Die

Theologie der Vorzeit

vertheidigt

von

Joseph Kleutgen,
Priester der Gesellschaft Jesu.

Letzter Band.

Mit Gutheißung der Obern.

Münster,
Druck und Verlag der Theissingschen Buchhandlung.

1860.

Vorrede.

Dem Plane gemäß, welcher in der Einleitung zu diesem Werke vorgelegt wurde, sollten im ersten Theile desselben jene Lehrpunkte, welche man in der Theologie der Vorzeit als willkürlich, irrthümlich oder verderblich angegriffen hat, behandelt, im zweiten aber die Beschwerden, welche man wider die Lehrweise der Vorzeit zu führen pflegt, geprüft werden. Obwohl nun in den zwei Bänden, welche vor dem gegenwärtigen erschienen sind, bereits manche und sehr wichtige Punkte besprochen wurden; so war es doch meine Absicht, diese Untersuchung über die Lehre wenigstens noch in einem dritten Bande fortzusetzen, und in demselben von dem Geheimniß der Menschwerdung und Erlösung zu handeln. Indessen wurde ich von mehreren Seiten aufgefordert, die Bearbeitung des zweiten Theiles nicht länger zu verschieben; weil nämlich in ihm jene Fragen, mit welchen man sich gerade jetzt am meisten befasse, zur Sprache kommen würden. Und dieser Aufforderung glaubte ich um so mehr nachkommen zu müssen, als dadurch dieses Werk auch dann noch eine gewisse Vollständigkeit haben würde, wenn es mir nicht gestattet wäre, ihm durch Fortführung des er-

sten Theils jene Ausdehnung, die wünschenswerth scheinen möchte, zu geben.

Allein was zur Beschleunigung unternommen war, hat zu einer neuen Verzögerung geführt. Es ist unmöglich, die theologische Lehrweise der Vorzeit besonders gegen die Anklagen, welche Hermes und Günther erheben, zu vertheidigen, ohne auf die Vorwürfe, die man ihrer Philosophie zu machen pflegt, einzugehen. Es war also meine Absicht, der Prüfung dieser Vorwürfe eine der Abhandlungen, welche dieser Band umfaßt, zu widmen: aber bald überzeugte ich mich, daß eine solche Untersuchung, wenn sie nicht ausführlicher wäre, weder gründlich noch deutlich sein könnte. Daher entschloß ich mich, sie in einem besondern Werke, das diesem als eine Zugabe beigelegt würde, zu behandeln. Dies ist der Grund, weßhalb auch jetzt nur das erste Heft des zweiten Theils der Theologie der Vorzeit veröffentlicht wird: an die zweite Abhandlung, die es enthält, schließt sich die Vertheidigung der Philosophie der Vorzeit an.

Zweiter Theil.

Ueber die Lehrweise der Vorzeit.

Einleitung.

Obwohl man die Theologen der Vorzeit anklagt, die Lehren des Christenthums nicht nur mangelhaft und zweckwidrig dargestellt, sondern auch auf vielerlei Art verfälscht und verunstaltet zu haben; so pflegt man doch den Grund solcher Verirrung nur in der Lehrweise, die sie befolgten, zu suchen, und die Reinheit ihrer Gesinnung nicht in Frage zu stellen. Ueber das Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung unrichtig denkend, und den Geist des Christenthums nur mangelhaft erfassend, sollen sie die wahre Aufgabe der Theologie verkannt haben und darum in ihrer Behandlung auf mancherlei Abwege gerathen sein. Trachten wir diese Beschuldigung näher kennen zu lernen, und die wichtigsten Punkte, die sie in sich faßt, zu bestimmen.

1. Die ältesten kirchlichen Schriftsteller und namentlich die griechischen Väter verstanden unter der Theologie nicht die gesammte Heilslehre, sondern nur jenen Theil derselben, worin über Gott selbst, sein Wesen, seine Eigenschaften und das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit gehandelt wird. Die Lehre von dem, was Gott zu unserm Heile gewirkt hat, oder vielmehr den Inbegriff dieser Werke selbst nannten sie *ἡ θεῖα οἰκονομία*, divina dispen-

satio: obgleich sie sehr oft auch unter *θεολογία* nur die Lehre von der Gottheit Christi, unter der *οἰκονομία* aber seine Menschwerdung verstehen. In späteren Zeiten jedoch wurde das Wort Theologie gewählt, um damit die Darstellung der ganzen Glaubenslehre zu bezeichnen, und man rechtfertigt diesen Sprachgebrauch dadurch, daß Gott in einem Sinne, den wir später erklären werden, der Gegenstand aller Glaubenslehren sei.

Weil wir über Gott und unser Verhältniß zu ihm auch manches ohne Offenbarung aus der bloßen Vernunft erkennen können; so hat man auch, und zwar schon seit Aristoteles, jenen Theil der Philosophie, der diese Wahrheiten behandelt, Theologie genannt, und deßhalb zwischen natürlicher und geoffenbarter oder übernatürlicher Theologie unterschieden. Hiebei ist jedoch zu bemerken, daß zwar die geoffenbarte Theologie viele Lehren enthält, die der natürlichen unerreichbar sind, umgekehrt aber die Lehren der natürlichen Theologie auch in der geoffenbarten enthalten sind; daß folglich in Bezug auf diese Lehren natürliche und geoffenbarte Theologie nicht dem Inhalte, sondern nur der Erkenntnißweise nach verschieden sind. So haben von jeher alle katholischen Theologen mit Uebereinstimmung gelehrt, und wir werden diese ihre Lehre in den jetzt anzustellenden Untersuchungen noch ausführlicher erörtern und begründen, als es bisher geschehen konnte. Was jedoch die Benennung angeht, so ist es wahr, daß man gewöhnlich unter Theologie, wenn man dies Wort ohne einen Beisatz gebraucht, nicht jedwede Lehre von Gott, sondern die geoffenbarte versteht. Nach diesem Sprachgebrauch also ist die Theologie eine Darstellung alles dessen, was die christliche Kirche als geoffenbarte Wahrheit glaubt und bekennt.

Aber nicht jegliche, sondern nur die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre nennt man Theologie. Die erste Forderung aber, welche wir an einen Vortrag, der wissenschaftlich sein soll, stellen, ist, daß alle seine Theile durch eine zweckmäßige Ordnung zu einem Ganzen verbunden seien. Wenn zu dem Ende sowohl der eigentliche Gegenstand d. i. derjenige, auf welchen sich alle einzelne Lehren beziehen, als auch die verschiedenen Rücksichten, unter welchen er betrachtet, oder die Theile, in die er etwa zerlegt werden kann, mit Genauigkeit bestimmt, und sämmtliche

Fragen, welche zu der bezweckten Erkenntniß nothwendig sind, behandelt werden; so wird diese zusammenhängende und vollständige Darstellung ein System oder Lehrgebäude genannt. — Die Wissenschaftlichkeit eines Lehrvortrags erfordert überdies, daß alle einzelnen Lehren nicht nur mit Genauigkeit erklärt, sondern auch aus den entsprechenden Beweisquellen dargethan, und gegen etwaige Einwürfe vertheidigt werden. — Man faßt endlich das Wort Wissenschaft in engerem Sinne, wenn man überdies fordert, daß die einzelnen Lehren aus einem oder wenigen Grundsätzen durch Vernunftschüsse gefolgert, oder wenigstens ihrem innern Zusammenhange nach dargestellt und die eine aus der andern erklärt werden.

2. Wenn wir nun auf die Anklagen hören, die man gegen die Theologie der Vorzeit erhoben hat; so hätte sie keiner einzigen dieser drei Forderungen genuggethan, noch auch genugthun können. Hirscher findet das Grundgebrechen der Scholastik darin, daß sie die christliche Religion nicht als ein Ganzes aufzufassen und darzustellen wußte. Sie reihte, so behauptet er, nur nach gewissen Rubriken eine Menge von Lehren aneinander, und eben weil sie dieselben nicht in ihrem Verhältniß zum Ganzen betrachtete, konnte sie dieselbe weder in vollem, noch auch im rechten Lichte sehen. Daher ihm zufolge die bald mangelhafte und einseitige, bald auch entstellende und irrthümliche Behandlung derselben [1]. Auch Hermes meint, daß die von ihm gewählte Methode eben deßhalb, weil systematisch, der scholastischen Methode gerade entgegengesetzt sei, und, was vor ihm kein Theologe geleistet, die Quelle der scholastischen Verirrungen verstopfe [2]. — Ferner sollen es auch fast alle Theologen, die vor ihm gelehrt, an der wissenschaftlichen Behandlung der einzelnen Lehren haben mangeln lassen: die Scholastiker, weil sie die einzig zuläßige Beweisführung, jene nämlich, die aus der Schrift und Tradition geführt wird, ganz vernachläßigten; die spätern Theologen, Petavius ausgenommen, weil sie von der Philosophie gar keinen oder auch immer noch einen verkehrten Gebrauch machend in ihren Beweis-

1) Wir haben die betreffenden Stellen schon mitgetheilt. Erster Band. Einleitung 3.

2) Dogm. Methode. §. 41.

führungen nicht gründlich waren [1]). — Daß die Theologie eine Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes werden könne; stellt Hermes in Abrede. Ihre einzelnen Lehren können zwar, sagt er, aus allgemeinen Quellen nämlich aus dem geschriebenen und mündlich überlieferten Worte Gottes geschöpft; aber nicht, wie etwa die Lehren der Mathematik oder Rechtsphilosophie aus allgemeinen Grundsätzen gefolgert werden. Ja eben darin besteht ihm zufolge die größte Verirrung der Scholastiker, daß sie nicht sowohl bemüht waren die geoffenbarten Lehren aus den positiven Erkenntnißquellen zu beweisen, als vielmehr in den Lehren selbst die Gründe ihrer Wahrheit aufzusuchen. Sie begnügten sich nicht, nachzuweisen, daß zwischen den Geheimnissen des Glaubens und den Vernunfterkenntnissen kein Widerspruch bestehe; sondern wollten die innere Wahrscheinlichkeit der geoffenbarten Lehren darthun, sie mit unsern natürlichen Erkenntnissen zu einem Ganzen vereinigen, und dadurch theils näher bestimmen, theils auch durch Folgerungen über ihren eigentlichen Inhalt hinaus erweitern [2]). — Umgekehrt findet Günther die Ursache der Verirrungen, welche er der Scholastik vorwirft, darin, daß sie der Vernunft dem Glauben gegenüber zu wenig eingeräumt. Sie habe ihr nämlich nur ein negatives Criterium und nicht einmal immer dieses zuerkannt. Das negative Criterium fordert nichts anders, als daß zwischen den Lehren der Offenbarung und jenen der Philosophie kein Widerspruch nachgewiesen werden könne; die Scholastik aber habe zuweilen nicht einmal dieses festzuhalten gewußt, sondern behauptet, es könne etwas in der Theologie wahr sein, was in der Philosophie falsch ist. Dagegen nimmt Günther statt des bloß negativen das positive Criterium in Anspruch, so zwar, daß die Vernunft nicht nur die Wahrscheinlichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit dessen, was der Glaube lehrt, zu erkennen vermöge [3]). — Obgleich also Hermes

---

1) Dogm. 1. Thl. S. 105.

2) Dogm. Methode. §. 16. und ff. Siehe oben Erster Bd. Einleitung S. 9—12. S. 19—21.

3) Thomas a scrup. S. 214 ff. Lydia. 1849. S. 352. Euristheus. u. Herakles. S. 327. Vgl. Knoodt. Günth. und Clem. Bd. 3. S. 67 ff.

und Günther der Scholastik über das Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung nicht sowohl verschiedene, als vielmehr die sich gerade zu entgegengesetzten und wechselseitig aufhebenden Grundsätze zur Last legen; so behauptet doch der eine wie der andere, daß sie zu denselben durch die Philosophie, der sie angehangen, verleitet worden sei. Die aristotelische Philosophie, sagt Hermes, war Schuld daran, daß die Theologen des Mittelalters mit dem negativen Criterium nicht zufrieden, das positive mehr oder weniger in Anwendung brachten. Nicht doch, entgegnet die Günthersche Schule, eben diese Philosophie war die Ursache, daß die Scholastik sich vor dem positiven Criterium scheute, und kaum das negative zuließ.

3. Hiemit sind bereits einige der wichtigsten Fragen, die uns beschäftigen werden, bezeichnet. Zuvörderst müssen wir untersuchen, was die Scholastiker über die Theologie und ihre Aufgabe dachten. Dies glauben wir aber in einer geschichtlichen Abhandlung thun zu müssen; weil dadurch nicht nur diese Frage selbst allseitiger beleuchtet, sondern auch mancher andere Punkt, der nicht ohne Wichtigkeit ist, in Kürze behandelt werden kann. Sodann werden wir die Gründe prüfen, weßhalb der Gebrauch der griechischen Philosophie der christlichen Theologie so verderblich gewesen sein soll; und obgleich bei dieser Gelegenheit schon manches über das Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung gesagt werden muß, so glauben wir doch in diese Untersuchung, die wichtigste von allen, erst eingehen zu können, nachdem wir auch über die Natur des religiösen Glaubens einige der bedeutendsten Fragen werden besprochen haben. Wir werden also zuerst von der Philosophie und dem Glauben insbesondere handeln und dann ihr gegenseitiges Verhältniß zu ermitteln trachten. An diese Untersuchung über Glauben und Wissen wird sich dann jene über den Fortschritt der christlichen Erkenntniß anschließen.

Wie Hermes und Günther überzeugt sind, daß die Theologen des Mittelalters durch die griechische Philosophie verhindert wurden, zu einer wahren Wissenschaft des Glaubens zu gelangen; so zweifelt Hirscher nicht daran, daß ein noch nicht überwundener Mosaismus die Ursache war, weßhalb sie die christliche Sittenlehre in ihrer Reinheit und Tiefe nicht zu fassen vermochten. Er

sucht dies daraus zu erklären, daß der Geist des Christenthums wie in den ersten Jahrhunderten dem Heidenthum, so in den spätern der Rohheit der eingewanderten Völker gegenüber sich nur unvollkommen offenbarte; in der neuen Zeit aber zum Selbstbewußtsein erwacht, sein Wesen unabhängig von Gegensätzen rein aus sich selber entfalte [1]. — Auf ähnliche Weise redet auch Günther über die Geschichte des Dogmas. Wenn man ihm entgegensetzt, daß die Lehren, die er bei den Scholastikern rügt, in der Kirche allgemein angenommen waren und selbst in den Entscheidungen ihrer Konzilien enthalten seien; so redet er viel von dem Einfluß, den die in jedem Zeitalter herrschende Philosophie auf die Gestaltung des Dogmas haben müsse, und läßt die Leitung der Kirche durch den Geist Gottes darin bestehen, daß in jegweder Zeit von den verschiedenen Meinungen, die auftauchen, nur jene kirchlich anerkannt werde, welche mit der geoffenbarten Wahrheit mehr als die übrigen übereinstimme. Da es also ihm zufolge der neuen Zeit vorbehalten war, sich von den Irrthümern der heidnischen Philosophie ganz loszuwinden; so sollen wir uns nicht wundern, wenn in seiner Speculation die Lehren des Glaubens eine von der herkömmlichen verschiedene Auffassung finden. — Wir werden also in einer Abhandlung über den Fortschritt der christlichen Theologie auch in diesen Ansichten das Falsche von dem Wahren zu unterscheiden trachten, und bei solcher Gelegenheit das von Günther oft besprochene Verhältniß der Schule zur Kirche berühren. — Erst dann können wir uns zu jenen Klagen wenden, welche sich auf die Lehrmethode im engeren Sinne des Wortes, auf die Auswahl und Anordnung des Stoffes, und die Behandlungsweise desselben beziehen.

---

1) Siehe oben: Erst. Bd. Einl. S. 14. 15.

Erste Abhandlung.

Ueber die Geschichte der Theologie.

Erstes Hauptstück.

Vom Ursprung und der Ausbildung der Scholastik.

4. Um dieselbe Zeit als die gelehrten Schulen in Paris zu einem großen Lehrkörper vereinigt wurden, und dadurch die nachmals so berühmte Universität eine festere Grundlage erhielt, in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, begann daselbst Peter der Lombarde die Theologie auf eine Weise zu lehren, welche bis dahin ungebräuchlich war, bald aber in der ganzen abendländischen Kirche angenommen wurde. Peter von Novara, nach seinem Vaterlande der Lombarde genannt, war Rector der Universität und später Bischof von Paris, wo er im Jahre 1164 im Rufe großer Gelehrsamkeit und Tugend starb. Sein theologisches Werk Libri quatuor sententiarum wurde nach seinem Tode fast in allen Schulen dem Unterricht zu Grunde gelegt, und von den berühmtesten Gottesgelehrten mit ausführlichen Commentarien erläutert. Was man in jener Zeit als das Eigenthümliche dieser Theologie betrachtete, bestand vornehmlich darin, daß sie sämmt-

liche Lehren der christlichen Offenbarung zu einem Ganzen ordnete, und in der Behandlung derselben sehr großen Gebrauch von der Philosophie machte. Peter der Lombarde begründet zwar die Wahrheiten, die er vorträgt, durch Aussprüche der h. Schrift und der Väter, besonders des h. Augustin, und eben daher der Titel seines Handbuches Libri quatuor sententiarum; aber seine vorzügliche Waffe zur Vertheidigung derselben ist eine mehr oder weniger strenge philosophische Erörterung. — Wenn man diese theologische Lehrweise die scholastische und jene, welche sie befolgten, Doctores scholastici nannte; so hat dies seinen Grund zunächst darin, daß in jener Zeit die Jugend, welche in den Klöstern oder in den Presbyterien der Bischöfe erzogen wurde, schola, und jene Männer, welche mit ihrem Unterrichte beauftragt waren, scholastici hießen. Aber es war dieser Name zugleich eine Auszeichnung, und wurde gelehrten Männern, auch wenn sie keiner Schule vorstanden, ungefähr wie die Namen Magister, Doctor, ehrenthalben beigelegt. Ohne Zweifel also wollte man durch die Benennung scholastische Theologie sagen, daß dies die Weise sei, auf welche die Theologie in gelehrten Schulen behandelt werde.

5. Gewiß ist, daß es Peter der Lombarde war, durch den die Scholastik eine bestimmtere Gestalt gewann, und in die öffentlichen Schulen eingeführt wurde; aber ebenso gewiß ist, daß sie ihm nicht ihren ersten Ursprung verdankt, und mit Recht bemerkt Brucker, daß es unmöglich ist, diesen ersten Ursprung mit Bestimmtheit anzugeben, weil die Scholastik nicht mit einem Male ins Leben gerufen, sondern allmälig entstanden ist. Die Väter der ersten sechs Jahrhunderte haben uns keine Werke hinterlassen, in welchen sie die ganze Heilslehre in zusammenhängendem Vortrage abgehandelt hätten; sie befassen sich in ihren Schriften nur mit einzelnen, wenngleich viel umfassenden Fragen. Ist jedoch ein vorwaltender Gebrauch der Philosophie ein wesentliches Merkmal der Scholastik; so kann man nicht läugnen, daß sie mit den hh. Vätern begonnen habe, und es ist bemerkenswerth, daß nicht bloß ihre Vertheidiger, sondern auch ihre herbesten Gegner, zu denen ohne Zweifel Brucker gehört, namentlich den h. Augustin

als ihren Vorläufer, wie sie sich ausdrücken, bezeichnen[1]). Zwar beschäftigt sich dieser h. Lehrer sehr ausführlich mit der Erklärung der h. Schrift, und gründet auf ihren Aussprüchen und den Zeugnissen der berühmtesten Väter, die er oftmals anführt, seine Beweise für die Glaubenswahrheit: aber er bedient sich mit der größten Sorgfalt und Ausführlichkeit auch der Philosophie, bald um die Lehren des Glaubens zu erklären, und ihren Inhalt aufzuschließen, bald um sie zu vertheidigen, bald auch um aus ihnen Aufschlüsse, die in dem Bekenntnisse der Kirche nicht geradezu ausgesprochen sind, zu gewinnen. Und bei solcher Gelegenheit stellt er oftmals Fragen, deren man in unserer Zeit nur die „übermüthige" Speculation der Scholastiker für fähig halten würde. —

Auch die griechischen Väter haben ohne Zweifel von der Philosophie einen nicht geringen Gebrauch gemacht: aber ihnen verdanken wir überdies die ersten, wenn auch noch unvollständigen Lehrbücher der Theologie. Schon das Epitome dogmatum Theodorets kann als ein solches angesehen werden; aber von viel größerer Bedeutung ist das Werk des h. Johannes von Damaskus De fide orthodoxa. Es umfaßt in vier Büchern die ganze Glaubenslehre. Im ersten Buche wird von Gott, seinen Eigenschaften und dem Geheimniß der h. Dreifaltigkeit, im zweiten von der Schöpfung und der Vorsehung, im dritten von der Menschwerdung und Erlösung, im vierten von der Stiftung der Kirche, dem Glauben, den Sakramenten, der Verehrung der Heiligen und der Auferstehung der Todten gehandelt. Es ist dies ungefähr dieselbe Ordnung, welche schon Theodoret in seinem Epitome befolgte; aber Johannes unterscheidet sich von diesem dadurch, daß er mit den Aussprüchen der h. Schrift die Zeugnisse der Väter, besonders des h. Gregor von Nazianz, den das Alterthum mit Auszeichnung den Theologen nannte, des h. Basilius und des h. Chrysostomus verbindet. Er redet fast überall mit ihren eignen Worten, und dies mag der vorzügliche Grund sein, weßhalb sein

---

1) Cui si cum viris quibusdam doctis dicamus S. Augustinum praelusisse, nihil afferemus, quod non veritati congruum esse, ipsa magni viri historia testatur.

Period. II. P. II. l. II. c. 3. s. 2. §. 2.

Werk nicht bloß in der orientalischen, sondern auch in der abendländischen Kirche so großes Ansehen erhalten hat.

In der abendländischen Kirche war der h. Anselm (gest. 1109) der erste, welcher in den beiden Werken Monologium und Cur Deus homo? die wichtigsten theologischen Untersuchungen zu einem Ganzen ordnete, und da er dieselben zugleich durchgehends speculativ behandelte, so wurde er gewöhnlich als der Vater der Scholastik angesehen. Aber, wie gesagt, erst durch das vollständigere und für den Unterricht mehr geeignete Werk Peters des Lombarden fand dieselbe in den öffentlichen Schulen allgemeinere Aufnahme.

Peter gibt als den vorzüglichen Grund, der ihn zur Verfassung seines Werkes bewog, die Vertheidigung der Lehre des Glaubens an, und man hat mit Recht aufmerksam gemacht, daß er diesen Zweck besonders in seiner Zeit nicht erreichen konnte, ohne sich vielfach auf die Speculation über die geoffenbarten Wahrheiten einzulassen. Denn welches waren damals die Gegner der reinen Lehre des Glaubens? Die Griechen, welche über das Hervorgehen des h. Geistes, Berengar, der über die Gegenwart Christi im Geheimniß des Altars Irrthümer lehrte, der übertriebene Realist Gilbert von Porrée, welcher auch in Gott einen realen Unterschied zwischen der Wesenheit, den Eigenschaften und den Personen behauptete, Roscellin, der den Nominalismus in die Theologie einzuführen suchte, und Abälard, der alle Geheimnißlehren durch seinen Rationalismus verunstaltete. War es möglich wider solche Gegner den Thurm Davids, wie Peter sich ausdrückt, d. h. die heilige Veste des Glaubens zu vertheidigen, ohne nach allen Seiten hin die Waffen der schärfsten Dialektik zu gebrauchen? Dazu kam, daß eben damals die Araber auf ihren gelehrten Schulen zu Corduba und in andern Städten Spaniens durch die Erklärung, die sie der Philosophie des Aristoteles gaben, die Wahrheiten des christlichen Bekenntnisses offen angriffen und ihre Schriften durch ganz Europa zu verbreiten bemüht waren.

6. Jedoch eben dieser Einfluß der arabischen Philosophie, welcher die Scholastik nothwendig machte, erweckte ihr gleich von Anbeginn bedeutende Gegner. Einige Lehrer an der Universität zu Paris, Bewunderer der neuen arabischen Weltweisheit, ließen

sich verleiten, die Philosophie, welche sie zur Vertheidigung der Glaubenslehre gebrauchen sollten, fast an die Stelle der letzteren zu setzen, und es konnte nicht fehlen, daß sie einmal auf diesen verkehrten Weg gerathen, mit dem Wahren, das sie aus den Schriften der Araber wählten, auch manches Irrthümliche in ihren Vortrag aufnahmen. Es erhoben sich also manche ehrwürdige Stimmen gegen diese Weise, die heilige Wissenschaft zu behandeln, und da zur selben Zeit auch andere Störungen die Universität beunruhigten, wurden die Klagen bis vor den h. Stuhl gebracht. Gregor IX. erließ im Jahre 1209 ein Schreiben an die Universität von Paris, das unter manchen andern Bestimmungen auch eine scharfe Mahnung an die Lehrer und Schüler der theologischen Fakultät enthält [1]: Sie sollen sich der Wissenschaft, zu der sie sich bekennen, befleißen; sich nicht als Weltweise hervorzuthun, sondern Gottesgelehrte zu werden trachten, und nicht wie die Kinder der Juden, die von heidnischen Weibern geboren waren, die Sprache des Volkes Gottes mit jener der Heiden vermengen (Esdras 13, 24.), sondern nur jene Fragen behandeln, die zur h. Wissenschaft gehören und darum aus ihren Quellen gelöst werden können. — Es ist allerdings wahr, daß die Verirrung der Lehrer, welche Gregor zurechtwies, zu Klagen wider die Scholastik überhaupt Veranlassung gab, und daß manche angesehene Männer die neue theologische Lehrweise, welche sie für die Ursache jener Verirrung hielten, wieder verdrängen wollten. Aber mit Unrecht hat man sich auf das päpstliche Schreiben für die Behauptung berufen, daß die Kirche selbst der Scholastik gleich bei ihrem Entstehen entgegen getreten sei. Denn wenn es die Absicht Gregor's gewesen wäre, die Methode der Theologie, welche seit Peter dem Lombarden nicht bloß in Paris, sondern bereits auch auf mehreren Hochschulen außer Frankreich eingeführt war, zu verbieten; so hätte er jene seine Weisung nicht an die Professoren und

1) Magistri et scholares Theologiae in facultate, quam profitentur, se studeant laudabiliter exercere, nec Philosophos se ostentent, sed satagent fieri Theodocti, nec loquantur in lingua populi, et populi linguam hebraeam cum Azotica confundentes, sed de illis tantum in scholis quaestionibus disputent, quae per libros theologicos et SS. Patrum tractatus valeant terminari.
Bullar. Rom. T. III. P. I. p. 267.

Schüler einer Universität allein ergeben lassen, und in derselben sich nicht solcher Ausdrücke bedienen müssen, welche nur einen Mißbrauch bezeichnen, einen Mißbrauch, zu dem jene Methode allerdings Veranlassung geben kann, der aber nicht nur nicht in ihrem Wesen liegt, sondern vielmehr mit ihren Prinzipien selber streitet, und deßhalb auch von ihren bedeutendsten Vertretern vermieden wurde. Wir werden bald Gelegenheit haben zu zeigen, wie weit Peter der Lombarde entfernt war, die Philosophie an die Stelle der Theologie zu setzen, und die Lehren des Glaubens auf Vernunftbeweisen zu gründen. In demselben Schreiben des Papstes, von welchem wir reden, wird auch eine Verordnung, welche die Provinzialsynode von Paris wider einige Schriften über die Naturphilosophie erlassen hatte, mit einer Milderung bestätigt. Wir werden nun zwar sehen, daß Günther mit vielem Unrecht hierauf die Behauptung stützt, die Kirche habe einst jeden Gebrauch aller Werke Aristoteles verboten: aber es ist doch immer wahr, daß jene Verordnungen der Synode und des Papstes auf einige Schriften dieses Philosophen sich beziehen. Wo aber findet man, sei es in den Beschlüssen des Conzils, sei es in den päpstlichen Erlassen irgend etwas, das sich als ein Verbot der Bücher Peter des Lombarden deuten ließe? Und doch wäre dieses Verbot nothwendig gewesen, wenn man die Scholastik selber und nicht bloß einen Mißbrauch, hätte unterdrücken wollen. Denn die neue, d. h. die scholastische Methode in der Theologie befolgen, und Peter's Werk seinem Lehrvortrage zu Grunde legen, war in jener Zeit eines und dasselbe.

7. Daß man aber auch weder zu Paris noch in Deutschland oder Italien die Mahnung Gregor's so verstanden habe, davon liefert uns die Geschichte genügende Beweise. Man fuhr fort, die Theologie nach dem Handbuch des Lombarden zu lehren, und noch waren nicht drei Jahrzehnte nach dem Erlaß des päpstlichen Schreibens verflossen, als Alexander von Hales in Paris, wo er mit dem größten Beifalle lehrte, seine Summa universae Theologiae, die ihm den Namen Doctor irrefragabilis erwarb, herausgab. Man berichtet, daß er zur Verfassung und Veröffentlichung derselben von den Päpsten Innocenz IV. und Alexander IV. aufgefordert worden, und die Freude erlebt habe, sie von einer Menge

von Bischöfen gelobt und empfohlen zu sehen. Gewiß ist, daß seine Art, die Theologie zu lehren, weder in Paris noch in Rom von den geistlichen Behörden irgend wie beanstandet wurde. Und doch war seine Lehrweise von jener des Lombarden so wenig verschieden, daß man seine Summa oft auch als einen Commentar über die libri sententiarum betrachtet; ja er war es, welcher die scholastische Methode insofern vollendete, als sie von ihm die ihr eigenthümliche Form empfing. Peter der Lombarde macht den oben bezeichneten Gebrauch von der Philosophie, aber er bewegt sich in freier Form, und seine Sprache ist mehr oder weniger rednerisch: wo hingegen Alexander seine Gedanken in streng dialectischer Einkleidung gibt, und jene syllogistische Form, die man später die scholastische genannt hat, einführte.

Um dieselbe Zeit blühte auch schon Albert der Große. Er lehrte durchaus in der Weise Alexander's, einige Jahre zu Paris, längere Zeit zu Köln, und hatte in beiden Städten den heiligen Jüngling Thomas von Aquin zum Schüler. Albert bekleidete in dem Orden des h. Dominikus, dem er angehörte, hohe Würden, und wurde später (im Jahre 1260) zum Bischof von Regensburg ernannt; legte aber dieses Amt nach wenigen Jahren nieder, und starb in klösterlicher Zurückgezogenheit in sehr hohem Alter im Jahre 1280. Es mag sein, daß der Beiname Magnus, wie einige vermuthen, nur eine Uebersetzung seines Familiennamens Groot war, aber selbst nach dem Urtheile der Feinde unserer Kirche und der Scholastik verdiente Albert, der Große genannt zu werden [1]. Dieser so ausgezeichnete Mann trug ganz besonders bei, daß sowohl die aristotelische Philosophie, als auch die scholastische Theologie in Deutschland und Italien allgemeine Aufnahme fanden und mit regem Eifer betrieben wurden.

Jedoch bevor er aus diesem Leben schied, war Albert Zeuge von dem noch viel größern Einflusse, den sein Schüler der h. Thomas von Aquin auf alle Schulen der Christenheit auszuüben berufen war. Thomas hatte noch nicht sein achtzehntes oder wie

1) Quaecunque nominis origo fuerit, illud omnium consensu certum, reipsa omniumque existimatione Albertum hoc Magni nomen meruisse.
Brucker. l. c. §. 18. p. 789.

andere wollen, kaum sein sechzehntes Lebensjahr zurückgelegt, als er im Jahre 1243 zu Neapel, wo er den philosophischen Studien oblag, in den Orden des h. Dominikus eintrat. Schon im folgenden Jahre wurde er nach Köln geschickt, um unter Albert dem Großen das Studium der Theologie zu beginnen, und begleitete denselben ein Jahr später nach Paris, wo er fortfuhr seines Unterrichts zu genießen. Im Jahre 1248 mit Albert nach Köln zurückgekehrt hielt er daselbst während mehrerer Jahre Vorlesungen über Philosophie und Theologie, und verfaßte bereits zwei seiner berühmtesten Schriften: De ente et essentia, und De principiis naturae. Von neuem nach Paris gesandt, begann er dort im Jahre 1253 seine theologischen Vorträge, mußte sie aber drei Jahre später unterbrechen, um mit dem h. Bonaventura und Albert dem Großen am päpstlichen Hofe zu Anagni die Sache der Ordensleute gegen die Angriffe des französischen Weltklerus zu vertheidigen. Er that es mit großem Erfolge, und schrieb bei dieser Gelegenheit das Werk Contra impugnantes religionem. Aus Italien nach Paris zurückgekehrt stand er daselbst der Schule seines Ordens als Regens vor, bis er im Jahre 1259 oder 1260 von neuem nach Italien berufen ward. Während zehn Jahre lehrte er zuerst in Rom, dann in den verschiedenen Städten, wo sich die Päpste mit ihrem Hofe aufhielten, und es war in dieser Zeit, wo er sein vorzüglichstes Werk, die Summa auszuarbeiten begann. Nochmals im Jahre 1269 nach Paris zu einem General-Capitel seines Ordens geschickt, verweilte er daselbst, auch jetzt der Studienanstalt seines Ordens vorstehend. Als er dann zwei Jahre später nach Rom zurückgekehrt und sein Lehramt wieder begonnen hatte, drang der Hof von Neapel darauf, daß er endlich seinem Vaterlande wieder gegeben werde. Man hatte den Heiligen nicht bewegen können, die erzbischöfliche Würde, zu welcher ihn derselbe Hof befördern wollte, anzunehmen: als Lehrer der Theologie aber begann er in Neapel seine Wirksamkeit im Jahre 1272, und verfaßte daselbst den letzten der drei Theile seiner Summa ohne ihn jedoch ganz zu Ende zu führen. Vom Papst Gregor X. auf das Conzilium zu Lyon, wo über die Vereinigung der griechischen und lateinischen Kirche verhandelt werden sollte, berufen, erkrankte Thomas auf der Reise, und starb im Kloster Fossa nova im Cam-

panien im Jahre 1274, noch ehe er sein fünfzigstes Lebensjahr zurückgelegt hatte [1]). — Er hat die Früchte seines Fleißes und des Lichtes, das ihm Gott so reichlich beschieden, in den vielen Werken, die wir von ihm besitzen, der Nachwelt hinterlassen. Unter ihnen finden wir außer den Commentaren über die schwierigsten Schriften des alten Bundes, das Buch Job, die Psalmen, die Propheten Isaias und Jeremias und das Hohelied, eine vollständige und ausführliche Erklärung des ganzen neuen Testamentes. Er schrieb mit großer Genauigkeit fast über alle Schriften Aristoteles, über die vier Bücher des Magister sententiarum, und über das Werk des h. Dionysius von den göttlichen Namen; verfaßte zur Vertheidigung der christlichen Religion sein berühmtes Werk Contra Gentiles, und eine Menge theologischer und philosophischer Abhandlungen. In der Summa endlich hinterließ er ein eigentliches Lehrbuch der Theologie, und behandelt also in derselben in einer viel besseren Ordnung, als man beim Magister sententiarum findet, und in gedrängter, aber in hohem Grade lichtvoller Sprache die gesammte Glaubens- und Sittenlehre. — Ohne einen besondern Beistand der Gnade ist es durchaus unbegreiflich, wie ein Mann, der nicht nur auf Hochschulen gelehrte Vorlesungen hielt, sondern auch dem Volke das Wort Gottes verkündigte und überdies seiner Ordensregel gemäß täglich mehrere Stunden dem Gottesdienste und Gebete widmete, in weniger als dreißig Jahren so viele Schriften und Schriften dieser Art, in welchen nämlich die schwierigsten Gegenstände in wortkarger Darstellung behandelt werden, verfassen konnte.

Im selben Jahre, in welchem der h. Thomas starb, ging auch der h. Bonaventura zum bessern Leben über. Auch er war auf das Conzilium von Lyon berufen, verschied aber, ehe dasselbe beendigt war. In seinem zwei und zwanzigsten Lebensjahre war er in den Orden des h. Franziskus eingetreten, und wurde bald nachher, um seine Studien zu vollenden, nach Paris geschickt. Dort soll er zugleich mit dem h. Thomas die Magisterwürde empfangen haben; gewiß ist, daß die beiden hh. Lehrer, sowohl zu Paris, als später in Italien vertrauten Umgang pflo-

1) Eckard Bibl. Scriptorum Ordinis Praedicatorum.

gen, und sich mit gegenseitiger Hochachtung und Verehrung ergeben waren. Wenn es dem h. Thomas gelang, die kirchlichen Würden, die ihm angeboten wurden, abzulehnen; so wurde dagegen der h. Bonaventura nicht lange vor seinem Tode vom Papste Gregor genöthigt, zugleich mit der bischöflichen auch die Cardinals-Würde anzunehmen. Auch der seraphische Lehrer — denn so hat ihn die Nachwelt genannt — zählte erst drei und fünfzig Jahre, als er der Kirche entrissen wurde. Sein Ansehen kommt dem des h. Thomas gleich, obwohl seine Schriften von den Theologen und namentlich in den Schulen nicht so allgemein, als jene des h. Thomas benutzt werden konnten. Denn außer den Commentaren über die Bücher Peters des Lombarden hinterließ er nur ascetische oder mystische Werke, Predigten und homiletische Erklärungen einiger Bücher des alten und neuen Testamentes.

In diesen beiden Männern, welche die katholische Kirche als ihr von Gott gegebene Lehrer verehrt, hatte die Scholastik, ein Jahrhundert nachdem sie entstanden war, ihren Höhepunkt erreicht. Doch ehe wir nun fortfahren, ihre Schicksale zu betrachten, müssen wir mit mehr Genauigkeit als es bis jetzt geschehen ist, untersuchen, worin die Natur oder das Wesen der Scholastik bestehe.

Zweites Hauptstück.

Von dem Wesen der Scholastik.

8. Unter Theologie verstehen wir, wie in der Einleitung gesagt wurde, eine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre. Man hat aber seit der Entstehung der Scholastik zwischen dieser und der positiven Theologie, als verschiedenen Methoden unterschieden. Nach dem Wesen der Scholastik fragen heißt also zugleich fragen, wodurch sie von der positiven Theologie verschieden sei. Nun haben wir allerdings von der positiven Theologie eine genügende und wenigstens in neuerer Zeit allgemein angenommene Erklärung. Ihre Aufgabe nämlich ist, was Lehre des Christen-

thums sei, aus den Quellen der Offenbarung und den Entscheidungen der Kirche zu beweisen. Aber was die scholastische Theologie habe leisten wollen, wird von manchen älteren Theologen nicht mit derselben Bestimmtheit, von den neueren aber sehr oft mit großer Unrichtigkeit angegeben. — Wie wir schon bemerkten, bezeichnete man die Scholastik bei ihrem Entstehen als eine Theologie, in welcher die einzelnen Lehren des christlichen Bekenntnisses zu einem Ganzen verbunden, also systematisch behandelt seien, und zugleich von der Philosophie sehr viel Gebrauch gemacht werde. Was nun das erste dieser beiden beiden Merkmale betrifft, so war dasselbe in jener Zeit allerdings der Scholastik eigenthümlich. Denn welche damals die positive Lehrweise befolgten [1]; pflegten nach der Art der hh. Väter nur einzelne Glaubenslehren oder die für die Dogmatik wichtigsten Bücher der h. Schrift zu behandeln. Indessen leuchtet es von selbst ein, daß die Einheit und Vollständigkeit des Lehrvortrags auch in der positiven Theologie statthaft und wünschenswerth ist; weßhalb denn auch die späteren positiven Theologen hierin den Scholastikern nicht nachstehen.

Wenden wir uns nun zu dem andern Merkmale, so ist dasselbe viel zu unbestimmt, und deßhalb auch auf verschiedene Weise verstanden worden. Auch die positive Theologie muß von der Philosophie Gebrauch machen, und einen um so größeren, je mehr sie darauf bedacht ist, die Lehren des Glaubens genau zu bestimmen, von den Irrthümern und unter sich zu unterscheiden, und aus den Quellen der Offenbarung mit strenger Beweisführung zu begründen. Wenn daher Tournelly [2]) und andere neuere Theologen das Eigenthümliche der scholastischen Theologie darin bestehen lassen, daß sie mit dialektischer Strenge erkläre, eintheile, den Streitpunkt bestimme, die Beweise vorlege und die Gegengründe widerlege: so geben sie dadurch nur die besondere Weise an, in welcher sie selbst die positive Theologie behandelt haben, um sie für den Unterricht geeigneter zu machen; aber das Wesen der Scholastik kann in jenem Gebrauche der Dialektik nicht bestehen. Denn sonst würden die meisten theo-

---

1) Man nannte sie oftmals auch Doctores biblici und die Scholastiker Doctores sententiarii.

2) Tom. I. Disput. praevia. art. 2.

logischen Handbücher der neuesten Zeit, wenigstens wenn wir das, was sie anstreben, betrachten, ebenso wohl scholastisch sein, als die Summa des h. Thomas, was doch wohl niemand behaupten wird.

Es haben also andere neuere Theologen die scholastische Methode dadurch näher bestimmen wollen, daß sie den Gebrauch der Philosophie, welcher ihr eigenthümlich sei, angaben. Wenn man aber zu diesen Zwecke mit Liebermann nichts anders sagt, als daß die Scholastik außer den eigentlichen Glaubenslehren viele andere Fragen behandele [1]); so redet man noch immer zu unbestimmt, und legt überdies, wenigstens durch die Art, wie man sich ausdrückt, gewöhnlich an den Tag, daß man einen oder den andern jener Fehler, welche der Scholastik vorgeworfen werden, vor Augen hat; nämlich unter jenen vielen andern Fragen versteht man die unnützen und frivolen, wie unter der strengen Dialektik die Spitzfindigkeit, deren sich die Scholastiker sollen schuldig gemacht haben. Auf solche Weise wird denn die scholastische Theologie, (obgleich Liebermann dies wohl nicht beabsichtigt), als eine Lehrart dargestellt, deren Eigenthümliches etwas Fehlerhaftes ist: sie wäre also eine Abart, ein genus falsum. Und dies wird dann auch von Manchen und namentlich von Brucker geradezu ausgesprochen. Er beschäftigt sich zwar eigentlich nur mit der Philosophie der Scholastiker, aber aus der Charakteristik, die er von ihr gibt, kann man, wie er selbst bemerkt, hinlänglich erkennen, worin seiner Ansicht nach das Eigenthümliche der scholastischen Theologie besteht. Wie er nämlich behauptet, daß ihre Philosophie nichts anders als ein Mißbrauch der Dialektik gewesen sei; indem sie, statt vermittelst der Prinzipien der Metaphysik mit Ernst nach der Wahrheit zu forschen, mit abstracten Begriffen und unerhörten Spitzfindigkeiten ein eitles Spiel getrieben: so soll auch ihre Theologie nichts anders als ein Mißbrauch der Philosophie in der Theologie gewesen sein; indem sie die Lehren des Glaubens, die einer höhern Ordnung angehören, in die Sphäre der Philosophie und zwar ihrer Philosophie herabgezogen, und durch jene dialektische Behandlung verdunkelt und entstellt hätten. Diese foeda commixtio principiorum wird von Brucker vielleicht mehr als hundert mal

1) Tom. I. Proleg. c. 1. §. 4.

als das Kennzeichen der Scholastik angegeben [1]). Milder ist der Vorwurf, welcher in der Erklärung, die Hermes von der Scholastik gibt, verborgen liegt. Sie soll darauf ausgegangen sein, die Lehren der Offenbarung vorstellbar zu machen, und dadurch ihre Annehmbarkeit für die menschliche Vernunft zu zeigen. Das Eigenthümliche ihrer Methode sei die Wahrheit der geoffenbarten Lehren nicht aus äußern oder positiven Gründen zu beweisen, „sondern in den Lehren selbst d. i. in ihren Verhältnissen zu jeder andern als wahr zugelassenen Erkenntniß, mochten diese andern (Erkenntnisse) den Sinnen und dem Verstande oder der Vernunft oder auch der Offenbarung gehören, die Gründe ihrer Wahrheit aufzusuchen." Aber in der Anmerkung, welche Hermes beifügt, wirft er der Scholastik eigentlichen Rationalismus vor: sie habe die Wahrheit der Lehren, die man auf die Auctorität der positiven Quellen als wahr annahm, auch philosophisch begreifen oder zur Einsicht bringen, und so, wie Einige es nennen, Theologie und Philosophie in Eins bringen wollen [2]).

9. Nachdem wir nun diese verschiedenen Erklärungen, welche neuere Gelehrte von der Scholastik geben, vernommen haben; so wenden wir uns zu den Scholastikern selbst, um von ihnen zu erfahren, welchen Begriff sie von der Wissenschaft, die sie betrieben, sich gebildet, und welche Aufgabe sie sich in derselben gestellt hatten. Wir erinnern aber zuvörderst hier an jene drei Forderun-

1) Tom. III. l. c. Dort heißt es unter andern im §. 2. p. 720: Ut autem propius ad rem ipsam accedamus, et quid nobis quoque statuendum videatur, ut institutum nostrum poscit, modeste et distincte explicemus, praemonendum esse existimamus, esse nobis sermonem de pseudo-philosophia illa medii aevi sectaria partim ex stoicorum cavillationibus partim ex mataeologia dialecticae Aristotelicae enata, quae confusis inter se principiis et adhibito auctoritatis praeiudicio maleque consarcinatis doctorum opinionibus, ipsa veri omnis principia evertit, et inutili atque anfractuoso disputationum ac subtilitatum innumerarum agmine vim fecit veritati castiori omni et dialecticis armis omnem veram philosophiam prostravit erroresque induxit quam plurimos. Hanc enim philosophiae scholasticae veram faciem, hos nativos eius vultus esse, ex dicendis luculenter constabit. — Das ist also die so oft gerühmte Mäßigung dieses Geschichtschreibers der Philosophie! das die modesta explicatio, die er angekündigt hatte!

2) Dogm. Methode. §. 15.

gen, denen, wie wir oben bemerkten, nach der gewöhnlichen Ansicht ein Lehrvortrag, damit er wissenschaftlich sei, entsprechen muß. Man verlangt nämlich Einheit und Vollständigkeit, strenge Beweisführung und Ableitung der einzelnen Lehrpunkte aus allgemeinen Prinzipien. Dieser letzten Forderung, sagte Hermes, könne in der Theologie nicht entsprochen werden; weil sich die Lehren des Christenthums zwar aus allgemeinen Erkenntnißprinzien, nämlich aus den Quellen der Offenbarung und den Entscheidungen der Kirche beweisen, aber nicht aus andern Wahrheiten durch Vernunftschlüsse herleiten ließen. — Obschon diese Behauptung gewiß Wahrheit enthält, so wird sie doch in solcher Allgemeinheit von den scholastischen Theologen und namentlich vom h. Thomas keinesweges eingeräumt. Der h. Thomas handelt in der ersten Quaestio seiner Summa von der Natur und der Beschaffenheit der Theologie, und wir haben aus dieser Untersuchung vorzüglich den zweiten und achten Artikel zu betrachten. In jenem stellt er die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, und beantwortet sie also: Es gibt eine doppelte Art von Wissenschaften. Einige nämlich gehen von Prinzipien aus, deren Wahrheit der Vernunft von selbst (ohne Beweisführung) einleuchtet, wie die Arithmetik, die Geometrie u. s. w.; andere aber gehen von Prinzipien aus, deren Wahrheit wir durch eine andere Wissenschaft höherer Ordnung erkennen. Dies z. B. ist der Fall in der Perspective, welche ihre Prinzipien aus der Geometrie, und in der Tonkunst, die ihre Prinzipien aus der Arithmetik entlehnt. Auf solche Weise also ist die heilige Lehre eine Wissenschaft: indem sie von Prinzipien ausgeht, die ihr durch eine höhere Wissenschaft, nämlich durch die Wissenschaft Gottes und der Seligen bekannt werden. Wie also die Musik die Prinzipien, die ihr von der Arithmetik gelehrt werden, glaubt, also glaubt die heilige Lehre (d. i. die Theologie) die Prinzipien, die ihr von Gott geoffenbart sind. — Aus diesem Vergleich und besonders aus den letzten Worten ist klar, daß der h. Thomas unter den Prinzipien nicht die Quellen der Offenbarung, sondern geoffenbarte Wahrheiten versteht, und es als eigentliche Aufgabe der Theologie bezeichnet, aus diesen geoffenbarten Wahrheiten uns Aufschlüsse, die zur Heilslehre gehören, zu geben.

Dies ist aber noch viel bestimmter im Anfang des achten Artikels ausgesprochen. Der h. Lehrer fragt daselbst, in wie weit sich die Theologie der Vernunftschlüsse bediene (argumentire), und beginnt die Antwort mit dem allgemeinen Satze: Wie die andern Wissenschaften sich nicht der Vernunftschlüsse bedienen, um ihre Prinzipien zu beweisen, sondern um aus den Prinzipien anderes, was in ihr Gebiet gehört, darzuthun; also bedient sich auch die Theologie der Vernunftschlüsse nicht, um ihre Prinzipien nämlich die Glaubensartikel zu beweisen, sondern sie geht von diesen aus, um etwas anders darzuthun, wie der Apostel aus der Auferstehung Christi Schlüsse zieht, um die allgemeine Auferstehung zu beweisen [1]). Man muß jedoch, so fährt der Heilige fort, die Theologie nicht in jeder Beziehung mit den untergeordneten philosophischen Wissenschaften, sondern zugleich auch mit der höchsten derselben, mit der Metaphysik vergleichen. Jene nämlich begründen und vertheidigen ihre höchsten Grundsätze nicht, sondern überlassen dieses der Wissenschaft, von welcher sie dieselben empfangen: aber die Metaphysik vertheidigt allerdings, so weit dies möglich ist, auch ihre eigene Prinzipien. Sie beweist nämlich die einen aus den andern; wenn jemand aber alle zumal läugnet (ein absoluter Skeptiker ist); so kann sie mit ihm nicht streiten, um ihre Prinzipien zu beweisen, sondern nur zeigen, daß das, was er gegen dieselben vorbringt, nichts beweise. So also verfährt auch die Theologie. Sie läßt sich auf den Streit mit ihren Gegnern ein, indem sie, wenn diese einiges von dem, was geoffenbart ist, zugeben, daraus das, was sie läugnen, beweist; oder wenn jene nichts glauben, das Nichtige der Einwendungen, die sie gegen die Glaubenslehre vorbringen, darthut.

10. Ist nun aber dies nicht in Widerspruch mit der oben angeführten Stelle, wo der h. Thomas sagte, daß vielmehr die Theologie auf jene Weise Wissenschaft sei, wie die einer höheren

---

1) Sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis: ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam.

untergeordnete Disziplin? Nicht doch. Denn dort wurde nur gesagt, daß die Theologie die Prinzipien, von denen sie ausgehe, von Gott empfange, gleichwie die untergeordneten Disziplinen ihre Grundsätze aus einer höheren Wissenschaft entlehnen. Dies wird aber auch hier nicht geläugnet, sondern nur hinzugesetzt, daß die Prinzipien der Theologie d. h. die Glaubenslehren durch Vernunftschlüsse zwar nicht bewiesen, aber doch die einen durch die andern vertheidigt und manche weitere Erkenntnisse aus ihnen können gewonnen werden [1]). Hierbei bleibt aber wahr, daß alle theologische Beweisführung zuletzt auf dem Ansehen Gottes beruht; weil sie nämlich die Prinzipien, von denen sie ausgeht, durch göttliche Offenbarung erhält [2]).

Aber finden denn nach des h. Thomas Lehre die reinen Vernunftbeweise in der Theologie gar keinen Platz? Zur Theologie als solcher können sie nicht gehören: jedoch würde man daraus mit Unrecht schließen, daß nach Thomas Lehre die Theologie sich mit rein philosophischen Beweisen gar nicht zu befassen habe. Was zunächst jene Beweise betrifft, durch welche man das Dasein und die Eigenschaften Gottes, die Thatsache der Offenbarung und ihre unverfälschte Bewahrung darthut; so bemerken die Ausleger des h. Lehrers gewiß mit Recht, nichts anders folge aus der vom h. Thomas gegebenen Erklärung, als daß solche Beweise nicht in das Innere der Theologie gehören: sie sind die praeambula ad fidem. Ueber jene Vernunftbeweise aber, welche auch im Innern der Theologie vorkommen, spricht sich der h. Lehrer selbst an der angeführten Stelle aus. Die Theologie bedient sich der Philosophie nicht, um die Glaubenslehren zu beweisen, sondern um manches andere, wovon in ihr die Rede ist, zu beleuchten. Denn da die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vervollkommnet, so muß die natürliche Vernunft im Dienste des Glaubens stehen, wie auch die natürliche (gute) Neigung des Willens der (heiligen) Liebe dienstbar ist. Weßhalb auch der Apostel sagt: „Wir nehmen

1) Licet argumenta rationis humanae non habent locum ad probandum, quae fidei sunt; tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur.

2) Argumentari auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur.

allen Verstand gefangen, daß er Christo diene" (2. Kor. 10, 5.). Und dies ist der Grund, weßhalb sich die Theologie auch auf das Zeugniß der Philosophie beruft. Jedoch bemerkt der h. Lehrer ausdrücklich, daß die Theologie solche Beweisgründe als fremde, ihr nicht eigenthümliche betrachtet, und ihnen nicht dieselbe Gewißheit beilegt, die sie für die Glaubenslehre in Anspruch nimmt [1]).

Was wird uns nun in allen diesem über die Theologie gesagt? Sie ist eine übernatürliche Wissenschaft, weil sie ihre Prinzipien nicht durch die Vernunft, sondern durch götliche Offenbarung empfängt; und darin ist sie von der Philosophie verschieden: sie ist aber doch eine Wissenschaft, weil sie über diese Prinzipien und aus denselben vermittelst der Vernunftschlüsse (argumentando) vieles erkennt; und darin kommt sie mit den philosophischen Disziplinen überein.

11. Diesem Begriffe der Theologie begegnen wir auch bei Alexander von Hales gleich im Eingang seines Werkes; ob er ihn gleich nicht mit derselben Klarheit und Bestimmtheit erklärt. Daß er aber auch allgemein angenommen war, und die Scholastiker sich im Laufe der folgenden Jahrhunderte von der Wissenschaft, die sie betrieben, keine andere Vorstellung gebildet haben, bezeugt uns Melchior Canus. Von der Aufgabe, die sich die Scholastik stelle, handelnd, spricht er: Wie uns von Altersher überliefert worden, und wie wir selbst in unsern fast täglichen Zusammenkünften erfahren; besteht die eigentliche Aufgabe der scholastischen Theologie zunächst darin, daß sie, was in der h. Schrift und der apostolischen Ueberlieferung enthalten ist, gleichsam

1) Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem, ... sed ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et Apostolus dicit: In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. (2. Cor. 10, 5.) Et inde est, quod etiam auctoritatibus Philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per naturalem rationem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus inducit verbum Arati dicens: Sicut et quidam poëtarum vestrorum dixerunt: Genus Dei sumus. Sed tamen sacra doctrina auctoritatibus huiusmodi utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus.

aus dem Dunkel an's Tageslicht fördere. Denn der Theologe leitet seine Lehrsätze aus den von Gott geoffenbarten Glaubensprinzipien her; indem er was in diesen Prinzipien selber eingeschlossen ist, durch Vernunftschlüsse entwickelt. Er weist auch auf den Vergleich des h. Thomas hin: Gleichwie die Tonkunst aus den Sätzen, die die Arithmetik aufstellt, über die Harmonie und Disharmonie der Töne Schlüsse zieht; also gewinnt die scholastische Theologie aus den Sätzen, die der Glaube feststellt, durch die Vernunft Aufschlüsse über Gott und die göttlichen Dinge [1]). Und bedient sich desselben Vergleiches um den Nutzen und Werth der Scholastik zu zeigen.

Es ist aber ferner auch die Aufgabe der scholastischen Theologie, den katholischen Glauben gegen die Irrlehrer zu vertheidigen, und weil sie in der Verfolgung dieses Zweckes ebenso gewandt als unermüdlich ist, daher der Zorn der Häretiker und ihre Klagen und Spottreden über die Weitläufigkeit, die gezwungene Form und die Spitzfindigkeit der Scholastiker [2]).

Endlich aber soll die Scholastik die christliche Lehre auch vermittelst der menschlichen Wissenschaft, so weit dies möglich ist, beleuchten oder auch bekräftigen. Sie soll, wie so oft die Väter sagen, Aegypten plündern und sein Gold- und Silbergeschirr zum

---

1) Theologiae scholasticae proprium munus, quantum et a maioribus accepimus et huius facultatis alumni quotidianis fere congressibus experimur, illud primum est, ut quae in sacris litteris et Apostolorum traditionibus abdita continentur, ea in lucem quasi e tenebris eruantur. Colligit enim Theologus ex principiis fidei a Deo revelatis conclusiones suas atque in principiis ipsis implicitas per argumentationem naturae consentaneam explicat. Quaemadmodum enim musica facultas ex iis, quae sunt in arithmetica posita, ea ratiocinando connectit, quae sunt in numeris sonantibus aut consona aut dissona: ita scholae Theologia ex his, quae fides posuit, ea quae sunt consequentia, naturae ratione conficit de Deo rebusque divinis.

De loc. theol. l. VIII. c. 2.

2) Habet rursum haec disserendi in schola facultas alium propositum finem, fidei nostrae adversus haereticos defendae . . . . Atque ob eam causam scholasticorum disputationibus adeo sunt haeretici infensi, quod intelligunt catholicam fidem, quam expugnare moliuntur, horum studio doctrinaque muniri.

Ibid.

Dienste des einen wahren Gottes verwenden; sie soll wie David den Händen der Feinde die Waffen entwinden und den stolzen Goliath mit seinen eignem Schwerte enthaupten [1].

Dies sind also dieselben drei Stücke, von welchen wir oben den h. Thomas reden hörten, und es kann nun nicht mehr schwer sein, das Verhältniß der scholastischen Theologie zur positiven zu bestimmen. Ist es nämlich nach aller Einverständniß die Aufgabe der letzteren, jene Wahrheiten, welche die christliche Kirche als geoffenbarte bekennt, in den Quellen der Offenbarung nachzuweisen; so stellt eben sie jene Punkte fest, von welchen die Scholastik ausgeht, um über Gott und die Heilsanstalt immer vollständigere Aufschlüsse zu finden, den innern Zusammenhang der Glaubenslehren selber nachzuweisen, und so über sie selbst mehr Licht zu verbreiten, ihren tiefen Inhalt aufzuschließen. Dies ist ihre erste und vorzügliche Aufgabe: und folglich die scholastische Theologie im Gegensatze zur positiven nichts anders als was man heutzutage speculative Theologie zu nennen pflegt: ich sage, was man heutzutage so zu nennen pflegt; denn bei den Alten ist vielmehr die speculative Theologie der praktischen, ungefähr, wie bei uns die Dogmatik der Moral entgegen gesetzt. — Was nun die zweite und dritte Aufgabe, nämlich die Vertheidigung der Glaubenslehre und die Benutzung der menschlichen Wissenschaften für den Glauben betrifft; so hat die Scholastik diese allerdings mit der positiven Theologie gemein, verliert aber bei Lösung derselben den ihr eigenthümlichen Charakter nicht, indem sie sich hauptsächlich mit jenen Einwendungen beschäftigt, die durch die Speculation widerlegt werden, und vor allen andern menschlichen Wissenschaften die Philosophie dem Glauben dienstbar macht.

Wie sich nun hieraus ergibt, daß die positive und scholastische Theologie ihrer Natur nach innig verbunden, und daher in

---

1) Spectat denique ad scholasticorum functionem, Christi Ecclesiaeque doctrinam, quantum fieri potest, ex disciplinis humanis aut illustrare aut etiam confirmare.

Ibid.

der Wirklichkeit nicht wohl gänzlich zu trennen sind[1]): so wird man es aber auch angemessen finden, daß je nach den Zeitumständen die eine mehr als die andere ausgebildet werde. Dies ist der Grund, weßhalb die Scholastik vor dem sechzehnten Jahrhundert jenen ihren Charakter reiner ausgeprägt, die spätere aber die positive Theologie fast ganz in sich aufgenommen, obwohl verhältnißmäßig immer noch viel weniger ausgebildet hat. Fragt man also, was die Scholastik ihrer Idee nach sei, so antworten wir: speculative Theologie; fragt man, was die Scholastik in der Wirklichkeit gewesen, so antworten wir, die ältere Scholastik war fast einzig, die neuere nur vorherrschend speculative Theologie.

12. Es kann nun auch nicht mehr schwer sein, aus dem Gesagten die oben mitgetheilten Erklärungen, welche neuere Gelehrte von der Scholastik gegeben haben, zu würdigen. Mit Recht bezeichnete man die Scholastik als eine Methode der Theologie, in welcher ganz vorzüglich von der Philosophie Gebrauch gemacht werde. Aber mit Unrecht gab man als die eigentliche Aufgabe der Scholastik schärfere Bestimmung der Begriffe, genauere Eintheilungen und strengere Beweisführungen an. Denn dieser muß auch die positive Theologie sich bedienen, besonders wenn sie zum Unterrichte bestimmt ist. Die Scholastik aber beginnt erst dort, wo die po-

---

1) Dies haben auch die älteren Theologen klar erkannt und ausgesprochen. Gregor von Valenzia sagt: Dividitur secundo Theologia in positivam et scholasticam. Quibus appellationibus unus et idem habitus (er nimmt das Wort Theologie im subjectiven Sinne, für die Wissenschaft nämlich, die der Geist besitzt) significatur, prout diverso modo versatur in suo munere explicandi et confirmandi fidem. — Positiva enim Theologia dicitur, quatenus occupatur potissimum in explicando ipso scripturae sacrae sensu ad eumque eliciendum tum aliis adminiculis tum praecipue auctoritate ss. Patrum utitur. Quo ipso quasi principia firma aliarum conclusionum theologicarum ponit, et ideo positiva videtur dicta, quia scilicet ponit et statuit ex Scriptura principia Theologiae firma. — Scholastica vero Theologia vocatur, prout explicat et confirmat ac defendit uberius et accuratius fidei sententiam, subtiliter iis etiam rebus animadversis, quae vel ex fide consequentes sunt vel fidei repugnant, et quarum perspicientia velut clarissimum quoddam lumen iuvat, ut tenebrae, quas haeretici suis fallacibus argumentis veritati fidei nituntur offundere, facillime dispici atque dispelli possint.

Tom. I. disp. I. q. 1. p. 1.

sitive Theologie aufhört; indem sie den Inhalt, welchen die positive Theologie auf jene Weise aus den Quellen der Offenbarung ermittelt hat, mit der Speculation bearbeitet, sowohl um weitere Erkenntnisse zu gewinnen, als auch um die schon gewonnenen tiefer und vollständiger aufzufassen. Wir werden es also ferner zwar nicht unrichtig, aber viel zu ungenügend und zweideutig finden, wenn Liebermann sagt, die Scholastik sei eine theologische Methode, in der man außer der Glaubenslehre viele andere, meistens sehr subtile Fragen behandele. Ebenso hat Hermes Recht, wenn er sagt, die Scholastik bemühe sich für die Wahrheit der Glaubenslehren in allen übrigen als zuverläßig angenommenen Erkenntnissen Gründe aufzufinden; aber er irrt, indem er dies als das einzige Bestreben der Scholastiker darstellte, da es nicht einmal das erste und vorzügliche ist. Mit derselben Einseitigkeit gibt er als Zweck der Scholastik an, die geoffenbarten Lehren als für die Vernunft annehmbar darzustellen. Wenn er aber dann hinzufügt, sie habe die Wahrheit dieser Lehren philosophisch begreifen und so Theologie und Philosophie in Eins bringen wollen: so stimmt er damit eigentlich in die Behauptung oder vielmehr in die Verläumdung Brucker's ein. Denn jenes in Einsbringen hätte die Scholastik nicht anstreben können, ohne Glaubens- und Vernunftwahrheiten, Theologie und Philosophie zu vermischen. Dagegen haben wir nun gesehen, wie die Scholastiker schon durch die Erklärung, die sie von der Theologie gaben, und durch die Bestimmung ihrer Aufgabe, bei allem Gebrauche der Philosophie in der Theologie, dennoch Vernunft und Offenbarung als verschiedene Erkenntnißquellen unterschieden. Freilich kommt nun alles darauf an, ob sie auch in der Ausführung dieser Idee der Theologie getreu blieben. Doch davon später: jetzt fahren wir in unserm geschichtlichen Ueberblicke fort.

Drittes Hauptstück.

Von der älteren Scholastik.

Unter älterer Scholastik versteht man jene, welche von Peter dem Lombarden begonnen bis in die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts den ihr eigenthümlichen Character behauptete. Nachdem wir bereits von ihrer Entstehung und Ausbildung geredet haben, bleibt uns jetzt noch übrig, ihre wichtigsten Schicksale während der drei folgenden Jahrhunderte zu berühren, und die Urtheile, welche man über sie gefällt hat, soweit es in dieser geschichtlichen Abhandlung geschehen kann, zu prüfen.

I.

Die bedeutendsten Lehrer und Schulen dieser Epoche.

13 Durch Alexander von Hales war die Scholastik der Form nach in ihrer Eigenthümlichkeit vollendet, durch den h. Thomas und den h. Bonaventura aber, welche in jene Form den Reichthum ihres Geistes niederlegten, gelangte sie zu immer vollkommner Herrschaft auf allen Schulen der Christenheit. Um uns diesen großen Einfluß der beiden Lehrer zu erklären, unterlassen es manche Schriftsteller nicht, den Umstand hervorzuheben, daß sie den beiden Orden angehörten, die in jener Zeit durch die ganze abendländische Kirche sich verbreitet und ihre Wirksamkeit ausgedehnt hatten. Aber es sollte uns dies wahrhaft nicht veranlassen, von dem Verdienst der beiden größten Scholastiker geringer zu denken. Wie der Orden des h. Benedikt von Gott die Sendung erhalten hatte, den heiligen Glauben und mit ihm Gesittung und Wissenschaft unter den Völkern des Abendlandes zu verbreiten; so waren die Söhne des h. Dominikus und des h. Franziskus berufen, dem Strome des sittlichen Verderbnisses, das zur Barba-

rei zurückzuführen drohte, zu steuern: und wer weiß nicht, mit welchem Erfolge sie diesem Berufe entsprachen? Es bedurfte in jener Zeit eines Innocenz III., um den frechen Uebermuth der Großen zu bändigen, und es bedurfte der Macht des Beispiels und des Wortes, um die Völker zum Bewußtsein ihrer christlichen Pflichten zurückzurufen. Wenn nun die beiden Orden, in denen Gott der Kirche eine kräftige Stütze verlieh, eben in jener Zeit, da der sie belebende Geist die reichsten und besten Früchte trieb, unter den vielen Lehrern der Theologie sich Bonaventura und Thomas als die sichersten Führer in der h. Wissenschaft erwählten; so darf uns das wahrlich kein Mißtrauen gegen diese großen Männer einflößen. Und gewiß, hätte nur der Einfluß der Orden, denen sie angehörten, ihnen ihr Ansehen gegeben, so würde es auch mit demselben abgenommen haben. Aber zu allen Zeiten haben in allen Orden und auf allen katholischen Schulen Bonaventura und Thomas als die größten Gottesgelehrten dasselbe Ansehen genossen.

Was insbesondere den h. Thomas angeht, so finden wir bald nach seinem Tode schon einen Beweis, daß auch die übrigen geistlichen Orden ihn als einen Lehrer, für dessen Ehre sie eifern müßten, betrachteten. Der große Ruf, den er schon während seines Lebens genoß, mußte die allgemeine Aufmerksamkeit auf seine Schriften lenken, und es ist leicht erklärlich, daß ehe der Werth derselben nach vielseitiger Prüfung anerkannt war, manche manches zu tadeln fanden. In Paris ging man so weit, ihn durch öffentliche Thesen verschiedener Irrthümer zu beschuldigen. Unter jenen nun, welche seine Vertheidigung unternahmen, zeichnete sich vor allen Aegidius von Colonna (gest. 1316) aus. Er war ein Schüler des Heiligen, gehörte aber nicht dem Domikaner-, sondern dem Augustinianer-Orden an. Außer den Commentaren über Aristoteles und Peters des Lombarden Schriften verfaßte er auch ein Handbuch der Theologie und Abhandlungen verschiedenen Inhalts, und diese seine Werke, welche sich besonders durch Klarheit und Bündigkeit auszeichnen, haben ihm einen ehrenvollen Platz unter den ersten Scholastikern erworben. Sein Orden, dem er eine Zeitlang als General vorstand, schrieb in einer Gene-

ralversammlung vor, in den Schulen, die von ihm abhingen, Aegidius Lehre und Lehrweise zu befolgen.

14. Ein Zeitgenosse Aegidius war der Minorit Johann Duns, nach seinem Vaterlande Scotus d. i. der Schotte genannt, obschon andere es für wahrscheinlicher halten, daß er nicht in Schottland, sondern zu Dunston in England geboren sei. Er lehrte zuerst Philosophie und Theologie zu Oxford, alsdann mit ganz außerordentlichem Erfolge zu Paris, und endlich zu Köln, wo er jedoch wenige Monate nach seiner Ankunft im Jahre 1308 starb. Scotus war von wahrhaft bewunderungswürdigem Scharfsinn, weßhalb ihm auch der Name Doctor subtilis gegeben wurde; und diejenigen, welche die Streitigkeiten der Schulen innerhalb der Kirche für ein so großes Uebel halten, mögen einen Mißbrauch darin sehen, daß er seinen Scharfsinn auch dazu benutzte, dem h. Thomas fast überall, wo es ohne Gefährdung des Glaubens geschehen zu können schien, zu widersprechen. Es sind dadurch die beiden berühmtesten Schulen der Thomisten und Scotisten entstanden. Aber wenn Brucker ihn einen philosophus obscurissimus et vanissimus nennt, der sich nur mit nugis tricisque abgegeben, und durch die große Schärfe seines Verstandes der Philosophie auch nicht im Geringsten genützt, sondern nur endlosen Hader über nichtige Spitzfindigkeiten herbeigeführt und obendrein dem Pelagianismus Thür und Thor geöffnet habe [1]); so möchten wir unsere Leser bitten, wenn nicht Ritter's ausführlichere Darstellung, wenigstens die kurzen Auszüge, die Rixner aus Scotus Werken mittheilt, anzusehen, und sie werden sich schon durch diese überzeugen, daß es keine Höhe der Speculation gebe, zu der Scotus sich nicht erschwinge, und keine Tiefe, in die er sich nicht versenke. Mag es immer wahr sein, daß er sich oft bei mehr spitzfindigen als nützlichen Fragen aufhält, und daß seine Sprache nicht selten ebenso dunkel als unbeholfen ist; aber in einer Geschichte der Philosophie nur dies hervorheben und darnach den Werth philosophischer Werke bestimmen, ist dasselbe, wie wenn man in der Naturgeschichte vom Rosenstrauch nichts anders sagte, als daß er voller Dornen sei.

---

1) Tom. III. l. c. §. 25. p. 828.

Seit Scotus finden wir, wie schon bemerkt wurde, die meisten Theologen in zwei Schulen, von welchen die eine dem h. Thomas, die andere Scotus anhing, getheilt. Unter den Fragen, über welche sie stritten, ist jene die bekannteste, welche erst in unsern Tagen zu Gunsten der Scotisten von der Kirche entschieden worden ist. Aber auch in manchen andern Streitpunkten haben die spätern Theologen, welche weder Scotisten noch Thomisten waren, den Ansichten der letzteren den Vorzug gegeben. Manche dieser Controversien waren durch die Lehre über die Ideen, welche Scotus dem h. Thomas entgegenstellte, veranlaßt worden. Man pflegt diese Lehre nach ihrem Grundgedanken Formalismus zu nennen; und wenn Scotus gefehlt hat, sich durch denselben mit dem h. Thomas in Widerspruch zu stellen, so ist ihm dies von einem seiner Schüler und Ordensbrüder reichlich vergolten. Wilhelm Ockam (gest. 1347), ein unruhiger Kopf, der in der Kirche viele Störungen veranlaßte, warf sich zu seinem heftigsten Gegner auf; nicht etwa in dem Sinne, daß er die Vertheidigung der thomistischen Lehre unternommen hätte, sondern er griff den h. Thomas und Scotus zugleich an, und weckte die Irrthümer der Nominalisten, welche schon die ersten Scholastiker in Roscelin bekämpft hatten, von neuem auf. Es gelang Ockam, eine Partei zu bilden, aber es wäre ihm vielleicht nicht gelungen, so viel Aufsehen und so viele Streitigkeiten zu erregen, wenn er mit seinem Anhang sich nicht unter den Schutz weltlicher Fürsten gestellt hätte. Er hielt sich viel im Gefolge Königs Philipp des Schönen und Kaisers Ludwig des Bayern auf, und unterstützte sie in ihrer Auflehnung wider den heiligen Stuhl. Daher verlangte er denn auch von jenen Fürsten, daß, wie er sie mit der Feder vertheidige, so sie ihn mit dem Schwerte beschützten. Mehr als einmal nämlich wurde er und sein Anhang wegen der Zänkereien, die sie anstifteten, aus verschiedenen Gegenden verjagt, von den Päpsten Bonifacius VIII. und Johannes XXII. aber bei dieser Gelegenheit auch mit dem Banne belegt, und mehrere Schriften Ockams verboten. Diese Umstände würden die Sympathie, welche Luther und manche protestantische Schriftsteller für Ockam an den Tag legten, hinlänglich erklären, wenn auch die idealistische Philosophie mit Ockams Nominalismus weniger Berührungspunkte hätte.

Zur selben Zeit, da Scotus von Ockam angegriffen wurde, fand auch der h. Thomas im Innern seines Ordens einen Gegner. Wilhelm Durand (gest. 1332) wegen der Kühnheit, womit er in den schwierigsten Fragen eigenthümliche Ansichten aufstellt, Doctor resolutissimus genannt, widersprach dem Engel der Schule in sehr vielen Punkten, fand aber in Hervänus (gest. 1323), der ebenfalls dem Dominikanerorden angehörte, einen ebenso gründlichen als gewandten Gegner. Manche der kecken Behauptungen Durands sind später bei verschiedenen Gelegenheiten von der Kirche verworfen worden, und auch in den übrigen steht Durand meistens ganz allein da: er hat keinen Anklang gefunden.

Von den vielen Scholastikern, die außer den genannten sich in diesem Zeitraume mehr oder weniger auszeichneten, begnügen wir uns nur noch zwei: Johannes Capreolus und Peter von Ailly namhaft zu machen. Der erstere ein Dominikaner (gest. 1414) hat es sich in seinen Commentaren über Peter den Lombarden zur besondern Aufgabe gemacht, die Lehre des h. Thomas von Aquin zu erklären und zu vertheidigen, und er ist darin, dem Urtheil der Nachwelt zufolge, glücklicher als irgend ein Anderer seines Ordens gewesen. — Peter von Ailly, Kanzler der Universität zu Paris, später Bischof von Cambrai, dann Cardinal und päpstlicher Legat, erwarb sich sowohl durch seine Vorlesungen, als auch durch seine zahlreichen Schriften vielen Ruf. Er vertheidigte mit Nachdruck die unbefleckte Empfängniß der Mutter des Herrn, bekämpfte die schon damals aufkeimenden Lehren von den Vorrechten der gallikanischen Kirche, ließ sich aber verleiten, den astrologischen Berechnungen das Wort zu reden, und über die Gewißheit unserer Erkenntnisse Grundsätze aufzustellen, die an die Akademie der alten und den Idealismus der neuen Zeit erinnern. Auch stand er bei den späteren Scholastikern, in deren Werken man nur selten seinem Namen begegnet, in keinem Ansehen, und wir haben seiner hier nicht erwähnt, weil wir ihm großes Verdienst um die theologischen Wissenschaften zuschreiben, sondern weil von einer oder andern seiner Meinungen später die Rede sein wird.

II.

Die Vorwürfe, welche man den Scholastikern dieses Zeitraums macht.

15. Es sind diese Vorwürfe vorzüglich gegen die Scholastiker des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts gerichtet. Denn diese beiden Jahrhunderte pflegt man als eine Epoche der Entartung der Scholastik darzustellen. Dieselbe soll mit Scotus begonnen, durch den Streit der Nominalisten und Realisten fortgeschritten sein, und endlich im fünfzehnten Jahrhundert einen gänzlichen Verfall herbeigeführt haben. Auch die wärmsten Vertheidiger der Scholastik räumen zwar ein, daß manche Rüge nicht ungegründet sei, und gestehen namentlich, daß die Scholastiker dieses Zeitraums sich mit gar zu spitzfindigen, oft auch vorwitzigen, ganz gewiß aber weniger nützlichen Fragen beschäftigt haben; aber sie suchen für solche Fehler eine Entschuldigung in den Umständen der Zeit. Die Philosophie der Araber, welche die Scholastiker bekämpfen mußten, habe gar viele jener Untersuchungen, die uns unnütz und vorwitzig scheinen, nöthig gemacht; als dann der Kampf mit den ungläubigen Sarazenen so gut als beseitigt gewesen, habe eben der Friede der Kirche die Theologen veranlaßt, sich mit allem Fleiße auf die immer genauere Bestimmung und die möglich tiefste Ergründung der Glaubenslehre zu verlegen. Wenn man aber bei dieser Gelegenheit die Vorzeit glücklich preist, weil in ihr die Gelehrten über die Grundlage der Philosophie und Theologie unter sich einig, die Wissenschaften dazu benutzen konnten, den ganzen Reichthum des Glaubens an's Licht zu bringen: so erheben hinwiederum Andere herbe Klagen über den Hader der Scholastiker untereinander, der nicht nur den wahren Fortschritt der theologischen Wissenschaft gehemmt, sondern auch öffentliche Aergernisse veranlaßt habe. Und man will es nicht zugeben, daß in solchen Streitigkeiten die großen Wahrheiten des Glaubens unangetastet geblieben seien.

So verschieden sind die Ansichten, welche über diese Epoche der Scholastik herrschen. Sollen nun auch wir ihnen gegenüber

unsere Meinung aussprechen, so müssen wir eine allgemeine Bemerkung vorausschicken. So lange es sich um die Lehre der Vorzeit handelte, konnten wir die Scholastiker gegen allen und jeden Vorwurf in Schutz nehmen. Sie haben — mit fortdauernder Uebereinstimmung — nie eine Lehre für eine geoffenbarte Wahrheit ausgegeben, die sich nicht als solche mit den triftigsten Gründen nachweisen lasse; sie haben nie einen Satz als theologisch gewiß vertheidigt, der nicht eine strenge Folgerung aus geoffenbarten Wahrheiten wäre; es ist selbst, wenn es nur um nähere Erklärung des Dogmas oder um die speculative Verständigung über dasselbe zu thun war, nie unter ihnen eine Ansicht, ich will nicht sagen, allgemein, sondern auch nur vorherrschend geworden, die man als unchristlich oder auch als unvernünftig bezeichnen könnte. In dieser Beziehung weisen wir also nicht minder die Vorwürfe Hirscher's, Günther's und Hermes, denn Brucker's und anderer Protestanten als Verläumdungen ab. Anders jedoch wie mit der Lehre verhält es sich mit der Lehrweise. Zwar hoffen wir in den folgenden Untersuchungen genügende Beweise vorbringen zu können, daß die Vorzeit auch von dem Verhältniß der Philosophie und Theologie, und von der theologischen Methode überhaupt die einzig wahren Grundsätze erkannt und ausgesprochen habe: — wenn nicht, so wäre sie in der Lehre selbst auf Abwege gerathen: — aber es folgt daraus nicht, daß die Methode, welche sie befolgten, auch in jeder anderen Hinsicht die einzig richtige, und unverbesserlich sei; noch viel weniger, daß die große Menge der Theologen zu jeder Zeit sich von den Fehlern, zu welchen auch eine in sich gute Methode Veranlassung geben kann, zu hüten gewußt habe. Wie jedweder Tugend bestimmte Fehler entgegen gesetzt sind, so liegen jedweder andere Fehler nahe; solche nämlich, in die man dadurch fällt, daß man nach einer Tugend ohne Umsicht und Mäßigung strebt. Wenn deßhalb der Dichter sagt, daß, die sich der Kürze befleißen, oft dunkel, und die erhaben sein möchten, schwulstig werden: so dürfen wir gewiß auf ähnliche Weise auch von der Wissenschaft reden. Die Scholastiker hatten Recht, wenn sie besonders darauf ausgingen, die Glaubenslehre mit der Speculation zu durchdringen, und nicht nur den Einklang der Theologie und Philosophie zu zeigen, sondern auch durch die Ver-

bindung derselben die theologischen Erkenntnisse zu erweitern und in strengere Form zu bringen. Denn so erforderte es ebensowohl das Bedürfniß als die Sitte ihrer Zeit. Sie strebten also nach den Vorzügen, die einer solchen Methode eigen sind, und ohne Zweifel haben jene großen Männer, denen die Scholastik ihre Entstehung und Ausbildung verdankt, diese Vorzüge auch in hohem Grade erreicht. Neben und besonders nach ihnen finden wir aber nicht wenige, welche bei demselben Streben sich vor Einseitigkeit und Uebertreibung nicht zu bewahren wußten, und deßhalb in die Fehler geriethen, welche den guten Eigenschaften der Scholastik nahe liegen. Und obschon es nicht bloß zu Anfang, sondern in jeder Zeit Männer gegeben hat, welche dieser Vorwurf wenig oder gar nicht berührt; so läßt sich doch nicht läugnen, daß die Anzahl derer, die mit Recht getadelt werden, in den beiden letzten Jahrhunderten, die dem Conzilium von Trient vorausgingen, sich sehr vermehrt hatte. Insofern also kann man von einer Ausartung der Scholastik in dieser Epoche reden.

Jene Verschiedenheit aber, womit man über diesen Zeitraum urtheilt, wird uns weniger befremden, wenn wir uns auf die Weise, worin man vom Mittelalter überhaupt zu reden pflegt, erinnern. Es gibt noch immer viele, die dasselbe mit jenen Vorurtheilen betrachten, welche seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts so allgemein geworden waren. Dagegen erheben sich für dasselbe auch Lobredner, die fast eben so ungemäßigt, als die Ankläger sind. Sie wissen die Ideen, welche im Mittelalter, sowohl das Leben der Völker, als die Kunst und Wissenschaft durchdrangen, zu würdigen; werden aber durch die Größe und Schönheit dieser Ideen zu einer Verehrung und Bewunderung hingerissen, die sie für das Unvollkommne, Fehlerhafte, Häßliche, das die Wirklichkeit neben allem Guten bot, blind zu machen scheint. Sie irren, und zuweilen auf eine Weise, daß man ihren Eifer belächeln muß: aber den Unwillen verdienen sie nicht, womit man sich über das Verfahren der Gegner beklagen darf. Bleibt es doch immer wahr, daß jene Ideen die Völker des Mittelalters bewegten, und manche vortreffliche Schöpfungen hervorbrachten. Ein Gemälde also, das uns nur diese, und neben ihnen nicht auch die Uebelstände zeigt, ist zwar weniger getreu, aber darum nicht so lügen-

haft, als die Schilderungen derer, welche nur die Schattenseite hervorheben, und die Uebel nicht nur ohne Maaß und Ziel übertreiben, sondern in ihnen uns auch den eigenthümlichen Charakter oder das Wesen jener Zeit wollen erkennen lassen. Man sollte freilich, wenn vom Ritterthum die Rede ist, das neben ihm bestehende Faustrecht nicht vergessen; aber nur dies sehen, und in ihm das Wesen des Ritterthums finden wollen, wäre doch noch viel ungerechter. Und was thut man anders, wenn man vom Kampfe der theologischen Schulen redend, nur die ungeregelte Weise, in welcher er öfters geführt wurde, zu schildern weiß, in dieser Unordnung aber, wie dies Brucker und zum Theil auch Hermes thuen, den Character jener Kämpfe finden will?

16. Um also nun auf die einzelnen Vorwürfe, welche man namentlich der älteren Scholastik macht, zurück zu kommen, so haben wir schon gesagt, daß die scholastische (oder speculative) Theologie mit der positiven ihrer Natur nach auf das innigste verbunden ist; aber auch schon bemerkt, daß es jedoch die Bedürfnisse der Zeit erfordern können, die eine mehr als die andere zu betreiben. Wenn also deshalb die Scholastiker gerechtfertigt werden, daß sie solchen Gegnern, wie sie hatten, gegenüber, sich vorzugsweise mit der Speculation über die Glaubenslehre befaßten; so durften sie deßhalb allerdings die positive Theologie, auf welcher die ganze Speculation ruhen muß, nicht bei Seite lassen. Auch kann man diesen Vorwurf den größten Scholastikern, namentlich dem h. Thomas und Bonaventura, keineswegs machen. Nicht nur haben sie in besondern Werken die positive Theologie mit großem Fleiße bearbeitet, sondern auch in ihren scholastischen Schriften für das richtige Verständniß, sowohl der Schrift, als auch der Tradition viel geleistet. Aber eben so wenig läßt es sich läugnen, daß später die positive Theologie mehr und mehr vernachläßigt wurde, und Melchior Canus gesteht, daß er die Klagen über die Folgen dieser Vernachläßigung nicht ohne Thränen niederschreibe [1]). Zwar mochten die Theologen, welche dieser Vorwurf trifft, die richtigen Grundsätze über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung anerkennen, und keineswegs wie Abälard

1) De loc. theol. l. 9. c. 1.

die speculative Theologie mit der Philosophie verwechseln: aber bei Behandlung der einzelnen Lehren der Theologie befaßten sie sich beinahe ausschließlich mit dem, was die Vernunft darüber sagen kann, und bedurften also noch immer der Mahnung, welche Gregor IX. an die Theologen der Pariser Universität ergehen ließ.

Wirklich sandte auch im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts der Papst Johannes XXII. ein Breve an dieselbe Universität, worin jene Mahnung sehr ernstlich wiederholt wird. Und nicht bloß von den Hirten der Kirche, sondern auch von den ausgezeichnetsten Theologen dieser Periode wird der erwähnte Mißbrauch scharf gerügt. Gerson redet von demselben bei mehr als einer Gelegenheit, und auch der h. Antonin ergießt sich darüber in bittre Klagen [1]. Wenn man aber wie dies die Cartesianer des vorigen Jahrhunderts zu thun pflegten, solche Klagen und Vorwürfe wider die Scholastik selber benutzen will: so übersieht man, daß diese eben von Männern wie Gerson und Antonin, nicht aber von denen, die jenen Tadel sich zuzogen, vertreten wird. Sind ja von diesen nicht einmal die Namen, geschweige denn die Werke auf uns gekommen. Man übersieht ferner, daß die Päpste, während sie jene Mißbräuche rügten, nichtsdestoweniger die scholastische Methode, ich will nicht sagen duldeten, sondern förderten. War es nicht eben Johannes XXII., welcher den h. Thomas von Aquin nicht nur der ganzen Christenheit als ein Muster der Heiligkeit, sondern auch allen Schulen als Führer in der h. Wissenschaft so feierlich als dringend empfahl?

17. Doch kehren wir zu unserer Frage zurück. Wir stellen nicht in Abrede, daß gar viele Theologen der Zeit, von welcher hier die Rede ist, in Fehler geriethen, und wie mit jener Vernachläßigung der ächt theologischen Beweisführung, so verhält es sich mit der nicht nur unnützen, sondern auch schädlichen Spitzfindigkeit, die man den Scholastikern vorwirft. Es ist freilich wahr, daß eine Menge von jenen Untersuchungen, die man in neuerer Zeit beseitigt hat, nicht dem Vorwitz oder der Eitelkeit, sondern einer ernsteren und tieferen Auffassung der geoffenbarten Wahrheiten ihren Ursprung verdankte; es ist ebenso wahr, daß

---

1) Summa. p. 3. tit. 5. c. 2. §. 10.

die Scholastiker, wie auch zu ihrer Zeit die hh. Väter, zur Behandlung vieler Fragen, die uns unnütz scheinen, durch ihre Gegner genöthigt wurden; es ist endlich nicht zu läugnen, daß es wenigstens ebenso verzeihlich war, bei der sorgfältigen Betrachtung der wichtigsten Wahrheiten zuweilen in Grübelei zu gerathen, als es unverzeihlich ist, wenn man in unseren Tagen in der Philosophie, wenigstens in einem Theile derselben, die Grübelei der spitzfindigsten Scholastiker überbietet, in der Theologie aber sich mit der nothdürftigsten Kenntniß der Dogmen begnügt: alles dies ist wahr, aber es soll uns doch nicht verleiten, die Klage, welche man wider die Scholastiker erhebt, für ungegründet zu erklären. Nur darin finden wir diese Klage höchst ungerecht, daß man wiederum nicht bloß die Vorwürfe, welche viele treffen, auf alle ausdehnt, sondern auch jenen eitlen Vorwitz und jene übertriebene Spitzfindigkeit als den Charakter der Scholastik darstellt. Man verschweigt, oder vielmehr man weiß nicht, daß eben diese Scholastiker, die sich oft in grübelnde Untersuchungen verlieren, nichts desto weniger auch die erhabenen Wahrheiten und tiefen Geheimnisse der Religion mit einer Gründlichkeit behandeln, die gar vielen Theologen späterer Zeit zu wünschen wäre. Die Scholastik war speculative Theologie und als solche eine Methode, in welcher der Gebrauch der Philosophie, so weit es nur immer zuläßig ist, ausgedehnt wurde: man darf sich also auch nicht wundern, daß die Unvollkommenheiten und Fehler, welche eine solche Methode veranlassen kann, sich einschlichen, und zu Zeiten bedeutender und allgemeiner wurden. Je größer und schwieriger die Aufgabe ist, die eine Wissenschaft zu lösen hat, desto geringer wird die Zahl derer sein, die es in ihr zur Meisterschaft bringen. Es wäre aber unvernünftig, wenn man ihren Werth nach dem großem Haufen jener, die sie betreiben, und nicht nach den wenigen, die in ihr als Führer und Meister gelten, beurtheilte [1]).

---

1) Vgl. Pallavicini. Storia del Conc. di Trento. lib. 7. cap. 14., wo es unter anderm heißt: La Scolastica è la più nobile e la più difficile di tutte le discipline. Molti se ne arrogano l'attitudine, pochissimi l'hanno: questi sono stabilmente ammirati, gli altri con processo di tempo chi negletto chi ignoto chi schernito.

18. Und was werden wir endlich von den Streitigkeiten, welche die theologischen Schulen untereinander führten, sagen? Daß literarische Kämpfe, wo immer die Wissenschaften mit Eifer betrieben werden, unvermeidlich, und daß sie, wofern sie mit Mäßigung geführt werden, heilsam, ja eine Bedingung der Ausbildung und des Fortschrittes sind: wird wohl niemand in Abrede stellen. Wir aber läugnen auch nicht, daß jene Ruhe, jener Anstand, jene Würde, welche man besonders von den Pflegern der heiligen Wissenschaft zu fordern berechtigt ist, von den Scholastikern, sowohl in ihren Schriften, als auch in ihren Zusammenkünften oftmals verletzt wurden; „daß wir deßhalb, wie Hermes sagt [1], auch geschärfte Befehle von Päpsten und Bischöfen vorfinden, wodurch die streitenden Partheien zur Ordnung und Ruhe angewiesen wurden," und wir bedauern mit Hermes fortfahren zu müssen, „daß zuweilen nichts destoweniger die Streitigkeiten noch fortgesetzt wurden und das nicht ohne Aergerniß der Gläubigen." Aber wir erwiedern auch mit Melchior Canus [2], daß diese Fehler offenbar aus dem Charakter einzelner Scholastiker und nicht aus der Natur der Scholastik entsprangen; und wir müssen auch hier nochmals die Klage erneuern, daß die Gegner nicht anders reden, als wenn die Zanksucht mit ihren Folgen allen Scholastikern eigen gewesen wäre. Wenn von einer philosophischen Schule die Rede ist, so denken wir zunächst an ihren Gründer und diejenigen seiner Schüler oder Nachfolger, welche in der Schule das größte Ansehen genossen, und nach ihnen glauben wir die Schule selbst beurtheilen zu müssen. Wenn man nun gewiß nicht berechtigt ist, in Betreff der scholastischen Theologie anders zu verfahren, welches sind denn jene Männer, nach denen wir ihre Eigenschaften beurtheilen müssen? Auch Brucker führt als die ausgezeichnetsten Scholastiker jene an, von denen oben die Rede war, und gerade sie sind es, über deren Leistungen und Schicksale er glaubte ausführlicher reden zu müssen, Peter der Lombarde, Alexander von Hales, Albert der Große, Thomas von Aquin, Bonaventura, Duns Scotus, Aegidius Colonna u. s. w.

---

1) Dogm. Methode. §. 23.

2) De loc. theol. l. 8. c. 1.

Was soll man nun aber sagen, wenn man die Schilderung, die er uns von der Scholastik macht, mit diesen Männern, die er selbst als die Coryphäen der Scholastik hinstellt, zusammenhält? Und welche Wahrheit behält, wenn man diesen Maßstab gebraucht, das Urtheil, das Hermes aussprach? Ist in allen diesen Männern auch nur eine Spur jener unwürdigen Streitsucht, jener gehässigen Verketzerungslust? Die tiefste Ruhe, die größte Mäßigung, Milde, mit Einfalt gepaarte Würde und Anspruchslosigkeit sind durch alle ihre Werke verbreitet; Duns Scotus allein mag hie und da eine Ausnahme machen.

Man vermißt diese Eigenschaften in manchen Scholastikern, besonders des fünfzehnten Jahrhunderts: es mag sein. Aber weßhalb will man denn zu Gunsten dieser die Entschuldigung nicht gelten lassen, die man im Munde führt, so oft von den Feinden der katholischen Wahrheit die Rede ist? Dann nämlich sollen wir uns an die Sitte jener Zeiten, die der feineren Bildung ermangelten, an die persönliche Eigenthümlichkeit der Schriftsteller erinnern, und es verzeihen, nicht nur wenn ein Calvin sowohl die katholischen Theologen, als auch die von ihm abweichenden Sektirer in einer wenn auch übrigens gebildeten Sprache auf das Bitterste anklagt und mit den verächtichsten Schimpfnamen bezeichnet, sondern sogar, wenn Luthers Mund und Feder von Verwünschungen seiner Gegner, von den pöbelhaftesten Gemeinheiten und selbst von Unflath übersprudeln? Eine solche Ungerechtigkeit kann uns in Brucker, einem bitteren Feinde unserer Kirche, nicht befremden, aber weßhalb wiederholen Katholiken fast möchte ich sagen gedankenlos die einseitigen Urtheile ihrer Gegner?

Brucker gefällt sich darin, Berichte über ärgerliche Szenen mitzutheilen, um zu beweisen, daß es unter den streitenden Theologen von Worten zu Raufereien gekommen sei. Wir dürften auch hier wegen der noch roheren Sitten eine minder harte Beurtheilung solcher Aergernisse fordern; und ferner aufmerksam machen, daß diese einzelnen Vorfälle, eben weil sie auffallend und nicht gewöhnlich waren, von den Geschichtschreibern der Nachwelt überliefert worden; aber es ist hier vielmehr ein ganz anderer Umstand hervorzuheben. Jene ärgerlichen Auftritte nämlich wurden von den Nominalisten der Partei Ockams veranlaßt. Diese

Partei war aber, wie wir schon gesehen haben, und Brucker selber bezeugt, zugleich eine politische Partei. Sie stritt für die weltlichen Machthaber wider das Oberhaupt der Kirche, für die unrechtmäßigen wider die rechtmäßigen Päpste; und dieser Streit hatte bereits die Fackel der Zwietracht in alle Klassen der menschlichen Gesellschaft geworfen; was Wunder also, daß es im Kampfe mit solchen Theologen in solcher Zeit zu leidenschaftlichen Ausbrüchen kam? — Indessen auch hievon abgesehen hat man Unrecht, wenn man von den Nominalisten ebenso, wie von den andern katholischen Schulen, den Thomisten und Scotisten redet, doch dies führt uns auf eine Anklage, über welche wir in einem besondern Abschnitte reden müssen.

III.

Ueber die Bedeutung der scholastischen Streitigkeiten.

19. Günther stellt die Behauptung auf, daß man auch in der Vorzeit über die wichtigsten Fragen der Philosophie und Theologie entgegengesetzte Meinungen vertheidigt habe, und er kann nur dazu lächeln, „wenn die fromme Ignoranz herzbrechende Vorträge hält über den tiefen Frieden und die hohe Eintracht in der Wissenschaft jener guten alten Zeit. Ja wohl!" fährt er fort, „nicht bloß das Herz, der Kopf möchte bersten, wenn man in dem Streite des Realismus und Nominalismus nichts als Klopffechtereien und Splitterichtereien der Schulen erblickt[1])." Und nun erinnert er daran, daß schon Anselmus in der Lehre Roscellins, des Urhebers des Nominalismus, Tritheismus gefunden; daß die pantheistischen Ansichten, die der heil. Bernhard in Abälards Lehre bestritt, nur dem realistischen Boden entsprossen sein konnten; daß dagegen Albert der Große und Thomas von Aquin in Almarich und Dinant einen Pantheismus bekämpften, der auf der aristotelischen und insofern nominalistischen Grundlage erbaut war. Günther findet hierin die Keime

1) Eur. und Her. S. 330.

eben jenes Kampfes, der in der Gegenwart ein Kampf über Leben und Tod — über Sein und Nichtsein des Christenthums geworden. — Freilich: aber er übersieht, daß Roscellin und Abälard, Almarich und Dinant nicht bloß von den hh. Lehrern, die gegen sie stritten, sondern von sämmtlichen katholischen Theologen als Irrlehrer angesehen, und als solche auch von kirchlichen Synoden verurtheilt wurden. Nun hat aber doch wohl niemand je behauptet, daß die theologischen Schulen der Vorzeit, namentlich vom elften bis in's dreizehnte Jahrhundert keine Irrlehrer zu bekämpfen gehabt, oder daß sie auch mit diesen über keine wesentlichen Punkte hätten streiten müssen.

20. Wohl wahr: aber Günther behauptet, daß die erwähnten Irrthümer, theils aus dem platonischen Realismus, theils aus dem aristotelischen Nominalismus entsprungen seien; über diese aber stritten die Scholastiker auch unter sich. — Allerdings; aber deßhalb glauben wir, was von dem Vorzug der Eintracht unter den Theologen der Vorzeit gesagt wurde, nichts destoweniger festhalten zu können. Wir werden später von der Streitfrage über Realismus und Nominalismus ausführlich reden, und dürfen hoffen, daß unsere Leser sich von der Wahrheit dessen, was wir hier nur in kurzen Sätzen aussprechen, überzeugen werden. Wie ehemals die Schüler Aristoteles zwischen der Ideenlehre Plato's und jener Zeno's, so suchten die Theologen des Mittelalters, zwischen dem Nominalismus Roscellins und dem Realismus Gilberts von Porrée die rechte Mitte zu halten, und bis zu Anfang des 14. Jahrhunderts hingen sie mit großer Uebereinstimmung der Lehre Alberts des Großen und der des h. Thomas an. Jedoch einige Theologen der scotistischen Schule glaubten, daß man durch dieselbe sich von dem nominalistischen Irrthum nicht weit genug entferne, und leiteten aus gewissen Sätzen ihres Meisters eine Theorie ab, welche man später Formalismus nannte. Kaum war jedoch diese neue Lehre an's Licht getreten, als sich auch schon Ockam gegen sie mit Ungestüm erhob, und ihr seinen Nominalismus entgegensetzte. Man hat über das Verhältniß dieser Theorien zu einander sehr unrichtige Meinungen in Umlauf gesetzt. Eine der gewöhnlichsten ist diese: der h. Thomas habe die platonische Ansicht mit der aristotelischen einigermaßen ver-

schmolzen; Scotus aber die aristotelische Lehre nicht nur strenge festgehalten, sondern auch auf eine mehr idealistische Weise ausgelegt, und so dem Wiederaufleben des Nominalismus in Ockam's Schule vorgearbeitet. Das heißt aber die Sache ganz und gar verkehren. Wohl hat der h. Thomas über das vorweltliche Sein der Ideen eine Lehre, durch welche, wie er sagt, Augustin Plato's Theorie verbesserte, aufgenommen; aber diese konnte mit seinem Aristotelismus sehr wohl bestehen. Gerade Scotus aber oder vielmehr einige seiner Schüler entfernten sich von Aristoteles, dem Grundgedanken Plato's, den alle andern Theologen bekämpften, sich nähernd. Man kann also auch nur insofern sagen, daß der scotistische Formalismus den ockamischen Nominalismus veranlaßt habe, als das eine Aeußerste das andere hervorzurufen pflegt.

Wie über die Beschaffenheit, so hat man auch über die Aufnahme und Vertretung, welche diese verschiedenen Theorien unter den Theologen gefunden, Meinungen verbreitet, die mit aller Geschichte in grellem Widerspruche stehen. Es soll bald die eine bald die andere jener drei Lehren vorgeherrscht, zuletzt aber der Nominalismus den Sieg davon getragen, und den Untergang der Scholastik herbeigeführt haben. Wie ganz anders aber reden die Thatsachen! Jeder, der nur die Werke der berühmtesten Scholastiker aufschlagen will, kann sich davon überzeugen. Der Realismus des h. Thomas, der übrigens keine neue Lehre war, sondern sich wie im h. Anselm und Augustin, so in den griechischen Vätern ohne alle Schwierigkeit nachweisen läßt, war in allen Jahrhunderten die durchaus vorherrschende, und wie in den ersten Zeiten der Scholastik die einzige, so in den letzten fast wieder die ganz allgemeine Lehre der katholischen Theologen und Philosophen. Zu ihr bekannte sich nicht nur die eigentlich thomistische Schule, d. i. der ganze Dominikaner-Orden, die Augustinianer, und später die Gesellschaft Jesu nebst den Carmelitanern; sondern auch die berühmtesten Scholastiker, die theils andern geistlichen Orden, theils dem Weltklerus angehörten. Ockam und die es mit ihm hielten, gehörten bekanntlich dem Franziskaner-Orden an; außerhalb dieses Ordens aber fand auch der Formalismus, so viel ich weiß, keine, und selbst innerhalb desselben nicht viele Vertreter. So

stand also der sehr großen Mehrheit der Theologen, die dem h. Thomas folgten, die eine scotistische Schule gegenüber, und diese war wiederum in zwei extreme Meinungen getheilt.

Der Streit mit den Nominalisten wurde zwar eine Zeitlang aus den oben erwähnten Ursachen mit großer Heftigkeit geführt, und auch als der Friede der Kirche wieder hergestellt war, unter den Gelehrten noch fortgesetzt. Aber von der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts an beschäftigen sich die Scholastiker immer weniger mit demselben: sie betrachten ihn als einen Irrthum, dem längst das Urtheil gesprochen, als eine Theorie, deren Nichtigkeit ohne Schwierigkeit erkannt werde, und über deren eigentlichen Sinn ihre Vertheidiger selbst sich kaum möchten Rechenschaft gegeben haben. Das also wäre der Sieg, den der Nominalismus davon getragen!

Mit mehr Ernst und Ausführlichkeit wurde dagegen auch noch in den letzten Jahrhunderten die Lehre, welche man Duns Scotus zuschreibt, besprochen; dies jedoch nicht deßhalb, weil sie noch zahlreiche Anhänger gehabt hätte, sondern weil sie zu tieferen Erörterungen und namentlich zur Entwicklung und Widerlegung der Lehre Plato's Gelegenheit bot. Auch sie ist unter den Scholastikern niemals sehr verbreitet, geschweige denn vorherrschend gewesen; aber doch fand sie seit ihrem Entstehen bis in die letzten Zeiten der Scholastik unter durchaus kirchlich gesinnten Theologen ihre Vertheidiger. Der Streit, welcher über sie geführt wurde, kann also auch mit Recht den Controversen, die unter den katholischen Schulen Statt fanden, beigezählt und muß wie diese beurtheilt werden. Solche Controversen entstehen meistens dadurch, daß die verschiedenen Schulen in der Verwerfung zweier sich entgegengesetzter Irrthümer übereinstimmen: aber über Ansichten, die in der Mitte liegen, sich nicht verständigen können. Plato's Realismus und Roscellins und Ockams Nominalismus wurden, sowohl von den Schulen, die dem h. Thomas folgten, als von den Scotisten als philosophische Irrlehre betrachtet: aber jene glaubten, daß die scotistische Lehre von Plato's Irrthum nicht frei sei, und diese behaupteten, daß man in der Lehre des h. Thomas sich nicht weit genug vom Nominalismus entferne.

21. Es sei uns gestattet, mit diesem philosophischen Kampf einen rein theologischen, auf den Brucker oft zu reden kommt, zu vergleichen. Ohne Zweifel war schon im Mittelalter nicht bloß der Pelagianismus, sondern auch eine Gnadenlehre, wie die calvinistische, in welcher die menschliche Freiheit zu Grund geht, als irrthümlich anerkannt. Nun fürchtete die Schule des h. Thomas, daß in Scotus Theorie von der Gnade den Pelagianern bedenkliche Zugeständnisse gemacht; die Scotisten aber besorgten hinwiederum, daß in der Schule des h. Thomas der Freiheit des menschlichen Willens zu nahe getreten werde. Von viel größerer Bedeutung wurde der Streit über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit, als Molina die Schwierigkeiten, die hier die Glaubenslehre darbietet, durch die besondere Weise, in welcher Gott die freien Handlungen der Geschöpfe vorhersehe, lösen wollte. Die Thomisten glaubten in seiner Theorie Semipelagianismus zu finden, und stellten ihm das System von der physischen Vorherbestimmung entgegen, in welchem aber ihrerseits jene, die Molina's Lehre den Vorzug gaben, keine Sicherheit vor dem Calvinismus sahen.

Wir sind nun nicht bloß weit entfernt, in dem oben erwähnten Streite der Realisten und Nominalisten, wie Günther dies von der frommen Ignoranz voraussetzt, nichts als Klopffechtereien und Splitterrichtereien der Schulen zu erblicken; sondern räumen auch durchaus nicht ein, daß es sich in den Schulcontroversen überhaupt um Nebensachen und Kleinigkeiten gehandelt habe. Vielmehr würden wir es den theologischen Schulen nicht verzeihen, wenn sie mit so großer Anstrengung und Ausdauer um geringfügige Dinge gestritten hätten. Aber dies sagen wir: man ist deßhalb nicht berechtigt, solche Controversen mit dem Kampfe, den die katholische Wissenschaft gegen die ungläubige führt, zu vergleichen, oder sie gar für einen und denselben Streit zu erklären. Freilich insofern die Scotisten in jener ihrer Lehre von den Ideen irrten, irrten sie dadurch, daß sie etwas von dem Irrthum der Platoniker in ihre Theorie aufgenommen hatten; wie auch der h. Thomas, wofern der Irrthum auf seiner Seite gewesen wäre, beschuldigt werden müßte, sich vom Nominalismus nicht fern genug gehalten zu haben. Dasselbe gilt vom Streite über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit. Wurde Molina mit Recht ange-

klagt, so war seine Lehre vom Gifte des Pelagianismus nicht frei; irrten aber seine Gegner, so hatten diese sich durch calvinistische Ideen verleiten lassen. Aber das ist der große Unterschied, daß die streitenden Partheien durch die Anerkennung der katholischen Wahrheit, so weit sie ausgesprochen oder klar und bestimmt erkannt war, unter sich vereinigt waren. Die Thomisten verwarfen den Calvinismus ebenso entschieden, als Molina den Pelagianismus; wie auch die Scotisten mit dem h. Thomas Plato's Realismus, und die Thomisten mit Scotus Schülern den Nominalismus verwarfen. Und darin bestand ihre Eintracht.

22. Man kann uns hier nicht entgegnen, daß auf solche Weise auch in unserm Zeitalter die streitenden Parteien einig seien. Denn diese Einigkeit ist so ausgedehnt oder so beschränkt als die Anerkennung der katholischen Wahrheit, durch die sie besteht. Nun war aber im Mittelalter die katholische Wahrheit ihrem ganzen Umfange nach fast auf allen Hochschulen Europa's anerkannt, und sie war nicht bloß in der Theologie, sondern auch in allen natürlichen Wissenschaften der leitende Faden im Labyrinthe menschlicher Meinungen: während heutzutage, wenn wir zu den Protestanten Deutschlands und Englands die Rationalisten aller Völker rechnen, die Anzahl der Gelehrten, welche den katholischen Glauben zur Richtschnur ihres Denkens nehmen, verhältnißmäßig sehr gering zu nennen ist. Dazu kommt, daß in unsern Tagen auch die katholischen Gelehrten nicht etwa bloß über fern liegende Folgerungen aus den Glaubenslehren, sondern über diese selbst, und nicht bloß über die speculative Verständigung, sondern auch über das dogmatische Verständniß derselben in den allerwichtigsten Punkten streiten. Oder findet man etwa unter den katholischen Schulen des Mittelalters Controversen über das Dogma, wie wir sie in unsern Tagen eben mit Günther, Hermes und Hirscher führen müssen? — Dazu kommt, daß ehemals auch in der Philosophie gar viele Sätze als unzweifelhafte Wahrheiten angenommen waren, und die streitenden Parteien an ihnen Haltpunkte hatten. Ist ja eben dies der so oft wiederholte Vorwurf, daß alle großen Scholastiker statt eigne Systeme zu schaffen, sich unter der Fahne des Peripateticismus zusammen geschaart. Dahingegen hat Europa seit zwei hundert Jahren eine ganze Menge

philosophischer Systeme aufkommen sehen; die sich in allen wichtigen Fragen schnurstracks entgegengestellt sind, und daher in der Gelehrtenrepublik eine noch immer fortdauernde Verwirrung und einen wahrhaft betäubenden Tumult hervorgebracht haben. Wie will man doch die Kämpfe, welche Baco und Cartesius, Spinoza, Leibnitz, Locke, Malebranche, Hume und Kant, Fichte, Schelling, Hegel und ihre Nachsprößlinge in und außer Deutschland veranlaßt haben, dem Umfange und der Bedeutung nach mit den Controversen der Scholastiker vergleichen? Und ist es nicht endlich seit dem Ausgange des vorigen Jahrhunderts dahin gekommen, daß auch die katholischen Schulen in den ersten und höchsten Fragen der Philosophie sich gegenseitig des Irrthums zeihen, und obwohl sie denselben Glauben bekennen, kaum in irgend einem Punkte dasselbe Wissen gelten lassen? So sei es uns denn immerhin erlaubt, einer solchen Zerrissenheit gegenüber „den Frieden und die Eintracht der alten Zeit", wenn jener auch nicht so „tief", und diese nicht so „hoch" war, als manche fromme Eiferer sie schildern, zurück zu wünschen.

23. Doch ehe wir diesen Abschnitt schließen, müssen wir noch einiges auf die Bemerkungen, die Günther über eine Controverse insbesondere macht, erwiedern. Um zu beweisen, daß man auch im Innern der Theologie über wichtige Lehrpunkte gestritten, zeigt er nicht auf jenen Streit über die Gnade und Freiheit, sondern auf die verschiedenen Ansichten über die Erlösung hin. Duns Scotus habe in der Theorie, welche Anselmus aufstellte und Thomas von Aquin ausbildete, nicht bloß Nebensachen, sondern den Grundgedanken angegriffen; indem er die satisfactio vicaria, die Anselm unter den Begriff einer Vernunftnothwendigkeit gestellt, nur dann habe haltbar finden wollen, wenn sie als eine willkürlich gesetzte gedacht werde. — Er findet sodann in Abälard einen Vorläufer des Schotten, und schließt, daß man wahrlich „den Unterschied in der symbolischen Bedeutung der abälardisch-scotischen und der vor- wie nachkantischen Christologie nicht als einen himmelweiten bestimmen könne".

Es mag sein, daß Abälard, der Rationalist des Mittelalters, über die Erlösung nicht viel Besseres gelehrt habe, als die Sozinianer und Rationalisten unserer Tage: aber in großem Irrthum

ist Günther befangen, wenn er zwischen Abälards und Scotus Theorien irgend eine, geschweige denn eine so nahe Verwandschaft finden will. Abälard läugnete, was in der christlichen Lehre von der Erlösung wesentlich ist, die stellvertretende Genugthuung, daß nämlich Christus, der Herr, die Strafen unserer Sünden nicht anders, als wenn Er der Schuldige wäre, auf sich genommen, und statt unser geduldet habe; und behauptete dagegen mit den Pelagianern, daß Christus uns nur durch das Licht seiner Lehre und die Kraft seines Beispiels erlöst habe. Worin aber entfernte sich Scotus von den übrigen Theologen? Der h. Anselm scheint allerdings zu lehren, daß wir nicht anders als vermittelst einer vollkommnen Genugthuung für unsere Sünden erlöst, und daß eine solche Genugthuung nur von dem Gottmenschen geleistet werden konnte. Aber was den ersten dieser beiden Punkte betrifft, so wich darin nicht erst Scotus, sondern vor ihm Alexander von Hales, der h. Bonaventura, der h. Thomas und andere vom h. Anselmus ab. Es lehren diese, wie alle spätern Scholastiker, daß Gott auch auf andere Weise uns erlösen, und die Sünden ohne vollkommne, ja ohne alle Genugthuung vergeben konnte. Aber in der Voraussetzung, daß Gott, um seine Gerechtigkeit zu offenbaren, eine vollkommne Genugthuung forderte, habe diese nur vom Gottmenschen geleistet werden können; und manche, namentlich der h. Bonaventura, sind der Meinung, daß auch der h. Anselm nichts anders habe sagen wollen. Sie lehrten aber ferner, daß das Leiden des Gottmenschen jene erlösende Kraft aus sich selber gehabt, d. h. wegen seines innern Werthes und Verdienstes eine überschwengliche Genugthuung für alle Sünden der Menschheit enthalten habe. Hier also entfernte sich Scotus von ihnen. Er meinte, wie Gott die Sünden habe ohne entsprechende und ohne alle Genugthuung vergeben können; so sei auch keine Genugthuung, selbst jene nicht, die von seinem Sohne geleistet wurde, durch ihren innern Werth, sondern diejenige eine volle und hinreichende, welche Gott mit freiem Rathschlusse bestimme. Diese Ansicht hängt mit jener zusammen, die Scotus über das Wesen der Schuld und Strafe aufstellte; doch ist hier nicht der Ort, darauf näher einzugehen. So viel ist klar, daß die Lehre des Glaubens, die Abälard läugnete, in Scotus Theorie unangetastet bleibt. Denn auch in dieser ist

es vollkommen wahr, daß Christus die Strafen, welche wir verdient, statt unser geduldet und so unsere Schuld vor der Gerechtigkeit Gottes durch Stellvertretung getilgt habe. Es ist also zwischen Scotus und Abälard, und folglich auch zwischen Scotus und unsern Rationalisten ein so großer Unterschied als zwischen Katholicismus und Pelagianismus, zwischen Christenthum und Unglauben.

Aus dem Gesagten ergibt sich ferner, daß zwar Scotus in der Erklärung des Erlösungswerkes vom freien Willen Gottes mehr als die übrigen Theologen abhängen ließ; daß aber jene Vernunftnothwendigkeit, die Günther vor Augen hat, von allen Scholastikern geläugnet, und daß es sogar zweifelhaft ist, ob auch nur Anselm sie gelehrt habe. Noch mehr. Man will heutzutage durch Vernunftnothwendigkeit der Erlösung nicht bloß sagen, daß unsere Erlösung, wenn sie statt haben sollte, nur durch das Leiden des Gottmenschen geschehen konnte, und also die Menschwerdung des Sohnes Gottes erheischte; sondern auch, daß die Erlösung statt finden, daß Gott, um seiner Heiligkeit nicht zu fehlen, des gefallenen Menschen sich erbarmen mußte. Eine solche Vernunftnothwendigkeit der Erlösung wird aber auch vom h. Anselm ganz gewiß nicht gelehrt, und von sämmtlichen Theologen unserer Kirche als ein Irrthum verworfen. Würde also die Glaubenslehre dadurch gefährdet, daß man den Grund der Erlösung in einem freien Entschluß des göttlichen Willens und nicht in einer diesem vorhergehenden Nothwendigkeit sucht; so wäre nicht Scotus allein, sondern die ganze Scholastik anzuklagen.

Weßhalb aber meint Günther, daß man Abälards Irrthum sich nähere, wenn man jene Nothwendigkeit nicht anerkenne? Wohl nur deßhalb, weil er dafür hält, wenn man einmal behaupte, das Leiden des Gottmenschen sei zur Tilgung unserer Schuld nicht nothwendig gewesen; so könne man leicht verführt werden anzunehmen, der Erlöser habe auch wirklich nicht für unsere Sünden, sondern aus irgend einem andern Grund und namentlich, um uns ein Beispiel zu geben, gelitten. — Aber man kann zu solcher Annahme erstlich nur dann verleitet werden, wenn man meint, daß wir aus der göttlichen Offenbarung nur die Thatsache wissen, über den Grund aber durch die Speculation belehrt werden. Oder

sagt uns die Offenbarung nicht auf das Bestimmteste, daß Christus für unsere Sünden gestorben und statt unser sich als Sühnopfer hingegeben hat? Man kann ferner zu jenem Irrthum nur durch jene Speculation verleitet werden, welche des Wirklichen nur dann meint vollkommen gewiß zu werden, wenn sie dasselbe als nothwendig erkennt, und obendrein unter dieser Nothwendigkeit nicht jene versteht, welche den freien Anordnungen Gottes folgt, sondern als in dem Wesen Gottes gegründet denselben vorhergeht. Unsere Leser sehen, wie die Anklage, die Günther gegen die Scholastiker erhebt, mit den höchsten Prinzipien seiner Philosophie zusammenhängt, und werden nicht erwarten, daß wir hier uns mit diesen ausführlicher beschäftigen. Nur dies müssen wir zu Erläuterung unseres letzten Satzes beifügen, daß auch nach der Theologen Lehre die Genugthuung durch den Gottmenschen nothwendig war; aber nur in Folge der Weltordnung, die Gott mit freiem Entschlusse bestimmt hatte. Wollte Gott sich des Menschen erbarmen, so konnte er es in der gegenwärtigen Weltordnung nur in Folge einer vollkommnen Genugthuung; diese aber konnte, wie wenigstens alle Nicht-Scotisten lehren, nur durch den Gottmenschen geleistet werden. Die gegenwärtige Weltordnung ist nämlich eine solche, in welcher das Böse nach seinem ganzen Verdienste bestraft, und Verzeihung desselben nur unter der Bedingung einer Sühne gewährt wird. Daß die bestehende Weltordnung eine solche sei, lehrt die ganze Offenbarung; die Vernunft aber lehrt nicht, daß es keine andere geben konnte. Wohl sieht sie ein, daß die gegenwärtige weise und heilig ist; aber sie hat keine Gründe zu behaupten, daß es unweise und unheilig, folglich ein Widerspruch mit Gottes Wesen sein würde, wenn Gott den gefallenen Menschen die Gnade der Buße und Besserung ohne eine Sühne seiner Gerechtigkeit hätte geben, oder alle seine Geschöpfe, wie die Engel in der Sünde, die sie begangen, lassen wollen.

Viertes Hauptstück.

Scholastik und Mystik.

Wenn von den theologischen Streitigkeiten der Vorzeit die Rede ist, pflegen neuere Schriftsteller auch von einem Kampfe zwischen den Scholastikern und Mystikern zu sprechen, und zwar reden manche davon nicht anders, als wenn die Scholastik und Mystik sich wie zwei große Schulen, in denen man verschiedene Lehren und Meinungen verfochten, gegenüber gestanden wären. Wir läugnen nun allerdings nicht, daß die Mystik zur Scholastik einen Gegensatz bildet, wohl aber, daß es je einen eigentlichen Kampf zwischen Scholastikern und Mystikern gegeben habe, und noch mehr, daß dies ein Kampf über theologische Grundsätze oder Lehren gewesen sei. —

I.

Verhältniß der Mystik zur Scholastik.

24. Das Wort Mystik wird zuweilen, besonders von älteren Theologen in weiterer Bedeutung genommen, so daß man darunter die Lehre von der christlichen Tugend und Vollkommenheit, vom Gebete und dem Umgange mit Gott überhaupt versteht. Sie würde dann die Ascetik in sich schließen; aber in engerer und eigentlicher Bedeutung ist sie von dieser verschieden. Die Ascese beschäftigt sich mit jener Heiligkeit des Lebens, deren sich alle Christen befleißen müssen; handelt von den einzelnen Tugenden und der Weise sie zu üben, von den Versuchungen und den Mitteln, sie zu überwinden, vom Gebete und jener Betrachtung der Lehren des Heiles, die jedem von uns ebenso heilsam als möglich ist. Der Gegenstand der eigentlichen Mystik aber ist eine geheimnißvolle Vereinigung mit Gott, zu der nicht alle berufen sind, und die darin besteht, daß die Seele durch außerordentliche Wirkun-

gen der Gnade zu einer höheren Beschauung der himmlischen Dinge und vorzüglich Gottes selber erhoben wird, und vermittelst derselben jene übernatürliche Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes, welche die heiligmachende Gnade den Gerechten verleiht, nicht mehr bloß durch den Glauben erfaßt, sondern auch durch Erfahrung kennen lernt [1]). Es handelt also die Mystik sowohl von den ungewöhnlichen Prüfungen, denen Gott die auserwählten Seelen unterwirft, als auch von den Stufen der Beschauung, auf welchen er sie, wenn sie die Prüfung bestehen, zu sich empor geleitet; und zwar ist sie bald mehr eine praktische Anleitung über die Weise, wie sich die Seele sowohl in den Prüfungen als bei den Gnadenerweisungen benehmen soll, bald aber bemüht sie sich, die Erfahrungen, welche auf dem Wege der Beschauung gewonnen werden, zu erklären, und dadurch über Gott und die göttlichen Dinge höhere Aufschlüsse zu geben.

Hieraus erkennt man nun ohne Schwierigkeit das wahre Verhältniß der Mystik zur scholastischen Theologie. Insofern sie nämlich eine Anleitung zu jenem geheimnißvollen Umgang mit Gott enthielt, war sie wie die Ascese ein Zweig der praktischen Theologie; insofern sie aber auch eine Lehre von Gott und den himmlischen Dingen enthielt, war sie von der Scholastik durch den Weg, auf welchem sie zur Erkenntniß dieser Lehre kam, verschieden. Die Scholastik gewann die Aufschlüsse, die sie gab, indem sie die auf übernatürlichem Wege erkannte Glaubenslehre mit der natürlichen Erkenntnißkraft, der Vernunft betrachtete; die Mystik aber lehrte was die Seele über eben jene Glaubenslehre vermöge der nicht nur übernatürlichen, sondern auch außerordentlichen Beschauung erkenne. — Und wenn wir nun zugleich auf den Zweck sehen, den die scholastische und mystische Theologie verfolgten, so wollte jene vorzüglich den Glauben wider den Unglauben und den Irrthum vertheidigen, diese aber die gläubige Seele in die verborgenen Tiefen des Glaubens einführen.

Richtiger als manche andere hat daher Rixner das Verhältniß der Mystik zur Scholastik angegeben, indem er sagt: „Die Mystik als innere geheime Heiligungs-Lehre und theoretisch-prak-

---

1) Vgl. oben Bd. 2. S. 123.

tische Anleitung zur Vereinigung mit Gott, bildete mit der Scholastik den Gegensatz wie Inneres zum Aeußeren; und jene verhielt sich zu dieser, wie das Ruhen in Gott zu dem Streiten für die Ausbreitung seines Reiches. Denn während die kühnen, kampflustigen Scholastiker es für ihre Schuldigkeit hielten, durch die Waffen der Vernunft den Glauben der allgemeinen christlichen Kirche gegen den Unglauben und Irrglauben, wo möglich auf der ganzen Erde siegen zu machen; waren die Mystiker einzig und allein oder doch vorzüglich mit der eignen Heiligung in der Stille des beschaulichen Lebens beschäftigt, und suchten auch Andere zu dieser seligen Ruhe in Gott durch Beispiele und die Mittheilung ihrer eignen begeisternden Gefühle zu gewinnen [1])."

II.

Vom vermeintlichen Kampf zwischen der Scholastik und Mystik.

25. Das Verhältniß der mystischen Theologie zur scholastischen ist allerdings ein Gegensatz, aber deßhalb kein feindlicher Gegensatz, und ist auch als solcher weder von den Mystikern noch von den Scholastikern betrachtet werden. Zwar reden Gerson und Andere oft von dem Nutzen und den Vorzügen der Mystik und warnen diejenigen, welche sich den theologischen Studien widmeten, nicht zu wähnen, daß sie für ihre eigne Seele das Beste und Höchste gewonnen hätten, wenn sie in der Scholastik wohl bewandert seien. Umgekehrt aber mögen auch die Scholastiker vor den Gefahren der Mystik warnen, und die Dienste, welche die strenge Wissenschaft dem Reiche Gottes leiste, hervorheben. Aber wo finden wir doch jenen Kampf, in welchem, wie Brucker erzählt, die Mystiker und Scholastiker sich nicht nur gescholten, mit Anathemen und dem Vorwurf der Ketzerei erschreckt, sondern sogar gegenseitig verwünscht und verflucht hätten [2])? Brucker meint,

1) Gesch. der Philos. Bd. 2. §. 79.

2) Theologia mystica cum sterilitatem a scholasticis ubique proditam exosa internam mentis emendationem et reductionem ad fontem suum, Deum, ur-

daß man dies aus einem Beispiel hinreichend erkennen könne. Und welches ist dies eine Beispiel? Der Streit des h. Bernhard gegen Abälard und Gilbert von Porrée.

Was hat doch der h. Abt von Clairvaux nicht alles leiden müssen, und welch bittrem Tadel ist er nicht fortwährend ausgesetzt, weil er Abälard bekämpft? Freilich die Rationalisten jeder Art können es ihm nicht verzeihen, daß er schon damals mit so großer Kraft den Satz bestritt: Man müsse nichts glauben, was die Vernunft nicht beweisen könne. Es war dies das Axiom Abälards und die Quelle aller seiner Irrthümer. Nun ist es freilich wahr, daß der h. Lehrer wider den unrechtmäßigen Gebrauch der Vernunft in der Glaubenslehre eifernd, auch manches sagt, was man nicht bloß auf jenen Irrthum Abälards, sondern auch auf die Methode der Scholastiker beziehen könnte. Denn er beklagt sich sehr bitter über die zu große Hochschätzung der Philosophie, über den Eifer, mit welchem man sie zum Nachtheile des Glaubens betreibe, und besonders über die Verwegenheit, womit man die höchsten Geheimnisse des Glaubens in die Formen der Dialektik zwänge, und nicht anders als gehörten sie in das Gebiet der natürlichen Erkenntnisse, mit aller Freiheit behandele. Aber wie wir schon bemerkt haben, in jener Zeit, wo die philosophischen Studien nicht ohne den Einfluß der ungläubigen Sarazenen, wieder anfingen mit großem Eifer betrieben zu werden, gab es, namentlich auf den Schulen Frankreichs, mancherlei Mißbräuche, und nicht wenige Lehrer der Philosophie und Theologie, welche, wenn sie auch nicht in Abälards Häresie verfielen, deßhalb doch nicht tadellos waren. Wissen wir ja, daß die Scholastik nicht bloß zur Bekämpfung des Unglaubens, sondern auch deßhalb eingeführt wurde, um durch den rechtmäßigen Gebrauch der Vernunft in der Theologie dem unrechtmäßigen zu steuern. Möge man immerhin alle jene Theologen, welche von den philosophischen Wissenschaften vielen Gebrauch machten, als Vorgänger der Scholastik ansehen,

---

geret, melius sapuisse sibi visa est. Hinc contentiones, iurgia, anathemata, haereticae labis obiectio et quae alia fuerunt, riducularum litium terriculamenta, quibus ad execrationes et diras usque utraque pars digladiata est. Tom. III. l. c. sect. 2. §. 1.

und unter diesen sogar Abälard selber rechnen; es kann aber niemand läugnen, daß die eigentliche Scholastik jene ist, die durch Peter den Lombarden eingeführt und durch Alexander von Hales ausgebildet wurde. Wo und wie aber haben Bernhard oder andere Mystiker diese Scholastik bekämpft?

Der h. Bernhard war ein Zeitgenosse Peters des Lombarden, und etwa fünfzehn Jahre vor seinem Tode begann dieser die Theologie in jener Weise zu lehren. Entweder also war zu Lebzeiten des h. Bernhard die Methode Peter's noch nicht verbreitet, und dann konnte der Heilige dieselbe d. h. die wahre Scholastik, die noch gar nicht existirte, nicht bekämpfen; oder Peter's Werke und Ruf waren schon zum h. Bernhard gelangt, und dann muß dieser in ihnen nicht jene Speculation gefunden haben, die er in andern so sehr mißbilligte. Wir sind aber befugt, das letztere anzunehmen. Denn zugleich mit Peter lebte und lehrte zu Paris Richard vom h. Victor, Schüler und Nachfolger Hugo's vom h. Victor, welcher letztere im Jahre 1140 verschied. Hugo sowohl als Victor haben uns unter ihren Werken mehrere Tractate hinterlassen, in welchen sie einzelne Theile der Theologie ganz in der Weise Peters des Lombarden behandeln, und sie waren zu jeder Zeit unter den Scholastikern von solchem Ansehen, daß man nur aus den triftigsten und klarsten Gründen von ihrer Lehre abzuweichen wagte. Wir dürfen also diese beiden Männer wohl mit mehr Recht den Scholastikern beizählen, als Brucker den Abälard, wider den alle Scholastiker und namentlich Peter der Lombarde ebenso wohl als der h. Bernhard kämpften. Dieser letzte aber führte mit Hugo und mit Richard einen sehr vertrauten Briefwechsel, und redet auch bei anderer Gelegenheit von ihnen mit der größten Hochachtung: es ist also nicht wahrscheinlich, daß er die Methode Peters nicht gekannt, und gewiß, daß er sie nicht mißbilligte. Denn sie war dieselbe, die Hugo und Richard befolgten.

Nichts destoweniger nennt Brucker unter den Scholastikern, die Bernhard und seine Anhänger mit schweren Hasse verfolgt hätten, außer Abälard nicht nur Gilbert von Porrée, sondern auch Peter den Lombarden. Aber wie kommt er dazu? er verweist auf den Gallicaner Launoi, der über den Streit des Abts Joachim und des Priors Walter gegen Peter den Lombarden be-

richte[1]). Nicht genug also, daß der h. Bernhard auch wider Gilbert soll als Mystiker in die Schranken getreten sein; es wird uns sogar erzählt, daß der Abt Joachim als Anhänger des heil. Bernhard gegen den Lombarden geeifert, und die verschrobenen Ansichten, welche er der Lehre desselben über das Geheimniß der Dreifaltigkeit entgegensetzte, aus der Mystik geschöpft habe. Solches verdient nun unter Theologen keine Antwort. Wenn aber Brucker in den theologischen Fragen so unbewandert war, so hätte er doch aus der Geschichte wissen müssen, daß wie Abälard und Gilbert nicht bloß im h. Bernhard, dem Mystiker, sondern in allen Scholastikern, eben so der Abt Joachim nicht nur in Peter dem Lombarden, sondern auch in allen Mystikern aus dem Grunde Gegner fand, weil in allen diesen Streitigkeiten sich nicht Scholastik und Mystik, sondern die katholische Wahrheit und der Irrglaube bekämpften. Es wird uns eben daher auch erklärlich, weßhalb Brucker in diese seine Erzählung die bittre Klage einflicht, daß jedoch all dieser Streit nichts gebessert noch geändert habe. Nach wie vor habe man die einmal angenommenen Irrthümer (nämlich die katholischen Glaubenslehren) festgehalten, und das Ansehen der kirchlichen Hierarchie sei noch immer unerschütterlich dargestanden.

26. Wenn Brucker es ferner als eine auffallende Erscheinung hervorhebt, daß bei diesem heftigen Kampfe der Mystiker gegen die Scholastiker, dennoch hie und da ein Scholastiker sich zugleich der Mystik beflissen habe: so haben ihm auch dieses gar manche neuere Schriftsteller gelehrig nachgesprochen. Die Einen bemerken als eine Seltenheit, daß der h. Bonaventura den Versuch gemacht habe, die Mystik mit der Scholastik zu verbinden; Andere, welche wenigstens wissen, daß der h. Bonaventura mit jenem seinen Versuche nicht vereinzelt dasteht, versichern, Gerson

---

1) Mystici captata occasione vehementiam affectus contra Scholasticos prodere non sunt veriti, ut vel uno Bernhardi et sequacium exemplo constat, qui hoc nomine (man merke hoc nomine, d. h. als Scholastiker) Abaelardum, Gilbertum Porretanum, Lombardum aliosque huius aetatis Scholasticos gravi prosecuti sunt odio: qua de re legenda sunt, quae de contentione Ioachimi Abbatis Florensis coenobii et Gualteri Prioris contra Lombardum narrat Launoius (de varia Aristotelis fortuna c. 3.) — l. c.

sei der letzte gewesen, welcher Scholastik und Mystik vereinigte. Die Wahrheit aber ist, daß zu allen Zeiten die größten Mystiker fast ohne Ausnahme zugleich zu den ausgezeichnetsten Scholastikern gehörten.

Daß wir zu diesen Hugo und Richard vom h. Viktor zählen dürfen, ist schon oben gezeigt worden, und sowohl Brucker als alle anderen Geschichtschreiber weisen ihnen auch ihren Platz unter den Scholastikern an. Wer aber weiß nicht, daß sie als Mystiker dasselbe, wenn nicht noch größeres Ansehen genießen? Sie haben beide mehrere Werke über die Mystik verfaßt, und wie der h. Bonaventura, so berufen sich fast alle Lehrer der Mystik auf sie öfter, als auf was immer für andere Theologen. Außer dem h. Bonaventura ist mir kein Mystiker jenes Jahrhunderts bekannt, als — Albert der Große, dessen mystisches Werk de adhaerendo Deo sehr geschätzt ist. Von Gerson sagen die Gegner selbst, daß er ebensowohl in der Scholastik als in der Mystik ausgezeichnet war. Dasselbe gilt aber auch von seinem Zeitgenossen Peter von Ailly, der mehr als ein Werk über die mystische Theologie verfaßte. Jedoch viel bekannter und von größerem Ansehen ist Dionys der Carthäuser. Außer zahlreichen mystischen Schriften hat aber auch er der Nachwelt gelehrte Commentare nicht nur über die ganze Bibel, sondern auch über die vier Bücher Peters des Lombarden hinterlassen. Er starb im Jahre 1471, fast ein halbes Jahrhundert später, als Gerson. Dieser war also ebenso wenig der letzte, als Bonaventura der erste Theologe, der sich zugleich um die Mystik und Scholastik verdient machte.

Von jenen Mystikern, welche nur praktische Anleitungen zum beschaulichen Leben verfaßten oder in Gebeten und Betrachtungen die Empfindungen ihres Herzens ergossen, kann hier nicht die Rede sein: denn man wird doch nicht behaupten, daß diese mit den Scholastikern jenen Kampf auf Leben und Tod geführt. Gab es einen solchen Kampf, so konnte er nur durch diejenigen Mystiker veranlaßt werden, die über die Beschauung und die Erkenntnisse, welche in ihr der Seele mitgetheilt wurden, Aufschlüsse, die für die Theologie von Bedeutung waren, zu geben suchten. Solcher Mystiker aber gab es außer den oben angeführten, die sämmtlich zugleich Scholastiker waren, im ganzen Mittelalter nur noch

drei, die sich Ruf und Ansehen erworben haben, Ruysbroek ein Niederländer, Tauler (st. 1350) und Suso (st. 1365) Deutsche. Kann man aber wohl von einem Streite, den diese gegen die Scholastik, oder die Scholastik gegen sie geführt hatten, reden? Ruysbroek wurde freilich angegriffen, aber von wem? Von Gerson; und er fand in Dionysius dem Carthäuser seinen Vertheidiger. Gerson und Dionysius aber gehören doch wohl nicht zu jenen Scholastikern, die der Mystik sollen abhold gewesen sein. Auch Tauler wurde seiner Lehre wegen angefochten; aber erst zu Luthers Zeiten. Da nämlich dieser für einige seiner Irrthümer sich auf Tauler berief, ließ sich der übrigens vortreffliche Eckius verleiten, Tauler selbst der Häresie zu beschuldigen. Aber Tauler wurde nicht bloß von dem frommen Blosius, sondern auch von dem gelehrten Possevinus, einem der eifrigsten Vertheidiger der Scholastik, in Schutz genommen [1]. — Den h. Heinrich Suso anzugreifen und zu verdächtigen, war der neuen Zeit vorbehalten.

Wenn von den Mystikern dieses Zeitalters die Rede ist, pflegt man — in unseren Tagen — mit besonderm Nachdruck Meisters Eckardt zu gedenken. Von diesem nun können wir nicht sagen, daß er nur einen bald vorübergehenden Widerspruch gefunden habe. Aber erstlich war Eckart ebenso wohl und noch mehr Scholastiker als Mystiker. Alsdann aber verhält es sich mit dem Widerspruch, den seine Mystik unter den Scholastikern fand, gerade so wie mit dem Streite, den der Mystiker Bernhard gegen die Scholastik Abälards führte: es handelte sich bei Eckardt um häretische Irrthümer, welche die Mystiker ebenso wohl als die Scholastiker verabscheuten, die überdies auch vom h. Stuhle ausdrücklich verworfen und von Eckardt selbst widerrufen wurden.

27. Vergebens also suchen wir Thatsachen, welche von einem Kampfe zwischen der Scholastik und Mystik im Mittelalter zeugten. Man kann aber ebenso wenig von einem solchen Streite in den folgenden Jahrhunderten reden; es sei denn, daß man als Mystiker uns nicht den h. Johannes vom Kreuz, den h. Franziskus von Sales, Ludwig Deponte, Alvarez Depaz und ähnliche als mystische Theologen geschätzte Schriftsteller, sondern statt ih-

1) Antonii Possevini Apparatus sacer Tom. II. litt. I.

rer gewisse Philosophen, welche durch die platonische oder auch durch die orientalisch-cabalistische Philosophie die aristotelische zu verdrängen suchten, und dann unter diesen nicht bloß Marsilius, Ficinus, Johannes und Johannes Franziscus Picus, die trotz ihres Platonismus von den Scholastikern jener Zeit nicht nur nicht verfolgt, sondern sehr geschätzt wurden; sondern auch einen Zorst, Theophrastus Paracelsus, Valentin Weigel und vor allen Jakob Böhme aufführt. Ist, was diese Schwärmer zu Tage gefördert haben, Mystik zu nennen, so wollen wir gern zugeben, daß zwischen ihr und der Scholastik ein Widerstreit besteht, an dessen Aussöhnung gar nicht zu denken ist.

III.

Verwechslung der Mystiker mit pietischen Schwärmern.

28. Die wahre Mystik ist wie gesagt, die Lehre von der Vereinigung mit Gott vermittelst einer außerordentlichen Gabe der Beschauung, und sie gehört insofern zur speculativen oder theoretischen Theologie, als manche Mystiker, was durch solche Beschauung erfahren oder erkannt wird, näher erörtern und mit den Glaubenslehren in Verbindung bringen. Sie wollten dadurch nicht nur den Einklang ihrer Erfahrungskenntnisse mit den geoffenbarten Wahrheiten nachweisen, sondern auch diese Wahrheiten selber und namentlich gewisse Aussprüche der Schrift auf eine tiefere Weise erörtern. Wenn nun aber an die Stelle des Lichtes der Gnade und seiner Wirkungen eine überspannte Einbildungskraft mit den krankhaften Gemüthszuständen, die sie zu erzeugen pflegt, oder gar die Blendwerke der Hölle treten: so kann man in einer solchen Mystik freilich keine Wahrheit suchen. Der heil. Thomas [1]) führt unter den Gründen, weßhalb auch in den be schaulichen Orden das Studium der Wissenschaften nicht zu vernachläßigen sei, auch diesen an, weil jene, welche der Beschauung

1) Summa. p. 2a 2ae q. 188. a. 5.

obliegen, wofern sie nicht gut unterrichtet sind, leicht in Irrthümer gerathen. Ein Beispiel finde man im Abte Serapion, der seiner Einfalt wegen zum Irrthum der Anthropomorphiten verleitet wurde [1]; weßhalb auch der h. Gregor sage: „Indem einige in der Beschauung mehr suchen, als sie fassen können, verfallen sie auf verkehrte Satzungen, und indem sie es versäumen in Demuth Schüler der Wahrheit zu sein, werden sie Lehrer des Irrthums [2].“ Wenn nun aber dies selbst bei Rechtgläubigen und bei solchen, die anfangs vom Lichte der Gnade in die Beschauung eingeführt wurden, zu fürchten ist; was muß man dann erst erwarten, wenn Menschen, die schon in irrigen Meinungen befangen sind, aus Vorwitz oder Hang zur Schwärmerei sich selber in excentrische Zustände zu versetzen und zu höheren Erkenntnissen emporzuarbeiten versuchen? Gewiß kann es dann auf dem Gebiete der Mystik nur ergehen, wie wenn man auf dem Gebiete der Scholastik nicht mehr von den Glaubenswahrheiten als Prinzipien sich leiten läßt, sondern die Geheimnisse Gottes aus Grundsätzen der Philosophie herleiten will oder auch von ganz irrthümlichen Satzungen ausgeht. Beide Arten von Verirrung hat die Kirche in allen Jahrhunderten beklagen müssen; aber so oft auch in ihrem Innern Einzelne denselben unterlegen sind; zu eigentlichen Sekten haben sie sich nur außer ihr gebildet. Die protestantische Kirche hat sowohl den vielgestaltigen Pietismus, als den alles verheerenden Rationalismus erzeugt. Und wie nun im Reiche des Irrthums Friede und Eintracht unmöglich sind, so stehen sich denn auch außer der Kirche der Pietismus als ausgeartete Mystik und der Rationalismus als ausgeartete Scholastik feindlich gegenüber. Wir aber redeten oben von jenen Mystikern, die als solche in der katholischen Kirche hochgeschätzt werden, und sagen, daß zwischen diesen und den Scholastikern, die sich desselben Rufes erfreuen, nie ein Streit obgewaltet hat.

29. Dies aber führt uns in das Mittelalter, von dem hier eigentlich die Rede ist, zurück. Wir haben nämlich oben eines Mannes, der von neueren Schriftstellern nicht nur als einer der

---

1) Collat. PP. X. c. 3.
2) Moral. l. 6. c. 17.

größten Mystiker, sondern auch als der Urheber oder wenigstens als der Verbreiter der Mystik in der abendländischen Kirche dargestellt wird [1]), des Erigena Scotus gar nicht erwähnt. Aber Erigena der während seines Lebens seiner Lehre wegen angeklagt und sich, sei es durch den Schutz der weltlichen Macht sei es durch die Flucht, der Untersuchung entzog, hat auch nach seinem Tode in der Kirche nicht nur niemals das geringste Ansehen genossen, sondern auch das Urtheil, dem er ausgewichen war, gefunden. Seine bedeutendsten Werke waren, so viel wir wissen, ein Tractat über die Prädestination gegen die Irrthümer Gotschalks, eine philosophische Schrift de divisione naturae, in welcher er die wichtigsten Glaubenswahrheiten speculativ behandelt, und eine Uebersetzung nebst Commentar der Schriften des h. Dionysius, und wegen jedes dieser drei Werke wurde er von der Kirche zur Rechenschaft gezogen. Er hatte die Uebersetzung der Werke des heil. Dionysius ohne Genehmigung des h. Stuhles veröffentlicht, und dies glaubte der h. Papst Nicolaus I. wie er in seinem Brief an Karl den Kahlen, worin er Erigena nach Rom lud, bemerkt, besonders deßhalb nicht hingehen lassen zu können, weil Erigena schon in üblem Rufe stehe [2]). Erigena fand, wie gesagt, Mittel und Wege, der Vorladung nicht zu folgen. — Die Vertheidigung der katholischen Lehre, welche er wider Gotschalk unternommen hatte, wurde von den Synoden zu Valence und Langres nicht gut geheißen, und sein Buch de praedestinatione ebenso wohl als Gotschalks Lehre verworfen. Jenes Werk endlich, das in unsern Tagen so viele Ankläger und Vertheidiger findet, de divisione naturae wurde von der Synode zu Paris im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts als von häretischen Meinungen strotzend verdammt; und der Papst Honorius befahl, es den Flammen zu überliefern [3]).

Obgleich also Erigena in der ersten Hälfte des Mittelalters einiges Aufsehen erregt zu haben scheint; so war doch sein Ruf

1) Brucker Period. II. P. II. l. 2. §. 1. et §. 32. Brixner Bd. 2. §. 11. Hirscher Moral Bd. 1. §. 18. (In der 4. Aufl. §. 20.)

2) Barronii Annales. an. 878. §. LXII.

3) Breve an den Bischof von Paris im Jahre 1225.

in den folgenden Jahrhunderten so verschollen, daß man in den Werken der Scholastiker kaum hie und da seinem Namen begegnet. Sie pflegen seiner nur, wenn sie von Gotschalks Irrlehre handeln, und gewiß nicht zu seinem Vortheile zu erwähnen. Weder Bellarmin noch Possevin haben ihm in ihren, doch eben nicht so unvollständigen bibliographischen Werken auch nur eine Stelle angewiesen [1]). Erst seit dem siebenzehnten Jahrhundert hat man wieder angefangen sich mit ihm zu beschäftigen, und über seine Lebensumstände, seine Schriften und die in diesen enthaltene Lehre mühsame Untersuchungen anzustellen. Die Ergebnisse sind sehr verschieden. — Wenn gewisse enthusiastische Lobredner, die er namentlich jenseits des Rheins gefunden hat, ihn sogar zum Vater der Scholastik machen, so bedarf das den erwähnten Thatsachen gegenüber keiner Widerlegung. Aber wie verhält es sich mit seinem Einfluß auf die Mystik? Wofern Erigena nicht bloß durch die Verbreitung der Schriften des h. Dionysius, sondern auch durch seine eigene Lehre auf die mystische Theologie einen so großen Einfluß geübt hätte; wie wollten wir es dann erklären, daß gerade jene seiner Schriften, in denen er von der eigentlichen Mystik mag gehandelt haben, nämlich seine Commentare zu den Büchern des h. Dionysius und dem Evangelium des h. Johannes bis auf die Bruchstücke, die man erst in neuester Zeit wieder veröffentlicht hat, verloren gegangen? Und wie sollten nicht wenigstens die ältesten Mystiker, die vor der Verdammung seines Hauptwerkes lebten, der h. Bernhard, Hugo und Richard vom h. Victor der Quelle, aus welcher sie geschöpft, zuweilen gedacht haben? Außer Dionysius sind die hh. Väter Augustin und Gregor der Große die Gewährsmänner, auf welche sie sich und zwar sehr oft berufen; wo aber begegnet man bei ihnen einem Citate aus Scotus Erigena? Noch viel weniger aber wird man dieselben bei den späteren Mystikern auch nur suchen. Denn es ist mehr als wahrscheinlich, daß die Untersuchung und Verurtheilung seines Werkes de divisione naturae durch die zur selben Zeit statt ge-

1) Bellarm. de scriptoribus ecclesiasticis. In dem ein Jahrhundert später beigefügten Supplementum findet man jedoch unter dem Jahre 850 einige Notizen Possevini Apparatus sacer.

fundene Verdammung Almarichs und Dinanto's veranlaßt wurde. In Almarich aber verwarf die Kirche eben jene Mystik, die sie auch später zum Theil in Meister Eckardt, ganz besonders aber in dem Quietisten Molinos mit dem Bann belegte. Es ist dies jene fluchwürdige Lehre, welche nicht nur unter dem Vorwande höherer Erkenntniß das Gift des alle Wahrheit zerstörenden Pantheismus verbreitet, sondern auch unter dem Deckmantel höherer Tugend die schändlichsten Ausschweifungen mehr als begünstigt. Man vergleiche die Berichte über das Provinzialconzil zu Paris mit der von Innocenz XI. im Jahre 1687 gegen Molinos erlassenen Bulle Coelestis Pastor. — Wenn es also wahr ist, was man nicht in Abrede zu stellen pflegt, daß Almarich aus Erigena schöpfte, so sieht man, welcher Mystik Vater Erigena genannt werden könnte. Doch wollen wir die Sache nicht so weit treiben; da wir wohl wissen, daß ein Schriftsteller nicht für die Irrthümer verantwortlich gemacht werden kann, zu welchen andere durch ihn jedoch mehr aus ihrer als aus seiner Schuld verleitet werden. Aber so viel ist gewiß, daß wir den geschichtlichen Thatsachen zufolge weit mehr berechtigt sind, einen Einfluß Erigena's auf die verwerfliche Mystik zu behaupten, als unsere Gegner, ihn, ich will nicht sagen, für den Gründer, sondern auch nur für einen Beförderer der in der Kirche geschätzten Mystik zu erklären. Man läßt sich aber hiezu noch durch eine andere irrige Ansicht, die wir nicht unberührt lassen können, verleiten.

IV.

Verwechselung der Mystiker mit den neuplatonischen Philosophen.

30. Von jeher hat man in der Philosophie zwei verschiedene Methoden befolgt. In der einen geht der Denkende von der Vorstellung des Ewigen oder Absoluten aus und sucht aus den Ideen, durch welche wir uns das eine Wesen desselben unter mannigfaltiger Rücksicht vorstellen, den Ursprung, die Natur und Bestimmung des Zeitlichen oder Relativen zu verstehen: in der andern

bemüht sich der Geist, aus der Kenntniß, die er von sich und den endlichen Dingen hat, zur Erkenntniß der höchsten Ursache, des Ewigen und Unwandelbaren emporzusteigen. In der ersten Weise philosophirte Plato, und in unseren Zeiten Schelling, in der anderen Aristoteles und Kant. Verirren sich nun die Denkenden von der Wahrheit, sei es weil die ersten Vorstellungen, die sich die Einen vom Absoluten, die Andern vom Relativen machen, unrichtig sind, sei es weil sie von wahren Anfängen ausgehend durch Trugschlüsse auf Abwege gebracht werden: so können jene zwei Methoden zwei sehr verschiedene Irrwege werden, und die in ihnen angestellten Forschungen zu ganz entgegengesetzten Resultaten führen. Nicht so wenn die Forscher von wahren Grundsätzen ausgehen und keine andern als richtige Folgerungen aus ihnen herleiten. Sie werden dann auf den zwei verschiedenen Wegen zu demselben Ziele geleitet werden, und über Gott und die geschaffenen Dinge dieselben Aufschlüsse gewinnen. —

Wir haben oben gezeigt, daß zwischen jenen Scholastikern und jenen Mystikern, die in der Kirche Ansehen haben, kein Kampf von Bedeutung obgewaltet hat, und werden dafür sogleich noch einen andern entscheidenden Beweis vorbringen; aber es bleibt doch wahr, daß man in der Mystik mehr die Methode des Plato, in der Scholastik die des Aristoteles befolgte: wir sagen die Methode, denn was jene einzelnen Lehrpunkte angeht, in welchen Plato und Aristoteles sich widersprechen, so entschied man sich sowohl in der Mystik als in der Scholastik nach jenem Lichte, das die Offenbarung gab, und wo auch dies Zweifel übrig ließ, dort waren die Scholastiker auch unter sich oftmals verschiedener Ansicht. Die Methode also, in welcher man in der Mystik speculirte, war der platonischen ähnlich, denn man suchte aus den höheren Anschauungen, zu welchen das Licht der Gnade die Seele erhebt, über die einzelnen Lehren des Glaubens oder auch der Erfahrung Aufschüsse zu gewinnen. Aber dies berechtigt darum keineswegs, alle Theologen oder gar alle Philosophen, welche die platonische Methode der aristotelischen vorzogen, den Mystikern beizuzählen. Es ist wahr, die Scholastiker waren nicht bloß in ihrer Philosophie Peripatetiker, sondern auch in der Theologie befolgten sie die Methode dieser Schule: aber darum ist die scho-

lastische Theologie noch keine aristotelische Philosophie. Denn etwas ganz anderes ist es, in der Speculation von den Lehren, die nur die Offenbarung gibt, und den Thatsachen, die nur der Glaube kennt, und etwas ganz anderes, von den Grundsätzen, welche die Vernunft enthält, und die Thatsachen, welche die Erfahrung liefert, ausgehen. Bei aller Aehnlichkeit der Methode bleibt hier in der Speculation ein wesentlicher Unterschied bestehen. Ebenso verhält es sich aber auch in der Mystik. Es ist etwas ganz anders, von den Anschauungen, welche das ganz übernatürliche und in unserem Falle noch überdies außerordentliche Gnadenlicht gewährt, ausgehen, und vermittelst ihrer die Lehren des Glaubens tiefer zu ergründen suchen: und etwas ganz anderes durch jene Anschauung, welcher die sich selbst überlassene Vernunft fähig ist, die natürlichen Erkenntnisse vervollkommnen. Es ist also auch die platonisirende Philosophie noch längst keine mystische Theologie: und so wenig man einen Aristoteliker Scholastiker, ebenso wenig kann man einen Platoniker Mystiker nennen.

31. Dies wird nun aber von vielen Schriftstellern nicht beachtet: wie sie die von Gott hochbegnadigten Männer Bernhard, Bonaventura, Johannes vom Kreuz in einer Reihe mit den theosophischen Schwärmern Torst und Böhme aufführen; so zählen sie ihnen auch jene Philosophen bei, die der platonischen Methode huldigten, und es ist kein Zweifel, daß Erigena hauptsächlich dieser falschen Ansicht den Ehrenplatz, den man ihm unter den Mystikern unserer Kirche anweist, verdankt. In der Vorzeit hat man daran nicht gedacht. Die wenigen Aeußerungen, welche man über ihn bei älteren katholischen Schriftstellern findet, wiederholen das Urtheil, das gleich bei seinem Auftreten der Bischof von Sens fällte, er sei nur Philosoph und könne über Glaubenspunkte nicht gehört werden. Er suchte nicht aus den Glaubenslehren selbst über dieselben vermittelst der Vernunft nähere Aufschlüsse zu gewinnen; sondern wollte, wie dieselben zu verstehen seien, durch eine von ihnen unabhängige d. i. selbstständige Speculation bestimmen [1].

---

1) Nach ihm war Philosophie und Theologie eines und dasselbe: er sagt im Eingange seines Werkes de praedestinatione: Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, quo summa et principalis omnium rerum

Weil er nun in dieser seiner Speculation nach Plato's Weise verfuhr, so ist er vielen unserer Gelehrten ohneweiters ein Mystiker.

Aber auch die Lehre selbst, die er vortrug, verleitet zu diesem Vorurtheil. Es ist oftmals bemerkt worden, daß die platonische Philosophie auf der einen Seite große Verwandschaft mit den erhabensten Wahrheiten des Christenthums hat, auf der andern Seite aber auch Keime der verderblichsten Irrthümer in sich birgt. Wie nun die hh. Väter, was sie bei Plato Wahres fanden, hervorhoben, um dem Christenthum auch bei den gelehrten Heiden Eingang zu verschaffen; so bildeten umgekehrt die heidnischen Neuplatoniker, und die häretischen Gnostiker das Falsche und Verkehrte aus. Die Irrthümer aber, worein diese geriethen, haben gerade mit den Wahrheiten, welche die katholische Mystik behandelt, einen gewissen Zusammenhang, jenen nämlich, den auch der Calvinismus mit der Gnadenlehre unserer Kirche hat, sie sind die Entstellung derselben. Es geschieht also auch leicht, daß jene, welchen die Lehren der katholischen Theologie weniger bekannt sind, die entstellte Wahrheit von der unverfälschten nicht unterscheiden. Ihnen also ist alexandrinischer Neuplatonismus und katholische Mystik eins und dasselbe. Da sie nun bei Erigena eine Speculation fanden, die ihnen zur alexandrinischen Schule zu gehören schien, von dieser aber vor ihm im Abendland kaum eine Spur zu finden ist, so erklärten sie ihn für den Gründer der Mystik in der abenländischen Kirche.

Mit aller Bestimmtheit spricht sich darüber Brucker aus. Auch er macht Erigena zum Vater der mystischen Theologie des Mittelalters, obschon er es nicht mißbilligt, wenn andere ihn auch als einen der Vorläufer der Scholastiker betrachten. Diesen sei er ähnlich durch gesuchte Spitzfindigkeit, Dunkelheit und durch Unbestimmtheit und Verworrenheit der Begriffe: Urheber der

---

causa Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam: — was von der natürlichen Religion wahr ist, aber auf die christliche ausgedehnt, zum Grundsatz des Rationalismus wird.

Mystik aber sei er hauptsächlich dadurch geworden, daß er die Schriften des h. Dionysius im Abendland und durch sie die alexandrinische Philosophie verbreitet habe [1]. Aber auch durch seine eigne Lehre habe er hiezu beigetragen. Denn „er stecke mit dem Pseudo-Dionysius und den übrigen Neuplatonikern in demselben Kothe (sic), und gehöre zu jenen Pantheisten und Jüngern der schwärmerischen Philosophie, welche ganz auf dem scheußlichen und schändlichen Enthusiasmus und einer gewissen Vergöttlichung beruhe [2].“ Daß aber „die mit dieser Gottlosigkeit erfüllten Bücher des Pseudo-Dionysius [3])“ so beifällig aufgenommen, erklärt sich Brucker daher, weil in jener Zeit die etwas erregbareren Geister durch die oberflächliche Sittenlehre, die gang und gäbe war, nicht befriedigt, von den pomphaften Verheißungen einer Anschauung Gottes und einer Vereinigung mit dem höchsten Wesen angelockt, von den Lehren des Dionysius aber um so mehr gefesselt worden, je weniger sie dieselben verstanden. Als es dann Scotus und andern gelungen sei, in der dionysianischen oder vielmehr alexandrinischen Theologie einen systematischen Zusammenhang zu entdecken:

---

1) Duplici nomine singularem attentionem meretur in historia philosophica Ioannes Scotus, cum ob vulgatos inter Latinos libros Pseudo-Dionysii, tum ob librum de natura rerum editum. Illos enim latinis auribus accomodando chaos simul Alexandrinum, quod plerosque hactenus in Occidente latuerat, notum fecit, ansamque dedit, ut cum theologia scholastica mystica quoque caput extolleret, rationi sanae et philosophiae non minus inimica quam illa, ut supradictum. Ita vero Enthusiasmus ille philosophicus, quem Orientalis philosophia genuit, Platonica nutrivit, Aegyptus educavit, Asia firmavit, Graeca Ecclesia irrepentem admisit, in Occidentales quoque Ecclesias praetextu auctoritateque magni et Apostolici viri introductus damnis Ecclesiam afflixit plurimis.

Period. II. L. 2. c. 2. §. 32.

2) Nempe cum in eodem cum reliquis Platonicis recentioribus inque his cum Pseudo-Dionysio suo haereat luto, idem de eo pronuntiandum est . . . . inter pantheistas et fanaticae philosophiae alumnos referendus est, quorum tota philosophia nefario pudendoque Enthusiasmo et deificatione quadam (sit venia verbo barbaro de barbaro argumento) nititur.

3) Ex his iudicandum de ingenti damno, quod Ecclesiae iutulit Scotus, libros Pseudo-Dionysii ista impietate plenos latina veste donando, sicque impuram illam theologiam mysticam cuius ne hodie quidem radices exaruerunt, introducendo, quae pantheismo et enthusiasmo omnia cumulavit.

da sei man vollends zur Bewunderung hingerissen worden, und habe Dionysius Lehre für heilig und göttlich gehalten. Die müßigen Mönche und Asceten, wovon damals alles wimmelte, fanden eine erwünschte Gelegenheit, über solche Albernheiten tiefer nachzuforchen, und es ist nicht zu verwundern, daß Menschen, die im Denken ungeübt und darum keines vernünftigen Urtheils fähig waren, die alexandrinischen Träumereien als eine Art höherer christlichen Philosophie aufnahmen. „Auf diese Weise, so schließt Brucker, ist jene mystische Theologie emporgekommen [1];" „jene" sagt er, die er nämlich vorher eine unsaubere, und wiederum eine wahre Pest der Kirche genannt hatte.

32. Es kann uns eine solche Verwechselung der katholischen Mystik mit dem alexandrinischen Platonismus bei Männern wie Brucker nicht befremden. Wir haben an seinem Orte von jener Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen oder der Vergöttlichung, auf der allerdings die ganze mystische Theologie des h. Dionysius gegründet ist, ausführlicher geredet, und wie wir hoffen zur Genüge bewiesen, daß jene Lehre in der ganzen Tradition ebensowohl als im göttlichen Worte tief gegründet ist. Wir bemerkten auch, daß jenes Geheimniß der göttlichen Liebe in diesem Leben gewöhnlich zwar nur durch den Glauben erkannt werde, daß es aber von jeher Gott gefallen habe, einzelnen Gläubigen durch ungewöhnliche Gnaden auch eine Erfahrung des Standes, zu dem er sie erhoben, und dadurch einen Vorgeschmack der himmlischen Seligkeit zu verleihen [2]. Ebenso nun faßt der h. Dionysius jene immer fortschreitende Vereinigung mit Gott, von der er handelt, auf. Alle Erkenntnisse und Anschauungen, durch welche sie vermittelt wird oder die sie zur Folge hat, erklärt er aus einer besondern Gnadengabe, die er den göttlichen Lichtstrahl nennt. Nur dadurch, daß dieser in die gereinigte Seele fällt, wird sie der höheren Erkenntniß Gottes und des Himmlischen fähig. — Wenn

---

1) Cumque omnis sanae rationis usus eviluisset nec arte rationali exercitati iudicium rebus interponere rectum hi homines nossent, sine examine somnia Alexandrina sublimioris cuiusdam philosophiae Christianae instar receperunt sicque mystica illa theologia invaluit.

2) Bd. 2. Abh. 6. Hauptst. 4.

nun jemand die Lehre der Offenbarung von der Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen nicht kennt oder nicht anerkennt, wenn er an eine solche die Seele über sich selbst erhebende Gnade nicht glaubt: so ist es eine nothwendige Folge, daß er die Erkenntnisse und Erfahrungen, von welchen der h. Dionysius und alle Mystiker reden, mit den Träumereien, in denen die gnostischen Neuplatoniker eine Anschauung des höchsten Wesen zu haben wähnten, und ebenso die Gemeinschaft mit Gott oder die deificatio des h. Dionysius für Eins hält mit dem Enthusiasmus, worin die Platoniker in Gott sich zu verlieren vorgaben. Wir haben die große Verschiedenheit, die hier obwaltet, schon hervorgehoben, indem wir die Lehre der Väter, welche die Kirche selbst bekennt, mit jener des Molinos, die sie verdammt, verglichen. Aber wir haben auch schon aufmerksam gemacht, wie sehr die Idee von dem überwesentlichen Sein, durch welche der h. Dionysius sich Gott vorstellt, von dem Begriffe sei es des unbestimmten Seins, sei es des Nichts, unter welchem sich die alten und neuen Pantheisten Gott denken, verschieden ist [1]. Dasselbe nun gilt von dem Ausgang aller Creatur aus Gott und der Rückkehr zu ihm. In einem andern Sinne redeten davon Dionysius und die Mystiker, und in einem andern die Neuplatoniker. — Wer nun aber alle diese Unterschiede nicht kennt, der wird natürlich durch die oft ähnlich klingenden Aeußerungen getäuscht.

Indessen wenn Brucker und andere, die wie er die Mystik beurtheilen, jene Verschiedenheit aus den Lehren selber, mit denen sie unmöglich vertraut gewesen sein können, nicht erkannten; so hätten sie doch wenigstens durch die geschichtlichen Thatsachen, die ihnen vor Augen lagen, von einem so übereilten Urtheil zurückgehalten werden sollen. Dieselbe katholische Kirche, welche gegen den Neuplatonismus und den Gnosticismus in den ersten Jahrhunderten kämpfte, und in den spätern über Erigena, Almarich, Eckart, Molinos ihr Urtheil aussprach, verehrt viele jener Männer, welche wir die wahren Mystiker nannten, als Heilige und mehrere als ihr von Gott gegebne Lehrer. Wie die Kirche, so die Gelehrten in ihr. Die Väter haben mit großer Anstrengung die

1) Bd. 1. Abh. 2. Hptst. 3. S. 112 und ff.

Irrthümer der alexandrinischen Schule und namentlich die Träumereien der Gnostiker bekämpft: aber haben jene unter ihnen, welche die Mystik behandeln, hat ein Clemens von Alexandrien, ein Basilius, ein Gregor von Nyssa, ein Augustin, ein Gregor der Große bei den Uebrigen Widerspruch gefunden? Ebenso haben Albert der Große, Thomas, und alle ihre Nachfolger nicht nur in Dinanto, sondern, wo immer Gelegenheit sich bot, die alexandrinische Speculation und jegliche Schwärmerei bestritten; aber Bernhard, Hugo, Richard, Bonaventura und vor allen Dionysius waren ihnen nicht nur Schriftsteller, deren Rechtgläubigkeit sie anerkannten, sondern auch Lehrer, vor deren Ansehen sie sich beugten. Müßte dies nicht jeden, der in den engherzigen Vorurtheilen wider die katholische Kirche und ihre Gelehrten nicht ganz befangen ist, überzeugen, daß zwischen den Mystikern, die sie verehrt, und den Philosophen und Schwärmern, die sie verurtheilt, eine große Verschiedenheit obwalte? müßte es nicht wenigstens alle veranlassen, die Sache in der Nähe zu untersuchen, um zu finden, ob ein so entgegengesetztes Benehmen der Kirche und der Theologen nicht in den Lehren selber, um die es sich handelt, gegründet sei?

33. Wir bemerkten oben, daß unter allen Mystikern der h. Dionysius wie in der morgenländischen, so in der abendländischen Kirche das größte Ansehen genoß. Was Brucker hierüber sagt, ist keinesweges übertrieben. Zwar irrt er, wenn er behauptet, daß die Mystik erst zur Zeit Erigena's durch Dionysius Schriften bekannt geworden sei. Wo immer es seit den Zeiten der Apostel christlichen Glauben und christliches Leben gab: da traten auch die Erscheinungen der Mystik hervor, und man muß mit der Geschichte des kirchlichen Lebens sehr unbekannt sein, um nicht zu wissen, daß es seit den ersten Jahrhunderten in Italien, Frankreich, England und Deutschland eine große Anzahl Männer und Frauen gab, welche in Klöstern und Einöden, oft auch inmitten eines thätigen Lebens jenes besondern Umganges mit Gott und der seltensten Wirkungen der Gnade gewürdigt wurden. Aber auch die Wissenschaft der Mystik oder die mystische Theologie konnte im Abendlande nicht erst durch Erigena bekannt werden: wenn anders man vor ihm die Werke Augustin's, Gregor's, Cas-

sian's und anderer Väter und Schriftsteller der lateinischen Kirche las, welche über alle Erscheinungen des mystischen Lebens nicht ohne Ausführlichkeit handeln. Wenigstens sollten die Werke Beda's ein so falsches Urtheil verhindern. Allein dies geben wir gerne zu, daß die Schriften des h. Dionysius das Studium der Mystik sehr gefördert und demselben für alle folgenden Jahrhunderte zur Grundlage gedient haben. Wie die Scholastiker zu den Büchern des Lombarden, so schrieben die Mystiker Commentare zu den Schriften des h. Dionysius.

Aber nicht dadurch allein erkennen wir das große Ansehen, welches diese Schriften in der Kirche genossen. Alle Scholastiker verehrten Dionysius nicht weniger als die Mystiker, oder um richtiger zu reden, die Theologen des Mittelalters beriefen sich auf Dionysius als auf einen Lehrer vom höchsten Ansehen ebenso wohl wenn sie als Scholastiker die Glaubenslehren, als wenn sie als Mystiker, die außerordentlichen Gnadenwirkungen behandelten. Als Thomas von Aquin in Köln den theologischen Studien oblag, erklärte Albert der Große die Schriften des h. Dionysius, und wir besitzen noch die Commentare, die er über dieselben verfaßte. Auch der heil. Thomas selbst und andere schrieben solche Commentare, worin sie nicht nach Weise der Mystiker, sondern in der scholastischen Methode des großen Meisters Aussprüche erklärten. Ueberdies unterstützt der h. Thomas in allen seinen Werken, namentlich aber in der Summa die Lehren, die er vorträgt, so häufig durch das Ansehen des h. Dionysius, daß kaum Augustins Name öfter als jener des Areopagiten wiederkehrt. Ja, ich fürchte nicht zu übertreiben, wenn ich sage, daß die ganze Lehre des h. Dionysius in der Summa des h. Thomas enthalten ist. — Dieselbe Hochschätzung legen aber auch alle älteren und neueren Scholastiker an den Tag, und kaum wird man einen Theologen von Bedeutung nennen können, der es gewagt habe, dem h. Dionysius in irgend einem Punkte zu widersprechen. Was sollen wir also sagen, wenn ein Mann, den die katholischen Theologen aller Jahrhunderte, wie keinen andern Vater oder Lehrer der Kirche verehrt haben, in unsern Tagen nicht bloß von einem Brucker und andern Protestanten, sondern von katholischen Schriftstellern und von Lehrern der katholischen Theologie mit aller Bestimmtheit ein Pantheist

genannt wird? Freilich was glauben gewisse Leute dem Alterthum gegenüber nicht wagen zu dürfen?

34. Um nun auf unsere Frage nach dem Verhältniß der mystischen Theologie zur scholastischen zurückzukommen, so ersieht man aus dem, was wir eben vom h. Dionysius gesagt haben, von neuem, wie ungegründet die Behauptung ist, daß katholische Mystik und Scholastik sich im Mittelalter bekämpft hätten. Es ist aber ferner zu bemerken, daß nicht nur viele der größten Scholastiker über die Vereinigung mit Gott vermittelst der Beschauung in der Weise der Mystiker geschrieben, sondern daß auch die Scholastiker fast die ganze Mystik in ihre speculative Theologie aufgenommen haben. Was die Mystik, sei es über die Zustände, in welche die Seele durch die Gnade versetzt wird, sei es über die höheren Erkenntnisse, die sie in solchen Zuständen erhält, zu lehren pflegt, wird insgemein auch von den Scholastikern, jedoch auf die ihnen eigenthümliche Weise behandelt. Sie führen alles auf bestimmtere Begriffe zurück, und bringen die Erscheinungen des mystischen Lebens mit den Lehren des Glaubens oder der Theologie in solche Verbindung, daß sie in diesen ihre Erklärung und Beglaubigung finden. Der h. Thomas wenigstens behandelt, wo er von dem beschaulichen Gebet, den Entzückungen, den Offenbarungen, der Gabe der Weissagung und Wunder redet, fast die ganze Mystik [1]), und weil er es mit der ihm eignen unerreichbaren Klarheit und Tiefe thut, pflegt man sich auf ihn ebenso wohl in der mystischen, als in der scholastischen Theologie zu berufen. Auch die meisten späteren Scholastiker sind ihm hierin gefolgt; einige jedoch haben auch in ihrer Methode alle Fragen der Mystik in besondern Werken besprochen. Man hat sich in jeder Rücksicht sehr geirrt, indem man behauptete, seit dem Mittelalter bis auf unsere Tage sei auf dem Gebiete der Mystik mit Ausnahme der Schriften der h. Theresia und des h. Johannes vom Kreuz nichts Erhebliches zu Tage gefördert worden. Nicht nur haben die Carmeliten Joseph und Philipp von der h. Dreifaltigkeit, der Cardinal Bona, Godinez und Alvarez Depaz, Theologen der Gesellschaft Jesu, und noch in der zweiten Hälfte des vorigen Jahr-

1) Summa. p. 2a 2ae q. 171—189.

hunderts Scaramelli die eigentliche Mystik behandelt; sondern gerade dieser jüngeren Zeit gehören jene größeren Werke an, in welchen alles, was die Mystik zur Sprache bringt, nach den Grundsätzen und der Methode der Scholastik ausführlich besprochen wird [1]) und wohl würden jene, welche in unsern Tagen über Mystik schreiben, auf dem allerdings sehr gefährlichen Wege mit mehr Sicherheit voranschreiten, wenn sie auch hier die Schätze der Vorzeit mehr benutzten.

Fünftes Hauptstück.

Von der neueren Scholastik.

I.

Befeindung und Vertheidigung der Scholastik im sechzehnten Jahrhundert.

35. Die großen Ereignisse, welche im fünfzehnten Jahrhunderte eines auf das andere folgten, brachten unter Europa's Völkern eine Bewegung hervor, die nicht bloß auf die bürgerlichen und staatlichen Verhältnisse, sondern auch auf Künste und Wissenschaften den größten Einfluß übten. Das griechische Kaiserreich unterlag nach langem Kampf den Muhamedanern, und von nun an bedrohte der Feind des christlichen Namens, den man früher im fernen Morgenlande bekriegt hatte, die Gränzen der abendländischen Kirche. Aber während die Verbindung mit dem Orient auf dieser Seite gehemmt war, öffnete sich durch Gama's Entdeckung ein anderer Weg in das an allem, was die Hab- und Herrschsucht reizen kann, so reiche Indien; und noch war das

---

1) Commentarii scholastico-mystici in theologiam mysticam Godinezii, auctore Emmanuele Ignatio de la Reguera S. J. Tom. II. fol. — Cursus heologiae Mystico-scholasticae auctore Iosepho a S. Spiritu Carmelita. Tom. VI.

Jahrhundert nicht geschlossen, als im fernsten Westen eine neue Welt zu jeder Art von Unternehmungen einlud. Indessen hatten sich die vor den Sarazenen fliehenden Griechen im Abendlande verbreitet, und eine Folge dieser Einwanderung war die Wiederbelebung der classischen Studien. Die Bestrebungen, welche sie hervorrief, waren in ihrer Art nicht minder groß, als die Unternehmungen, zu welchen die Schätze der beiden Indien lockten, und wie diese wurden sie durch unerwartete Erfindungen im Gebiete der Künste und Industrie begünstigt. Was immer emsige Forschung zu Tage förderte oder künstlerische Begeisterung schaffte, wurde von nun an zugleich mit den Werken des classischen Alterthums vermittelst der Presse rasch durch alle Völker verbreitet.

Eine große und allgemeine Veränderung mußte erfolgen; aber welcher Art wird sie sein, und welche Richtung der neue Zeitgeist nehmen? Es war zu befürchten, daß diese dem wahren Heile der Völker verderblich werde. Denn es muß und sollte zwar nicht so sein, aber es ist dennoch so —: der Ueberfluß des Irdischen wendet uns vom Himmlischen ab; und dieses ist ebenso wohl von der Kunst und Wissenschaft, als von der Macht und dem Reichthume wahr. Statt die Gaben Gottes, die nur diesem Leben angehören, für das ewige Leben zu benutzen, und nur seinetwegen zu schätzen, versenken wir uns in den Genuß, den sie darbieten, und ringen nach ihnen, als wären sie selbst das höchste Gut. Ist aber der Mensch einmal für das Göttliche erkaltet, so geräth er auch bald unter den Einfluß des Bösen, und wird angetrieben, das Zeitliche zu mißbrauchen, um das Ewige zu bekämpfen. Aus diesem Grunde haben wie der Uebermuth der Mächtigen und die Ueppigkeit der Reichen, so der Stolz der Gelehrten und der Leichtsinn der Künstler von jeher der Kirche Jesu Christi widerstrebt. Denn eben in ihr, in ihrer Lehre, in ihren Anstalten, in ihrem ganzen Wirken tritt ihnen das Göttliche mahnend und gebietend entgegen.

Indem es also gerade die Aussicht auf außerordentliche Vermehrung der Güter dieses Lebens war, welche in der Zeit, von der wir reden, die Völker in Bewegung setzte: so ließ sich schon deßhalb befürchten, daß die Thätigkeit, die man entwickelte, und die Neuerungen, welche man anstrebte, das Wirken der Kirche

für das Heil der Menschen hindern und ihre Anstalten gefährden würden. Wie gar sehr haben solche Befürchtungen sich als begründet erwiesen! Zwar unterstützten jene Fürsten, welche ihre Besitzungen jenseits der Meere ausdehnten, die Anstrengungen der Kirche, mit den Gränzen der irdischen Reiche auch jene des himmlischen zu erweitern; aber nicht wenig hatte die Kirche, als die Macht und der Reichthum dieser Fürsten vermehrt war, in Europa selbst von ihrer Herrschsucht und Anmaßung zu erdulden, und es waren gleich von Anbeginn die Habgier und der Stolz der Beamten und der Kaufleute, welche auch in Indien und Amerika sowohl die Gründung als die zweckmäßige Leitung neuer Kirchen verhinderten. — Auf ähnliche Weise geschah vieles, um den Studien des classischen Alterthums jene Richtung zu geben, in welcher sie der heiligen Kunst und Wissenschaft nicht nur nicht entgegenwirken, sondern dienen: aber es ist auch nur zu wahr, daß dies erst später und immer nur theilweise gelang.

Wenn nun die Kirche aus diesen Gründen selbst in jenen Ländern, die ihrem Bekenntnisse getreu blieben, viele und harte Kämpfe bestehen mußte; so wurde doch das Losewort zu dem größten erst durch die Empörung Luther's, Calvin's und Heinrich's VIII. gegeben. In ihr trat das Böse des neuen Zeitgeistes in seiner Vollendung hervor, und offenbarte sich als Auflehnung wider das Bestehende, und insofern wir hier von der Kirche reden, als Auflehnung wider alles Bestehende, wider die Lehre, wider die Zucht, wider die Anstalten, Sitten, Gebräuche und wider die Wissenschaft der Kirche.

36. Unsere Leser wollen uns diese Abschweifung von dem Gegenstand, der uns beschäftigt, verzeihen: wir mußten an die allgemeine Lage der Kirche erinnern, um unsere Ansicht über die Kämpfe, welche die Theologie bei diesem Uebergange von der alten in die neue Zeit zu bestehen hatte, mit Bestimmtheit aussprechen zu können. Zuerst also erhoben sich wider sie die Eiferer für classische Kunst und Literatur. Obgleich im Anfange des Mittelalters die griechischen und römischen Classiker, besonders in den Klosterschulen, mit regem Fleiße gelesen und erklärt wurden; so hatte doch später dieser Eifer in eben dem Maaße abgenommen, als seit dem Entstehen der Scholastik die höheren Wissenschaften

mit Ernst und Ausdauer betrieben wurden. Die Werke der Scholastiker liefern davon den besten Beweis: aber auch die Verordnungen mehrerer Conzilien des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunders setzen es voraus. Dennoch war es nicht dieser Mangel an classischem Geschmacke, welcher die Liebhaber der schönen Wissenschaften zu so großem Zorne wider die Theologen entflammte. Die Begeisterung, mit welcher man die Dichter und Geschichtschreiber der Griechen und Römer las, erklärte, nachahmte, war in jener Zeit keinesweges so gemäßigt und rein, als es christlicher Sinn und Sitte forderten. Nicht nur legte man auf die künstlerischen Formen einen viel zu hohen Werth, und vergeudete Kräfte und Zeit in eitlen Tändeleien; sondern man berauschte sich im Genusse weltlicher Dichtungen, und ahmte die Heiden auch darin nach, worin sie das Christenthum verdammt. Mit dieser Eitelkeit und diesem frevlen Leichtsinn bildete nun nichts einen so grellen Gegensatz als der Ernst der Theologie. Und wäre nicht dies der Fall gewesen, so würden die Schöngeister und Philologen jener Zeit der alten Scholastik ihr barbarisches Latein wohl verziehen, und nicht verzweifelt haben, in dieser Beziehung auf die neue einen vortheilhaften Einfluß üben zu können.

Von größerer Bedeutung war die Anfeindung, welche die Theologie der Vorzeit von jenen zu erdulden hatte, die sich besonders auf das Studium der griechischen Philosophen verlegten. Zunächst waren es die neuen Peripatetiker, welche Aristoteles in der Muttersprache lesend, zu entdecken glaubten, daß man seine Lehre bis dahin nicht verstanden habe. Diese Entdeckungen liefen aber meistens darauf hinaus, daß die philosophischen Beweise, welche die Scholastiker für manche geoffenbarte Wahrheiten, namentlich für die Unsterblichkeit der Seele zu führen pflegten, für ungültig erklärt wurden; und zwar sollten diese Beweise nicht bloß nicht aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie, sondern überhaupt durch keine Vernunftschlüsse geführt werden können. — Andere Gelehrten jener Zeit eiferten für die platonische Philosophie, und wollten, daß von nun an diese dem Unterrichte der Jugend zu Grund gelegt, und für die theologischen Untersuchungen benutzt werde. Obschon die Scholastiker in dieser doppelten Rücksicht aus Gründen, die wir später mittheilen werden,

Aristoteles dem Plato vorgezogen hatten; so betrachteten sie doch die Speculation des letzteren nicht gerade als eine mit der ihrigen durchgängig streitende. Daher geschah es denn auch, daß jene neuen Anhänger der platonischen Philosophie, die sich übrigens in den Schranken der Mäßigung und Rechtgläubigkeit hielten, wie die beiden Pico und Ficinus ebenso wenig in jener Zeit, als später Bossuet und Fenelon wegen ihrer Hinneigung zur cartesianischen Philosophie, für eigentliche Gegner der Scholastik angesehen wurden. — Aber andere Platoniker — wenn jedoch Platoniker — nehmen der alten Theologie gegenüber eine feindselige Stellung ein. Wie die hh. Väter sich der Lehre Plato's mit Vorsicht und Auswahl bedienten, die Alexandriner und Gnostiker aber nur seine Fehler übertrieben; so sehen wir auch in diesem Zeitalter neben den weiseren Anhängern Plato's die Cabalisten und Combinisten zu den orientalischen Schwärmereien zurückkehren.

Aber von geringer Bedeutung waren dennoch alle diese Angriffe, wenn sie mit jenen verglichen werden, welche die Scholastik von Seiten der Häresiarchen auszuhalten hatte. Wir bemerkten so eben, daß diese nicht eine oder die andere Einrichtung der Kirche tadelten, oder sie hie und da in ihrem Wirken zu hemmen suchten; sondern sich wider das ganze Lehren, Wirken, Schaffen, ja wider das Dasein der Kirche mit dem Ungestüm der Empörung erhoben. Dasselbe Schicksal hatte ihnen gegenüber die Scholastik. Da galt es nicht mehr bloß dem barbarischen Latein, den unnützen Spitzfindigkeiten, der Weitschweifigkeit, der Streitsucht, dem Vorzug, den sie Aristoteles vor Plato eingeräumt; sondern es ward überdies die ganze scholastische Speculation als eine unchristliche verworfen, und die Klage erhoben, daß die Theologen seit altersher durch die heidnische Philosophie die christliche Wahrheit entstellt hätten.

37. Wie nun aber die Irrlehrer mit ihrem ganzen Anhange alles aufboten, die Scholastik in üblen Ruf zu bringen, und wo möglich von allen Schulen zu verdrängen; so sehen wir auch eben jene Männer, welche sich in der Vertheidigung der katholischen Wahrheit auszeichneten, mit großem Eifer für die Erhaltung der Scholastik kämpfen. Wenn wir unter diesen zuerst Melchior Canus nennen, so möchte das manche unserer Leser befremden.

Denn gerade auf diesen Theologen pflegen sich auch die Feinde der Scholastik zu berufen. Nichts könnte freilich diesen gelegner sein, als wenn in Wahrheit Canus ihre Anklage unterschrieben hätte. Denn nicht nur hat sich dieser große Theologe durch die Gründlichkeit seiner Kenntnisse und eine seltne Gabe der Darstellung die Hochschätzung der Nachwelt erworben; sondern er verdient auch, wenn irgendwo, gerade in der Frage über die Methode der Theologie vor allen andern gehört zu werden. Wie verhält sich also die Sache; und wie dachte Canus von der Scholastik? Canus hat in seinem Werke De locis theologicis der Vertheidigung der Scholastik ein ganzes Buch gewidmet. Er beginnt mit der Bemerkung, daß wie einst Wikleff, so jetzt Luther, Melanchthon und alle ihre Anhänger die Scholastik verachten und befeinden, daß man aber nicht mit Unrecht in dieser Verachtung die Quelle aller ihrer Verirrungen suchen würde. Denn seit die Schule existire, seien die Verachtung der Schule und die Pest der Irrlehre Hand in Hand gegangen [1]). — Nun gibt jedoch Canus zu, daß gar viele Theologen einige der Vorwürfe, die man der Schule mache, verdienen; und obschon er sofort zeigt, mit welcher Ungerechtigkeit man Fehler, die nicht aus der Natur der scholastischen Methode, sondern aus dem Charakter einzelner Scholastiker entspringen, der Schule überhaupt zur Last legen würde; so hat man dennoch jene seine Zugeständnisse mißbraucht, um ihn als Zeugen gegen die Scholastik aufzuführen [2]). — Mit solcher Ehrlichkeit gingen in diesem Streite auch Katholiken und namentlich die Cartesianer [3]) zu Werke. — Aber noch mehr. Ehe Canus auf die einzelnen Einwürfe, welche die Lutheraner gegen das Ansehen

---

1) Nec enim minima scholae auctoritas esse potest, quam parvi facere nemo sine fidei discrimine potest. Connexae quippe sunt ac fuere semper post natam scholam scholae contemtio et haeresum pestes.

l. VIII. c. 1.

2) Auch Brucker verfährt nicht anders: Tom. IV. p. 1. per. 3. p. 1. l. 2. c. 2. p. 118.

3) Grimaldi. Risposta alle lettere apologetiche in difesa della Teologia scolastica di Benedetto Aletino. Dies zu Neapel verfaßte Werk wurde in Köln gedruckt.

der Schule erhoben, antwortet, erklärt er die Natur und Aufgabe der Scholastik, und setzt hier jene drei Punkte auseinander, die wir oben mitgetheilt haben. Einen jeden derselben aber benutzt er, irgend eine der hauptsächlichsten Anklagen zu widerlegen, und schließt dieses Hauptstück also: „Wenn wir also, was (in der Theologie) das Beste und Größte ist, erreichen wollen, so müssen wir uns auf die scholastische Theologie verlegen: denn ohne sie können wir in der Kirche durchaus keine vollkommne Gelehrsamkeit erlangen. Welche sie aber vernachläßigen, und dennoch glauben Theologen zu sein, die werden dann endlich erkennen, daß sie sich geirrt haben, wann ein Streit mit den Irrgläubigen oder ein wichtiger und verwickelter Gewissensfall sie nöthigt, es zu erfahren. Es darf aber auch niemand, welcher dem Studium der h. Schrift ergeben ist, befürchten, durch das Studium der Scholastik gehemmt zu werden. Denn nicht nur hemmt die Scholastik dieses heilsame Studium nicht; sondern sie ladet auch zu demselben ein; und was immer wir selbst für diese heilige Wissenschaft geleistet haben — wenn wir jedoch etwas geleistet haben — das haben wir leisten können, weil wir für sie durch die Lehrer und die Lehre der Scholastik vorbereitet und ausgerüstet waren [1]." So also redet dieser Ankläger der Scholastik. —

Wir könnten nun von Cochläus und Eckius reden, welche mit so großem Erfolge den Lutheranern widerstanden, und durch die That bewiesen, wie stark die Waffen waren, welche die Scholastik ihnen zur Vertheidigung der Wahrheit in die Hand gegeben hatte: aber wir ziehen es vor, an jene Männer zu erinnern,

---

1) Quod cum optimum maximumque sit, si id volumus adipisci, theologiae scholasticae opera danda est, sine qua nullum omnino perfectam in Ecclesia doctrinam consequi possumus. Ea vero neglecta, qui se Theologos esse arbitrantur, tum se denique errasse sentient, cum eos aut disputatio cum haereticis aut gravis aliquis et perplexus conscientiae casus experiri coget. Nec vero quisquam Scripturae sacrae studiosus vereri debet, ne ex scholae studio sacrarum litterarum studium retardetur. Nam et ad hunc fructum ferendum non modo non retardat, verum etiam invitat atque allectat schola: nosque ipsi quidquid ad sacras litteras attulimus, — si modo aliquid attulimus, — a doctoribus et doctrina scholastica instructi ad eas et ornati accessimus.

Ibid. c. 2.

welche vielmehr wie Canus durch ihre Leistungen in der positiven Theologie auch von denen geschätzt werden, die der Scholastik mehr oder weniger abhold sind. Zu diesen gehört Bellarmin, den die protestantischen Theologen unter allen ihren Gegnern am meisten fürchteten, und den die katholische Kirche bis auf den heutigen Tag als eine ihrer schönsten Zierden betrachtet. Bellarmin nun benutzt in seinen Werken jede Gelegenheit, die Scholastiker wider die verläumderischen Anfälle Luthers und Calvins zu vertheidigen; und hätte er dies unterlassen, so würde schon die Art, in welcher er selbst die Controversen behandelt, zur Genüge beweisen, was er von der scholastischen Methode dachte. Mehr noch als Bellarmin hatte Possevin Gelegenheit, die Mittel und Wege kennen zu lernen, durch welche dem verheerenden Strome der Irrlehre Einhalt gethan werden könne. Die Päpste bedienten sich seiner zu den wichtigsten Sendungen an die nordischen Höfe, und in Italien selber beauftragten sie ihn mit der Verbesserung der Schulen. Dieser so erfahrne und gelehrte Mann hielt es aber für dringendes Bedürfniß, auf allen katholischen Akademien, die scholastische Theologie mit großem Eifer zu betreiben, und in seinem geschätzten Werke Bibliotheca selecta handelt er ausführlich von ihrer Nothwendigkeit, ihren Vorzügen und der Weise sie zu lehren. — Welches endlich war die Ansicht des ehrwürdigen Peter Canisius, der in Deutschland, Böhmen, Ungarn und Polen mit größerer Anstrengung und größerem Erfolge, als irgend jemand für die Erhaltung des katholischen Glaubens gekämpft hat? Er hatte in diesen Kämpfen so große Einsicht an den Tag gelegt, daß die Väter des tridentinischen Kirchenrathes die schon angesagten Sitzungen, in welchen über die Angelegenheiten Deutschlands verhandelt werden sollte, bis zu seiner Ankunft vertagten; und von seiner Gelehrsamkeit war man so überzeugt, daß der Papst ihn mit der Verfassung eines Werkes gegen die Magdeburger beauftragte. Wir dürfen also wohl auf sein Urtheil Gewicht legen. Nun wohlan, Canisius erste Sorge war sowohl in Ingolstadt als in Wien, die scholastische Lehrart, welche man beseitigt hatte, wieder einzuführen, und er scheute deßhalb weder Mühen noch Gefahren. Ebenso ließen sowohl er, als Possevin es sich angelegen sein, daß in den vielen Schulanstalten, die unter ihrer Leitung neu

gegründet wurden, die Theologie nicht anders als in der herkömmlichen Weise gelehrt würde.

Wollte man uns entgegnen, daß diese Männer hiezu durch die Satzungen des Ordens, dem sie angehörten, das ist der Gesellschaft Jesu veranlaßt worden; so glauben wir nicht, daß man deßhalb berechtigt sei, ihr Verfahren mit Mißtrauen zu betrachten. Nicht die Gesellschaft Jesu allein, sondern auch alle übrigen geistlichen Orden und alle Hochschulen des Clerus mit Ausnahme derjenigen, auf welche die neue Lehre bereits Einfluß gewonnen hatte, hielten an der Scholastik fest und widersetzten sich mit standhaftem Eifer den Versuchen der Neuerer. Man könnte nun denken, die übrigen Orden seien dazu durch die Anhänglichkeit an ein aus manchen Gründen ehrwürdiges Herkommen bestimmt worden; aber die Gesellschaft Jesu, welche eben damals entstand, und in so vielen und so wichtigen Einrichtungen von den schon bestehenden Orden sich unterschied, konnte die theologische Lehrart, welche diese befolgten, nur deßhalb beibehalten, weil sie überzeugt war, daß dieselbe nicht nur überhaupt, sondern auch insbesondere für die Bekämpfung der Häresie die geeignetere sei. Nicht bloß manche katholische Schriftsteller, sondern auch mehrere Päpste haben die Ueberzeugung ausgesprochen, daß Gott wie er auch zu anderer Zeit heilige Männer zum Kampfe für den katholischen Glauben erweckt und ausgerüstet, so den h. Ignatius und die von ihm gestiftete Gesellschaft hauptsächlich dazu bestimmt habe, wider Luther's und Calvin's Irrthümer zu streiten. Von den Thatsachen aber, welche dieses Urtheil bewahrheiten, legen wie die katholischen, so auf ihre Weise auch die protestantischen Schriftsteller Zeugniß ab. Wenn also die Gesellschaft Jesu der Vorschrift ihres h. Stifters gemäß fortfuhr, die Theologie in der scholastischen Weise zu lehren; so liegt darin ein neuer Beweis für unsere Behauptung, daß nämlich, wie die Häresiarchen die Scholastik haßten und bekämpften, so jene, welche für den katholischen Glauben eiferten, sie hochschätzten und vertheidigten.

38. Wir wissen ferner, daß der tridentinische Kirchenrath zwar den Glauben der Vorzeit unverändert festhielt, und gegen die Sektirer mit seinem ganzen Ansehen beschützte; aber zu gleicher Zeit, die ernstesten Maßregeln traf, um die Mißbräuche, welche

im Leben eingerissen waren, auszurotten. Er dehnte diese seine Sorge auf alle Stände und alle Anstalten aus, und weder die Erziehung der Weltgeistlichen, noch auch die Schulen der Ordensleute waren davon ausgeschlossen. Wenn er also die scholastische Lehrart zu den Mißbräuchen gezählt hätte, gegen welche die Neuerer mit Recht ihre Stimme erhoben; wie hätte er sie dann bestehen lassen? Wurde er etwa nicht aufmerksam darauf gemacht? Im Gegentheil. Als die Väter sich über die Vorschrift, daß in den Klöstern aller Orden Vorlesungen über die heilige Schrift gehalten würden, beriethen; erhob sich ein Benedictinerabt mit dem Vorschlag, daß dieser Verordnung eine andere, welche die Scholastik verbiete, beigefügt werde. Er brachte einige der gewöhnlichen Gründe über die Spitzfindigkeit und die Zwietracht der Scholastiker vor. Aber der Dominikaner Soto, einer der größten Theologen jener Zeit, nahm das Wort, und nachdem er auf jene Vorwürfe geantwortet hatte, zeigte er den Werth der Scholastik aus ihrer Natur und aus dem Hasse, womit die Häretiker sie verfolgten. Die Scholastik sei eine Wissenschaft, welche das doppelte Licht, das Gott dem Menschen gegeben, das Licht der Natur und jenes des Glaubens verbindend, so tief als möglich in die göttlichen Geheimnisse eindringe. Es könne dies geschehen, weil das Licht der Natur in manchen Stücken mit dem Glauben zusammentreffe, in keinem aber ihm entgegen sei. Es verscheuche aber auch die Scholastik eben dadurch die Irrthümer, welche durch eine falsche Auslegung des göttlichen Wortes entstehen, und nur deßhalb seien die Häretiker geschworne Feinde der Scholastik, weil ihre Trugbilder vor ihr wie vor dem hellen Tageslicht zerrinnen. Sie tadeln heiße sich mit den Protestanten gegen die Kirche verbinden, und diese ihrer kräftigsten Waffen berauben. — Pallavicini bezeugt [1]), daß Soto's Rede allgemein gebilligt wurde. — Haben wir also auch keinen Ausspruch des Conciliums zu Gunsten der Scholastik, so haben wir doch ein historisches Zeugniß über die Ansicht der Väter, die sich zur Vertheidigung der katholischen Lehre versammelt hatten.

---

1) Storia del Conc. di Trento. l. 7. c. 5.

Wer aber war von dem Geiste dieses Kirchenrathes mehr durchdrungen, und wer hat in diesem Geiste mit größerem Erfolge für die Reinheit des Glaubens und die Verbesserung der Sitten gearbeitet, als der würdige Nachfolger des großen Ambrosius, der h. Carl von Borromeo? Dieser nun trug nicht minder als Possevin und Canisius Sorge, daß an den Hochschulen, auf die er Einfluß hatte, die Scholastik mit Eifer betrieben würde, und in einem seiner Briefe an den noch jungen Cardinal Andreas von Oesterreich spricht er die Ueberzeugung aus, die ihn dabei leitete: „Zuletzt, sagt er, füge ich noch bei, daß Sie sich mit allem Fleiße auf die scholastische Theologie verlegen. Denn sie ist denen, welche sich gründliche Kenntnisse in der heiligen Wissenschaft erwerben wollen, nothwendig, besonders in unseren Zeiten, wo die Häretiker alles zu ihrer Verwerfung aufbieten." — Und damit man nicht zweifele, daß der Heilige von der eigentlichen Scholastik rede; so hat er auch noch den Rath hinzugefügt, einen Lehrer zu erwählen, der beim Unterricht dem h. Thomas folge.

39. Doch um nicht über Gebühr weitläufig zu werden, schließen wir diese Darstellung mit einem Zeugnisse, das auch, wenn es allein da stände, genügen müßte. Der Papst Sixtus V. gibt in der Bulle, durch welche er den h. Bonaventura zum Lehrer der Kirche erklärt, die Gründe an, die ihn zu diesem Schritte bewogen. Zu diesen Gründen also gehört auch der, daß im h. Bonaventura die Scholastik, welche er und der h. Thomas vorzüglich ausgebildet, von der Kirche öffentlich geehrt und vertheidigt werde. Doch hören wir die eignen Worte des Oberhauptes der Kirche:

„Die Nachstellungen und teuflischen Kabalen, womit in unserm unglückseligen Jahrhundert die Ketzer jene heilige Theologie, welche Scholastik genannt wird, bekämpfen, sind uns eine höchst dringende Ermahnung, eben diese Theologie, die für die Kirche Gottes so nützlich als irgend etwas ist, mit allem Eifer zu vertheidigen, zu ehren und zu verbreiten [1])."

---

1) . . . . praesertim cum haereticorum insidiae et diabolicae machinationes, quibus sacram Theologiam, quae Scholastica appellatur, hoc luctuoso

„Denn es geschah durch gnädige Fügung Desjenigen, der allein den Geist der Wissenschaft und der Einsicht verleiht, und der seine Kirche im Laufe der Zeiten je nach dem Bedürfniß mit neuen Gaben bereichert und mit neuer Schutzwehr rüstet, daß sehr weise Männer, unsere Vorfahren, die scholastische Theologie erfanden, und die glorwürdigen Lehrer, der h. Thomas und der h. Bonaventura, jener der englische, dieser der seraphische genannt, beide sehr berühmte Meister dieser Wissenschaft und die ersten von diesen, welche unter die Zahl der Heiligen versetzt wurden, mit hoher Geisteskraft, ausdauerndem Eifer, unter vielen Mühen und Nachtwachen sie ausbildeten, und in bester Ordnung mit mannigfaltigen Erklärungen der Nachwelt überlieferten."

„Die Kenntniß und Anwendung dieser so heilsamen Wissenschaft, die aus den reichhaltigen Quellen des göttlichen Wortes, der Lehren der Päpste, der hh. Väter und der Concilien hergeleitet ist, war ohne Zweifel zu jeder Zeit der Kirche von sehr großem Nutzen, sei es um die h. Schrift nach ihrem wahren und unverfälschten Sinn zu verstehen und zu erklären, sei es um die Väter mit mehr Sicherheit und Nutzen zu lesen und zu erläutern, sei es um die verschiedenen Irrthümer und Ketzereien aufzudecken und zu widerlegen. — Aber in diesen jüngsten Tagen, wo bereits jene gefährlichen Zeiten gekommen sind, die der Apostel beschreibt, und die Lästerer, die Stolzen, die Verführer, im Bösen zunehmen, selbst irrend und Andere in Irrthum führend (2. Tim. 3), ist sie zur Begründung der Dogmen des katholischen Glaubens und zur Widerlegung der Irrlehren höchst nothwendig. Und gewiß, die Feinde der Wahrheit selber sind Zeugen, daß es sich so verhalte: denn sie fürchten nichts mehr, als die scholastische Theologie. Sie sehen nämlich gar wohl ein, daß durch jenen festen und innigen Zusammenhang der Lehrpunkte und Beweise, (der Dinge und ihrer Ursachen) durch jene nach Art der Schlachtreihen festgeschlossene Ordnung, durch jene Kraft der Gründe und Schärfe der Unter-

---

saeculo oppugnant vehementissime, Nos magnopere admoneant, ut eandem Theologiam, qua nihil Ecclesiae Dei fructuosius, omni studio retineamus, illustremus, propagemus.

suchung das Licht von der Finsterniß, das Wahre vom Falschen geschieden, und ihre Lügen, die sie mit Scheingründen und Trugschlüssen umhüllen, wie wenn ihnen das Kleid abgerissen wäre, in ihrer Blöße und Nacktheit hingestellt werden."

„Jemehr also jene die so feste Burg der scholastischen Theologie zu bestürmen und zu zerstören bemüht sind, um so mehr müssen wir diese unbezwingbare Vormauer des Glaubens vertheidigen, das Erbe unserer Väter bewahren und schützen, und den eifrigsten Vertheidigern der Wahrheit die wohlverdiente Ehre nach Kräften erweisen[1])."

II.

Verschiedenheit der neueren Scholastik von der älteren.

40. Die Kirche hatte auf dem Concilium von Trient nicht nur die Lehre und den Glauben der früheren Jahrhunderte, sondern auch die Grundsätze ihrer Zucht und Verwaltung ungeschmälert bewahrt. Sie brachte auch keine jener Einrichtungen und Anstalten, welche mit ihrem Glauben und ihrem Leben in innigem Zusammenhange stehen, dem bösen Geiste der Zeit, so heftig er auch drängen mochte, zum Opfer. Aber wie ihre Lehre dem Irrthume gegenüber schärfer bestimmt, reichhaltiger und tiefer erklärt wurde; so traten auch die unveränderlichen Grundsätze, wodurch sie in ihrem Leben und Handeln geleitet wird, in helleres Licht. Nach ihnen wurde die Verwaltung in vielen Stücken besser geregelt, Mißbräuche eingestellt, und neue Einrichtungen, wie sie die Zeitumstände forderten, getroffen. Und da Gott um dieselbe Zeit so viele heilige Seelen erweckte, und zum Wirken für sein Reich mit den größten Gaben ausrüstete; so wurde, was die h. Sy-

---

1) Quanto igitur magis illi hanc munitissimam scholasticae Theologiae arcem oppugnare et evertere conantur, tanto magis nos decet hoc invictum fidei propugnaculum defendere et haereditatem patrum nostrorum conservare et tueri et acerrimos veritatis defensores meritis honoribus quantum possumus decorare.

node verordnete, auch kräftig in's Werk gesetzt, und allen Ständen, dem klösterlichen und dem weltlichen, dem geistlichen und dem Laien-Stande ein neues Leben eingegossen. Die Kirche ging aus dem großen Kampf wie verjüngt hervor.

Was sich aber in dem großen Ganzen ereignete, das geschah auch auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaften. Als die wichtigste und die Reglerin der übrigen hatte bis dahin die Scholastik gegolten. Nicht nur durch die Anstrengungen verdienstvoller Männer, sondern auch mit der Kraft des höchsten Ansehens wider die Angriffe der Neuerer in Schutz genommen, behauptete sie sich auf allen katholischen Schulen. Aber wenn man die eigentliche Lehre der Scholastiker, welche mit jener der Kirche entweder eine und dieselbe oder doch unzertrennlich verbunden war, wenn man überdies die Grundsätze über die Methode und somit diese selbst dem Wesen nach festhielt; so war man doch deßhalb nicht weniger beflissen, sowohl die Fehler, die sich besonders in den letzten Jahrhunderten eingeschlichen und zu vielen Klagen Veranlassung gegeben hatten, zu vermeiden, als auch nicht nur in der Scholastik selbst, sondern auch in den übrigen Zweigen der h. Wissenschaft jene Veränderungen zu treffen, welche die Zeitverhältnisse zu erfordern schienen. Wir müssen um die neuere Scholastik besser kennen zu lernen, auf diese Veränderungen unser Augenmerk richten.

41. Obgleich der h. Thomas seit dem ersten Erscheinen seiner Werke, in der ganzen abendländischen Kirche bewundert und hochgeschätzt wurde; so hatte doch sein Ansehen im Laufe der Jahrhunderte in dem Grade zugenommen, daß ihm selbst von dem allgemeinen Kirchenrathe zu Trient die größte Ehre erwiesen wurde. Nichtsdestoweniger scheint man bis gegen die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts in den theologischen Schulen meistens immer noch die Bücher des Lombarden und nicht die Summa des h. Thomas dem Unterrichte zu Grunde gelegt zu haben. Der berühmte Cajetan (gest. 1537) war der erste, welcher einen vollständigen Commentar zur Summa schrieb; die übrigen Theologen, sowohl die Thomisten als die Scotisten fuhren fort, das Werk des Lombarden als Leitfaden zu befolgen. Auch nach Cajetan gaben noch manche Theologen, namentlich der schon erwähnte Soto, ein Dominikaner (gest. 1560) und die berühmten Exegeten Mal-

donat (gest. 1583) und Estius (gest. 1608) Commentare über die libri sententiarum heraus. Aber Cajetans Beispiel folgten Franziskus Victoria, Lehrer Melchior Cano's (gest. 1546), Hieronymus Perez aus dem Orden der Mercedarier (gest. 1556) Bartholomäus von Torres, (gest. 1558) und andere. Es ist kein Zweifel, daß um diese Zeit nicht bloß in den Schulen der Dominikaner, sondern auch auf den meisten damals berühmten Universitäten bereits nach dem Handbuch des h. Thomas gelehrt wurde. In der Gesellschaft Jesu und mehreren andern Orden war dasselbe vorgeschrieben, und man kann sagen, daß vom Ende des sechzehnten Jahrhunderts die Summa des h. Thomas fast überall an die Stelle der libri sententiarum getreten war.

Hierin aber glauben wir den ersten großen Vorzug der neueren vor der älteren Scholastik zu erblicken. Was in der theologischen Wissenschaft vor allem andern gefordert werden muß, das war es auch, was man am h. Thomas von jeher vorzüglich gerühmt hatte: die Reinheit der Lehre. Zwar ist auch das Werk des Lombarden im Ganzen genommen als durchaus orthodox zu betrachten; aber in manchen einzelnen Fragen sahen sich doch die Theologen genöthigt die Lehre des Meisters nicht nur zu berichtigen, sondern auch zu verwerfen; und man hat deßhalb ein Verzeichniß von Sätzen Peters des Lombarden, die mit der gewöhnlichen Lehre der Theologen nicht übereinstimmen, angefertigt [1]). Nicht so verhält es sich mit dem h. Thomas. Zwar haben die Theologen einige seiner Beweisführungen beanstandet oder auch geradezu für unhaltbar erklärt, und an andern Orten Beweise, die der Heilige für unkräftig erklärte, festgehalten: aber von dem, was der h. Thomas als theologischen Lehrpunkt behauptete, ist kaum irgend etwas als irrthümlich erfunden worden. Wir wollen

1) Dasselbe findet sich in den meisten Ausgaben der Libri IV. sententiarum. Hienach also möge man über die Wahrheit dessen, was Hermes erzählt, urtheilen: „Alle öffentlichen Lehrer der Theologie schwuren in der Folge auf die Worte des Magister sententiarum, erklärten dessen Bücher, und ersannen außerdem höchstens ähnliche Spitzfindigkeiten; (vielleicht verhielten sie sich so mehr aus Nebengründen als aus Achtung des Textus Sententiarum, denn dieses Buch hat gar keinen vorzüglichen wissenschaftlichen Werth.)" Dogm. Meth. §. 17.

hiemit gewiß nicht läugnen, daß auch bewährte Theologen in manchen Punkten die Ansicht des h. Lehrers verlassen haben; wohl aber hervorheben, daß es schwer ist, beim h. Thomas einen Lehrsatz nachzuweisen, den vor oder nach ihm sei es das Urtheil der Kirche sei es die Uebereinstimmung der Theologen für unverträglich mit der Glaubensnorm erklärt habe. Man gefällt sich in unseren Tagen in dieser Rücksicht immer von neuen an seine Lehre über die Empfängniß der heiligsten Jungfrau zu erinnern. Aber erstlich wäre dieses dann ein einziger Punkt, in welchem der Heilige und zwar mit manchen andern großen Theologen seiner Zeit geirrt hätte; dann aber ist es, selbst unter den Dominikanern, gar nicht ausgemacht, ob in der That der h. Thomas die unbefleckte Empfängniß Maria's geläugnet habe [1]).

42. Wäre nun die Summa des h. Thomas nichts anders als ein Handbuch, worin die dogmatischen Lehrpunkte aufgestellt, erklärt und aus den positiven Quellen bewiesen würden; so wäre jene Reinheit der Lehre zwar immer noch als eine schätzenswerthe Eigenschaft eines solchen Werkes anzusehen, jedoch nicht als ein großes Verdienst des Verfassers um die theologische Wissenschaft zu rühmen. Aber der h. Thomas begnügt sich nicht, das Dogma aufzustellen und zu begründen, sondern er dringt in die Tiefe desselben ein, schließt seinen Inhalt auf, bestimmt diesen nach allen Seiten hin auf das Genaueste; sucht alsdann bald durch Folgerungen aus demselben, und bald durch Vergleichung mit andern Lehren der Offenbarung oder der natürlichen Wissenschaft immer mehr Aufschlüsse zu gewinnen, und so das ganze Gebiet der höheren Wissenschaft durch das Licht der Offenbarung zu beleuchten. Daß nun aber unter der so großen Menge von Lehrsätzen, die der h. Thomas zu diesem Ende aufstellt, sich keine finden, die nicht mit der katholischen Wahrheit in Einklang wären, das ist ein ebenso unschätzbarer Vorzug des Werkes, als seltnes Verdienst des Verfassers. Denn wir besitzen dadurch eine speculative Theologie, die bei allem ihrem Umfange durch und durch katholisch ist. Es ist hiebei nicht zu übersehen, daß der h. Thomas über sehr viele

1) Siehe unter andern die vor wenigen Jahren herausgegebene Schrift des Dominikaners Spada: Esame critico sulla dottrina dell' Angelico Dr. Tommaso d'Aquino circa il peccato originale relativamente alla B. Vergine Maria.

Lehrpunkte redet, die erst in den späteren Jahrhunderten durch Entscheidungen der Concilien oder Päpste dogmatisch festgestellt worden. Denn welch eine Bürgschaft ist dies für die Wahrheit einer Speculation, die auch dort das Rechte trifft, wo die positiven Beweisquellen keine entscheidenden Aufschlüsse geben, und welch ein Beweis ist es von dem Scharfblicke des Denkers, der auch dort mit Sicherheit voranschreitet, wo ihm durch ein höheres Lehramt der Weg noch nicht gezeichnet ist! Jene wissen es, welche die Schwierigkeit theologischer Speculation und die mannigfaltige Gefahr in ihr das Gebiet des Irrthums zu betreten, kennen gelernt haben. Wie oft müssen wir, wie Peter den Lombarden, so andere ausgezeichnete Theologen damit entschuldigen, daß wir sagen, die Meinungen die sie aufstellten, seien erst später, bei Gelegenheit neuer Irrlehren genauer untersucht, und durch die Aussprüche der Kirche als irrthümlich verworfen oder von den Theologen als gefährlich erfunden worden. Dagegen rühmen es nicht bloß die Theologen, sondern auch mehrere Päpste als einen ganz besondern Vorzug des h. Thomas, daß in seiner Theologie selbst jene zahlreichen Irrthümer, die erst in den späteren Jahrhunderten auftauchten, zum Voraus siegreich widerlegt werden, und sie erkennen hierin eine wunderbare Wirkung der Vorsehung Gottes. Ein unberechenbarer Vortheil also war es für die ganze Kirche, daß eine so beschaffene Theologie dem Unterrichte der Lernenden und den Studien der Lehrer zu Grunde lag.

43. Es konnte aber die Theologie des h. Thomas den Vorzug, von dem wir reden, nur durch eine andere vortreffliche Eigenschaft, durch ihre Tiefe nämlich erhalten. Auch durch sie ragt der englische Lehrer wie über die andern Theologen, so über die Meisten der Schule hervor. Was aber diese Eigenschaft um so bewunderungswürdiger macht, eben dies ist es, was sie den Augen vieler verbirgt: die Tiefe des Gedankens ist beim h. Thomas mit der größten Einfalt und Kürze der Darstellung verbunden. Nicht durch eine flüchtige Lesung, sondern nur durch anhaltendes Studium wird seine Tiefe erkannt. Wenn man oft über eine Frage, die der h. Thomas mit wenigen Sätzen beantwortet, die großen Untersuchungen, welche seine Commentatoren anstellen, durchlesen, oder auch dem eignen Nachdenken sich lange überlassen hat:

und dann zu dem Texte des h. Lehrers, von dem man ausgegangen war, zurückkehrt; dann und erst dann findet man, welch' ein Reichthum von Gedanken unter der bescheidenen Hülle seiner wenigen Worte verborgen ist. Man ist überrascht, was man als Entdeckungen anderer oder als Früchte eigner Anstrengung gewonnen zu haben glaubte, in den Worten des h. Lehrers wie in seinem Kerne eingeschlossen zu finden, und sieht ein, daß man auf den Wegen, die man allein zu wandeln meinte, von ihm geleitet und fortgeführt war. Seine nun von neuen betrachteten Sätze lösen die Zweifel, die noch übrig blieben und ordnen die vielen Gedanken, die dem Geiste vorschweben, auf eine leichte Weise zu einem Ganzen.

Aber auch durch Vollständigkeit und Ordnung zeichnet sich das Werk des h. Thomas vor jenem des Lombarden aus. Es umfaßt die ganze geoffenbarte Lehre, möge diese speculativ oder praktisch sein; unsere heutige Dogmatik, Moral und einen großen Theil des Kirchenrechts. Zwar werden manche Lehrpunkte nicht mit der Ausführlichkeit behandelt, welche später entstandene Irrthümer nothwendig machen, und umgekehrt verweilt der heil. Thomas bei manchen philosophischen oder theologischen Lehren, welche nicht zu allen Zeiten dieselbe Aufmerksamkeit verdienen. Aber diese können übergangen oder abgekürzt, und jene weiter ausgeführt werden, ohne den Gang der Untersuchungen zu unterbrechen oder zu verändern. — Melchior Canus tadelt die Scholastiker sehr scharf, daß sie die zweckmäßige Ordnung der Gegenstände vernachläßigt haben. Als Grund gibt er an, weil sie meistens Schritt für Schritt dem Magister sententiarum folgten; bei diesem aber, so groß auch übrigens sein Verdienst um die theologische Wissenschaft sein möge, so gut als gar keine Ordnung zu finden sei [1]. Von diesem Tadel nimmt jedoch Canus den h. Thomas aus. Obgleich wir unserseits sein hartes Urtheil über Peter den Lombarden für übertrieben halten, und auch nicht der Ansicht sind, daß die Anordnung, die der h. Thomas gewählt hat, überall unverbesserlich sei, so glauben wir es dennoch als einen großen Vorzug der neueren Scholastik vor der älteren hervorhe-

1) De loc. theol. l. 12. c. 3.

ben zu dürfen, daß sie auch in dieser Beziehung in die Fußstapfen des englischen Lehrers trat.

44. Wir haben schon die Klage vernommen, welche Melchior Canus über die Vernachläßigung der positiven Theologie erhob. Man darf jedoch dieselbe nicht so verstehen, als wenn es in jenen Zeiten gar keine Theologen gegeben hätte, die sich auf das Studium der göttlichen Bücher und der Schriften der Väter verlegt hätten. Eben im fünfzehnten Jahrhundert, das am meisten angeklagt wird, lebten ja Gerson, Peter von Ailly, Thomas von Walden, denen niemand große Belesenheit und gründliche Kenntniß der Schrift und Tradition absprechen wird, und fast ihr Zeitgenosse war Alphons Tostatus, dessen ausführliche Commentare über die ganze h. Schrift eine zwar nicht philologische aber vielleicht ebendeßhalb um so tiefere Gelehrsamkeit bekunden. Und wäre die positive Theologie so ganz allgemein vernachläßigt worden, wie wollten wir es dann erklären, daß jene Theologen, die zu Trient zusammentrafen, nicht etwa bloß in der scholastischen Form geübt, sondern auch in der Auslegung des göttlichen Wortes durch die Lehre der Väter so bewandert waren? Daß sie es aber in so hohem Grade waren, geht sowohl aus den Beschlüssen des Kirchenrathes, als auch aus den Vorträgen, welche uns die Geschichte aufbewahrt hat, zur Genüge hervor. — Wie wäre es ferner möglich gewesen, daß seit dem Beginne dieser neuen Epoche Männer wie eben Melchior Canus selbst, wie Payra von Andrada, wie Vega und Hosius, wie Tapper, Salmeron, wie Maldonat, Estius, Canisius, Bellarmin gegen die Irrlehrer hätten in die Schranken treten können? Die Werke, welche sie uns hinterlassen haben, setzen bedeutende Vorarbeiten auf dem Gebiete der positiven Theologie voraus. Freilich kann man darin auch einen Beweis dafür finden, daß jene, welche in der Scholastik wohlgeübt sind, sich eine ausgedehntere Gelehrsamkeit in den Quellen der Theologie nicht nur mit mehr Sicherheit, sondern auch mit viel größerer Leichtigkeit erwerben.

Doch wie dem auch sei, gewiß ist, daß seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts das ganze Gebiet der positiven Theologie mit eben so großem Eifer, als Erfolge bearbeitet wurde. Wir haben von jener Zeit an bis zur Mitte des vorigen Jahrhun-

derts die vortrefflichsten Commentare über die ganze h. Schrift und einzelne Bücher derselben erhalten. Aber auch über Sprach- und Alterthumskunde erschienen sehr ausgedehnte Werke, die ihren Werth niemals verlieren werden, und die Schriften aller hh. Väter und aller Schriftsteller der ersten Jahrhunderte wurden nicht bloß von einzelnen Gelehrten reichlich benutzt, sondern auch durch bessere Ausgaben, durch Anleitungen und Auszüge verschiedener Art jenen zugänglich gemacht, die auf diese Studien weniger Zeit verwenden konnten. — Man erinnere sich überdies an die Controversisten, welche jene exegetische und patristische Gelehrsamkeit zum Kampfe wider die Irrthümer der Zeit benutzten, und eben weil diese Irrthümer so mannigfaltig waren, fast die ganze Dogmatik umfaßten. Insofern besitzen wir also in ihren Werken zugleich mit der Polemik eine eigentliche, wenn gleich nicht ganz vollständige positive Theologie. Auf eine eigenthümliche und fast möchte ich sagen geniale Weise hat dann diese der unsterbliche Petavius (gest. 1652) und nach ihm, wenngleich mit weniger Glück, Thomassinus (gest. 1695) zu bearbeiten angefangen, aber keiner von beiden sein Unternehmen zu Ende geführt. Petavius berücksichtigt zwar die Irrthümer der neueren Zeit, aber er beschränkt sich nicht auf sie, sondern geht in die Untersuchungen über die höchsten Geheimnisse des Glaubens ein, und sein besonderer Zweck ist, sowohl die Dogmen der Kirche als auch die wichtigsten Fragen, welche die Scholastiker darüber stellten, durch die Lehre der hh. Väter zu beleuchten.

Es wurde aber die positive Theologie nicht bloß neben der scholastischen betrieben, sondern auch mit dieser immer mehr verbunden. Wir haben schon gezeigt, daß die Natur der Sache eine solche Verbindung mit sich bringt; indem ja die positive Theologie der Scholastik die Lehren übergibt, von denen sie als von ihren Prinzipien ausgeht. Ehe also die neueren Scholastiker eine Glaubenslehre nach ihrer Weise speculativ behandeln, begründen sie dieselbe aus den positiven Beweisquellen, und kehren zu diesen auch oftmals zurück, wenn sie jene mehr speculativen Fragen untersuchen, die zum Dogma selber nicht gehören. Und diese ihre Beweisführungen aus der Schrift, den Vätern und Concilien sind nicht erst bei den späteren, z. B. bei Ripalda und Lugo,

sondern auch bei den erstern Scholastikern dieser Epoche, wie bei Gregor von Valenzia, Bannez, Suarez, Lessius so ausführlich und gründlich, daß die Lehrbücher der Theologie, die in unserm Jahrhunderte erschienen sind, auch in dieser Beziehung mit ihnen gar nicht verglichen werden können. Ganz besonders aber zeichnete sich durch die Verbindung der positiven Theologie mit der Scholastik im Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts der Spanier Diego Ruiz von Montoya (gest. 1632) aus.

Allerdings werden alle jene Fragen, die sich auf die nähere Bestimmung des Dogma's und der entgegengesetzten Irrlehre, auf die rationelle Begründung oder Erklärung, auf das Verhältniß der Glaubenslehren unter einander, auf die Folgerungen, die sich aus ihnen ergeben, auch von der neueren Scholastik mit viel größerer Ausdehnung behandelt: aber es war ja auch eben dies die Aufgabe, welche sie als speculative Theologie zu lösen hatte. Und wenn man in unserer Zeit auch viele dieser Untersuchungen für unnütz und spitzfindig erklären möchte; so kann man doch gewiß den großen Unterschied, der auch in dieser Beziehung zwischen den älteren und neueren Scholastikern obwaltet, nicht verkennen. Es hatten die letzteren mit zu vielen neuen oder doch von neuem aufgetauchten Irrthümern zu kämpfen, als daß sie hätten bei Fragen von geringer Bedeutung zu lange verweilen können. Wir beabsichtigen hiermit nicht, jedes theologische Werk dieser Epoche in Schutz zu nehmen, noch auch jene der berühmteren Scholastiker von dem Vorwurf unnützer Weitschweifigkeit ganz und gar frei zu sprechen; aber wir müssen auch der oft gemachten Bemerkung beistimmen, daß derlei Vorwürfe zum großen Theil daher entstehen, weil man die Bedeutung der Fragen, welche die Scholastiker behandelten, verkennt.

45. Noch viel mehr gilt dies von den Streitigkeiten, welche auch die neuere Scholastik in verschiedene Schulen theilten. Noch immer stand der thomistischen Schule die scotistische gegenüber. Aber wenn diese gleich in Lychetus, Pontius Hiquäus, Brancatus Alauräa, Mastrius, Cavellus und Philipp Faber von Faenza noch tüchtige Vertreter fand; so war sie doch von ungleich geringerem Einfluß, als in den vorigen Jahrhunderten. Dagegen hatten die Thomisten viel größere Kämpfe mit Theologen zu bestehen, die,

wie sie, vor allen andern Lehrern den h. Thomas zum Führer hatten. Die meisten derselben gehörten der Gesellschaft Jesu an, und die erste Controverse von Bedeutung wurde durch die schon erwähnte Schrift Molina's (gest. 1610) über Gnade und Freiheit veranlaßt. Bannez, einer der berühmtesten Theologen der thomistischen Schule (gest. 1604), der eben damals das System von der physischen Prädetermination zu verbreiten angefangen hatte, griff die Schrift Molina's an, und nachdem er umsonst versucht hatte, von der Inquisition und den Universitäten Spaniens eine Verurtheilung derselben zu erwirken, wandte er sich mit seiner Klage nach Rom. Es ist bekannt, mit welchem Ernste hier die schwierige Frage während einer ganzen Reihe von Jahren untersucht wurde. Der Erfolg war, daß beiden Parteien gestattet ward, ihre Ansicht zu lehren und zu vertheidigen; jedoch so daß sie sich wechselseitig zwar mit Gründen bekämpfen, aber weder der Häresie beschuldigen, noch auch sonst auf ungebührliche Weise verunglimpfen dürften.

Obgleich manche Theologen der Gesellschaft Jesu, und unter diesen Bellarmin, die Lehre Molina's, ohne sie als unkatholisch zu verwerfen, nicht annahmen, und andere, namentlich Suarez, dieselbe bedeutend veränderten, so waren sie doch alle entschiedene Gegner der Theorie von der physischen Prädetermination, welche seit Bannez in der thomistischen Schule immer allgemeiner wurde. Molina gestand, daß er in seiner Theorie vom h. Thomas, dessen Lehre von der göttlichen Mitwirkung ihm immer dunkel geblieben sei, abweiche; aber viele andere Theologen waren der Ansicht, daß jene Theorie, wenigstens wie sie von Suarez modifizirt worden, mit den Lehren des h. Thomas sehr wohl übereinstimme. Aber auch die Thomisten behaupteten, im h. Thomas wenigstens die Grundlage des Systems von der physischen Prädetermination und die schärfsten Waffen zu finden, womit sie ihre Gegner bekämpften. Auf ähnliche Weise verhielt es sich mit einer andern Streitfrage, welche diese beiden Schulen theilte, ob nämlich das Wissen Gottes nur die vorbildende und leitende (exemplaris et directrix) oder auch die wirkende Ursache (efficiens causa) der Dinge sei. Die Jesuiten behaupteten das erstere, die Thomisten das letztere, und beide Parteien wollten sich durch das Ansehen des Lehrers,

dem sie mit gleicher Ehrfurcht ergeben waren, schützen. Es waren also dies zwei Schulen, welche denselben Führer hatten, aber dort von einander abwichen, wo dieser den Weg nicht mit Bestimmtheit gezeichnet hatte.

Man darf jedoch hieraus nicht schließen, daß man sich in diesen Controversen hauptsächlich nur damit befaßt habe, den wahren Sinn der Lehre des h. Thomas zu ermitteln. Beide Fragen waren von höchster Wichtigkeit und vielumfassend: in der einen handelte es sich darum, das Wirken Gottes im Reiche der Gnade so zu erklären, daß es allmächtig und die Ursache jegliches Guten sei, und dennoch das wahrhaft freie Mitwirken der Geschöpfe nicht aufhebe; in der andern galt es, in den Ideen Gottes die höchste Ursache der Dinge auf solche Weise zu finden, daß Gott im wahren Sinne des Wortes Schöpfer sei; beide aber waren auf das innigste mit der Lehre vom Erkennen Gottes, die ohne Zweifel eine der erhabensten und schwierigsten ist, verflochten. Man stand mit beiden Fragen im Innersten der Theologie, und sowohl die Schrift als die Väter konnten und mußten vielfach zu Rathe gezogen werden: aber man befand sich zugleich auf einem Gebiet, wo Theologie und Philosophie sich begegnen. Weit entfernt, sich mit Erörterungen der Texte des h. Thomas zu begnügen, oder gar in dialektischem Wortgefecht zu hadern, waren vielmehr die Theologen beider streitenden Parteien vorzüglich bemüht, die Lehre der göttlichen Bücher und der größten Lehrer der Kirche durch gelehrte Forschung zu ermitteln; in's Licht zu stellen, um was es sich im Kampfe mit den Irrlehrern am meisten gehandelt, und welche Erklärung den gegen dieselben erlassenen Entscheidungen der Kirche zu geben sei. Es wurde allerdings auch die Speculation der alten Schule und vorzüglich jene des h. Thomas befragt, aber nicht etwa bloß, um über einzelne dunkele Stellen zu streiten, sondern um zu bestimmen, wie die obschwebenden Fragen im Zusammenhange des ganzen Lehrgebäudes zu beantworten seien. — Man urtheilt also ohne Kenntniß der Sache, wenn man auch von diesen theologischen Kämpfen wie von unnützen Zänkereien redet. Gewiß konnte die Theologie nur gewinnen und sehr viel gewinnen, indem solche Streitfragen auf solche Weise erörtert wurden. Mochten dieselben immerhin unentschieden

bleiben, es wurde doch über sie und sehr viele der wichtigsten Gegenstände großes Licht verbreitet. —

46. Um wenigstens die bedeutendsten Scholastiker dieser Epoche namhaft zu machen, so ragten unter den Thomisten außer Bannez, vorzüglich Franz Sylvester von Ferrara, Diego Alvarez, und Billuart hervor; unter den Jesuiten aber Gregor von Valenzia, der zuerst vor dem Papst und den Cardinälen die Lehre Molina's gegen Diego Alvarez vertheidigte, Gabriel Vasquez der oft erwähnte Franz Suarez und Lessius. — Günther bemerkt irgendwo, daß „nach Suarez die Pforte zum Heiligthum der alten Scholastik geschlossen worden sei"; und will damit nicht etwa sagen, daß nach Suarez jene Scholastik, welche man die neuere nennt, begonnen habe; — denn er weiß ohne Zweifel, daß diese schon viele Jahrzehnten vor Suarez bestand: vielmehr wiederholt er damit nur, was so viele neuere Schriftsteller versichern, daß nämlich Suarez der letzte Scholastiker von Bedeutung gewesen, und von dieser Zeit an die Wissenschaft der neuen Zeit Fuß zu fassen angefangen habe. Insofern dies von der Philosophie wahr sei, werden wir anderswo Gelegenheit haben zu zeigen; aber was die Theologie angeht, so übte auf sie die neue Wissenschaft innerhalb der katholischen Kirche bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts keinen bedeutenden Einfluß aus. Die Scholastik wurde, — in Vereinigung mit der positiven Theologie, — allgemein mit großem Eifer betrieben, und wenn wir gleich nicht in Abrede stellen, daß gegen das Ende dieser Epoche ein Sinken und Verflachen bemerkbar ist, so wäre es doch sehr traurig, wenn man die Leistungen eines Adam Tanner (gest. 1632), eines Joh. Martinez Ripalda (gest. 1648) eines Hurtado (gest. 1659) eines Johannes von Lugo (gest. 1660), eines Martin von Esparza (gest. 1670), eines Philipp von der h. Dreifaltigkeit (gest. 1671), eines Haunold (gest. 1671), eines Gotti (gest. 1730), für unbedeutend ansehen wollte.

47. Unter der neuen Wissenschaft, welcher die Scholastik habe weichen müssen, versteht man die verschiedenen philosophischen Systeme, welche seit Baco und Decartes eines das andere verdrängten. Die meisten derselben waren im offenem Kampfe mit der

geoffenbarten Wahrheit, aber auch jene, welche dem Christenthume nicht feindlich zu sein schienen, kamen mit den übrigen darin überein, daß sie einen andern Standpunkt und eine andere Methode für die Speculation suchten, als man bis dahin fast allgemein festgehalten hatte. Zwar gab es katholische Theologen von großem Namen, wie Bossuet, Fenelon, Thomassinus, die der cartesianischen Philosophie huldigten, ohne deßhalb die Scholastik zu bekämpfen; auch war eine oder die andere, namentlich die leibnitzische Schule im Streit gegen die Scholastiker gemäßigt; aber im Ganzen genommen waren die Anhänger der neuen Philosophie die bittersten Gegner der scholastischen Theologie, und boten alles auf, dieselbe verächtlich zu machen und aus den Schulen zu verdrängen.

Man stellt oftmals auch jene katholischen Theologen, welche in dieser Zeit die positive Theologie mit immer größerem Eifer betrieben, als Gegner der Scholastik dar, und Hermes redet so, als wenn schon Petavius sein unschätzbares Werk der Scholastik habe entgegensetzen wollen. Aber er würde eines Bessern belehrt worden sein, wenn er im Eingang desselben, nicht etwa bloß ein Urtheil des Verfassers über die Scholastik, sondern eine ziemlich ausführliche Vertheidigung derselben gelesen hätte [1]. Petavius erklärt, daß er zwar hoffe, es werde auch die Weise, in welcher er die theologischen Lehren zu behandeln gesonnen sei, als gut und nützlich anerkannt werden, daß er aber weit entfernt sei, deßhalb die Lehrart der Scholastiker mißbilligen zu wollen. Vielmehr halte er diese nicht nur für zweckmäßig, sondern auch für nothwendig. Er durchgeht alsdann die Vorwürfe, welche besonders die Irrlehrer des sechzehnten Jahrhunderts gegen sie vorgebracht haben, und widerlegt sie in der ihm eignen beredten Sprache. Es sind aber zum großen Theil dieselben, die Hermes, der es bedauert, daß Petavius nicht allgemeiner gehört worden sei, wiederholt. Ob nun auch alle andere Theologen, welche besonders seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts auf die positive Theologie sich verlegten, von der Scholastik eben so als Petavius urtheilten; lassen wir dahingestellt sein. Aber dies ist gewiß, daß sie wider die theologische Lehrweise der Scholastiker mit eben der Mäßigung als

1) Proleg. c. 3. extr. et c. 5. per totum.

Bossuet, Fenelon und Gerdil wider die Philosophie der Scholastiker auftraten, und ich zweifle durchaus nicht, daß sie durch die Berücksichtigung, welche ihre Gründe bei den neuesten Scholastikern fanden, befriedigt worden wären. Jene Vereinigung der positiven Theologie mit der scholastischen ward nämlich als ein wahres Zeitbedürfniß immer mehr anerkannt, und in den Werken, die im vorigen Jahrhundert erschienen, namentlich in der Theologie, welche die Würzburger Professoren herausgaben [1]), auf dieses Bedürfniß alle Rücksicht genommen.

Aber es gab eine andere Partei, durch welche die Anhänger der neuen Philosophie in ihrem Kampfe wider die Scholastik mächtig unterstützt wurden. Wie sie nämlich in dieser Beziehung an den Sektirern des sechszehnten Jahrhunderts ihre Vorgänger gehabt hatten; so fanden sie auch in den Irrgläubigen der neuesten Zeit die rührigsten Theilnehmer. Das Grunddogma der Jansenisten war, es habe sich in den letzten Jahrhunderten ein gewisser Rationalismus in die Kirche eingeschlichen, und sowohl die Glaubens- als auch die Sittenlehre verderbt. Zwar beschränkten sie Anfangs diese Anklage auf die Schulen der Gesellschaft Jesu, weil sie hofften, die Thomisten und Augustianer für sich gewinnen zu können. Als aber diese Hoffnung vereitelt, und die Lehre des Jansenius in seinen und seiner Schüler Schriften von der gesammten Kirche feierlich verworfen war; dehnten sie jene ihre Anklage auf die ganze Scholastik aus und schonten selbst des h. Thomas und des h. Bonaventura nicht.

Nichtsdestoweniger blieb das vereinte Bemühen so vieler Gegner lange Zeit erfolglos, und wie wir schon im Eingange dieses Werkes Hermes sagen hörten [2]), war es jener Philosophie, die in den Gräueln der französischen Revolution ihren Triumph feierte, vorbehalten, der Scholastik den Todesstreich zu versetzen. Erst mußte in Frankreich die Raserei des Unglaubens alles Heilige zerstört, und in Deutschland der Schwindel der Freigeisterei alle Köpfe verwirrt haben; dann ging mit den religiösen Orden

---

1) Theologia dogmatico-polemico-scholastica praelectionibus academicis accommodata.

2) Erst. Bd. S. 19.

und so vielen andern kirchlichen Einrichtungen und Anstalten auch die Scholastik unter, und was die Häresiarchen im Anfange der neuen Zeit gewollt, aber nicht vermocht hatten, das brachten endlich die Jansenisten und Philosophen am Ende der neuen Zeit zu Stande.

Sechstes Hauptstück.

Vom Ansehen der Scholastiker.

Wir haben diese kurze Darstellung der Schicksale der Scholastik nicht bloß unternommen, weil wir glaubten, gewisse Ansichten über einzelne Thatsachen berichtigen zu müssen, sondern auch und vorzüglich darum, daß wir vom Standpunkte der Geschichte aus den Werth der Scholastik beurtheilen, und die Klagen wider dieselbe würdigen könnten. Diese Klagen beziehen sich, wie gleich im Anfang dieses Werkes bemerkt wurde, theils auf die Lehrweise theils auf die Lehren selbst. Von den letzteren haben wir in den früheren Bänden ziemlich viele geprüft, und überall gefunden, daß die Lehren der Scholastiker, welche man angreift, entweder die Lehren der Kirche und Offenbarung selber sind, oder wenigstens mit diesen vollkommen übereinstimmen. Wir hoffen nun dasselbe auch von den Grundsätzen, welche die Theologen in ihrer Lehrweise befolgten, zeigen zu können. Aber es fragt sich, ob wir nicht vom katholischen Standpunkte aus, auch abgesehen von diesen einzelnen Fragen, über die Lehre und Lehrweise der Vorzeit uns ein Urtheil bilden können.

I.

Vom Ansehen der Scholastiker überhaupt.

48. Aus dem, was wir über die Geschichte der Theologie mitgetheilt haben, ergibt sich zunächst, daß die Scholastik die erste

eigentliche Theologie war, welche die Kirche besaß, und daß sie, als neben ihr auch andere theologische Disziplinen ausgebildet wurden, unter diesen immer den ersten Platz behauptet hat. Theologie nämlich nennen wir nicht Abhandlungen über einzelne Glaubenspunkte, sondern eine geordnete Darstellung der gesammten Offenbarungslehre. Eine solche finden wir aber vor der Scholastik d. h. vor Peter dem Lombarden nur bei jenen Schriftstellern, die sowohl von den Feinden als den Vertheidigern der Scholastik als die Vorläufer dieser angesehen werden, nämlich bei dem heil. Johannes von Damaskus und dem h. Anselm (n. 5.). — Es ergibt sich ferner, daß die nach dem Vorgange dieser heiligen Lehrer gegründete Scholastik von jenen Männern ihre Ausbildung erhielt, deren Verdienst um die heilige Wissenschaft die Kirche auf so feierliche und außerordentliche Weise, als es nur immer möglich ist, anerkannt hat. Der h. Thomas und der h. Bonaventura, welche die gesammte Scholastik als ihre Führer nicht nur lobt, sondern mit treuer Ergebung befolgt, werden von der ganzen Kirche als ihr von Gott gegebne Lehrer verehrt, und die Denkschriften, worin die Päpste diese Verehrung guthießen und vorschrieben, erklären ausdrücklich, daß sie hauptsächlich durch jene Ausbildung der scholastischen Theologie sich um die kirchliche Wissenschaft ein solches Verdienst erwarben. Die im sechzehnten Jahrhundert so mächtig gewordenen Feinde des katholischen Glaubens boten alles auf, die Scholastik zu verdrängen; aber die eifrigsten Vertheidiger der Wahrheit, unterstützt vom Ansehen der Kirche, hielten sie mit ebenso großer Anstrengung fest. Sie bestand in der ganzen katholischen Kirche, bis der Sturm der Gottlosigkeit, der am Ende des vorigen Jahrhunderts alles verheert hat, seinen Anfang nahm. — Wenn es nun nicht zweifelhaft sein kann, was wir diesen Thatsachen zufolge als Katholiken von der Scholastik überhaupt denken müssen; so läßt sich daraus auch insbesondere über die Reinheit der Lehre der Scholastiker urtheilen. —

49. Die Lehre der Scholastik ist die Lehre, welche sechs Jahrhunderte lang in der ganzen Kirche auf öffentlichen Schulen allgemein vorgetragen, und auch von jenen Pflegern der theologischen Wissenschaften, die man den Scholastikern nicht beizählt, als die ächt katholische anerkannt war. Wir haben gezeigt, daß es

zwischen den Scholastikern und Mystikern niemals einen Streit über die Lehre gegeben habe, daß die Mystiker nur die Lehre jener Scholastiker und umgekehrt die Scholastiker nur die Lehre jener Mystiker angriffen, die auch von der Kirche selbst des Irrthums geziehen wurden. Dasselbe gilt aber vom Verhältniß der positiven Theologie und der Polemik und endlich auch der Casuistik zur Scholastik. Denn abgesehen davon, daß auch diese Disziplinen von Männern, die zugleich die Scholastik mit Eifer und Erfolg betrieben, ausgebildet, und daß sie im Laufe der Jahrhunderte, wie das die Natur der Sache mit sich brachte, mit der Scholastik immer mehr zu einer und derselben Wissenschaft verbunden wurden; so haben auch jene, welche sich auf dieselben ausschließlich verlegten, niemals die Lehre der Scholastik bestritten. Mochten immer einige von ihnen der scholastischen Methode Einseitigkeit oder andere Gebrechen vorwerfen, die Lehre der Scholastiker hielten sie für das, was sie war, für die Lehre der katholischen Kirche, die sie in vollem Einverständniß mit ihnen gegen den Unglauben und Irrthum vertheidigten. Was müssen wir also hieraus in Bezug auf die Lehre der Scholastiker schließen?

Wir haben schon in der ersten Abhandlung dieses Werkes die Gründe vorgelegt, weßhalb, was die angesehensten Theologen mit Uebereinstimmung für eine Glaubenslehre erklären, als solche angesehen werden muß. Die angesehensten Theologen aber waren bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts sämmtlich Scholastiker oder wenigstens in der Lehre von diesen nicht verschieden. Es gilt also jener Grundsatz auch, oder vielmehr er gilt ganz besonders von den Scholastikern: was sie mit Uebereinstimmung für eine Glaubenslehre erklären; das kann man nicht läugnen, ohne sich der Häresie schuldig zu machen. — Man bemerke jedoch, daß dieser Grundsatz nur von jenen Sätzen gilt, welche die Theologen als Glaubenslehre vertheidigen, und nicht von allen spricht, in denen sie übereinstimmen.

Freilich darf man deßhalb, wie ebenfalls an angeführter Stelle erörtert wurde, nun doch nicht alle jene theologischen Lehren, welche nicht zum Dogma gehören, sofort für Schulmeinungen, über die jedwedem erlaubt sei, seiner eignen Einsicht zu folgen, ansehen. Sowohl aus dem Verfahren der Kirche, als auch aus der

Natur ihrer Lehrvollmacht zeigten wir, daß diese letztere sich nicht auf die ausdrücklich geoffenbarten Wahrheiten beschränkt, sondern auf jene Lehren, welche mit diesen in näherer oder entfernterer Verbindung stehen, erstrecken muß. So wenig aber die lehrende Kirche, wenn sie über solche Sätze ihr außerordentliches Lehramt durch feierliche Entscheidung übt, in Irrthum gerathen kann; eben so wenig kann sie, dieselben in ihrem gewöhnlichen Lehramte vortragend, der Täuschung unterliegen. Lehrpunkte also, welche in der ganzen Kirche zwar nicht als geoffenbarte Wahrheiten, aber doch als mit diesen zusammenhängende und durch sie gewisse Sätze angesehen und vorgetragen werden, müssen auch dem Katholiken als solche gelten, und er kann sie nicht verwerfen oder in Zweifel ziehen, ohne sich, wenn auch nicht der Häresie, doch eines Fehltrittes in Betreff des Glaubens schuldig zu machen. Aber wenn dieses wahr ist, so folgt, daß auch das Ansehen der Scholastiker nicht auf das Dogma beschränkt sein kann.

Denn die Gründe, aus welchen wir das übereinstimmende Zeugniß der Theologen für eine Glaubenslehre als unverwerflich erkannten, finden auch auf jene Lehren, von denen hier die Rede ist, ihre Anwendung. Diese aber werden theils durch eine aufmerksamerere Forschung in dem schriftlich und mündlich überlieferten Worte Gottes, theils aus dem Leben und Handeln der Kirche, ganz besonders aber durch nähere Betrachtung, Vergleichung und Zergliederung der Glaubenslehren erkannt. Wenn nun so viele an Geistesgaben ausgezeichnete und in der heiligen Wissenschaft erfahrne Männer ganze Jahrhunderte hindurch mit Uebereinstimmung erklären, daß man auf einem dieser Wege auf gewisse Lehrpunkte mit Nothwendigkeit geführt werde: wer möchte es da wagen, ihnen zu widersprechen? Freilich, wenn es ihre Gewohnheit wäre, ohne Durchforschung der Lehren und ohne Prüfung der Gründe nur zu wiederholen, was andere vor ihnen gesagt hatten: aber man wirft ihnen ja vielmehr die entgegengesetzten Fehler, ängstliche Grübelei und Streitsucht vor. Möge man sich also hüten, von der Neigung der Scholastiker, sich unter einander zu bekämpfen, so gar viel zu reden: denn man kann es dann um so weniger entschuldigen, daß man ihnen auch in jenen Lehrpunkten, worin sie übereinstimmten, widerspricht. Oder konnte diese

Uebereinstimmung der sonst unter sich streitenden Schulen einen andern Grund, als die offenbare Wahrheit der Lehren, um die es sich handelte, haben?

50. Doch freilich jene Gegner, wider welche wir die Vorzeit zunächst vertheidigen, Hirscher, Hermes und Günther wollen uns einen solchen andern Grund angeben. So uneinig nämlich, sagen sie, auch die Schulen gewesen sein, so wären sie doch in gewissen falschen Grundsätzen, nach welchen sie die Offenbarungslehren behandelten, übereingekommen, und hätten also durch diese auch zu denselben irrthümlichen Ansichten verleitet werden müssen. Allerdings ließe sich die Sache auf diese Weise als möglich erklären, aber dann müßte man auch zugeben, daß die Theologen mit sich die gesammte Kirche in Irrthümer gezogen.

Jene mit dem Dogma in Verbindung stehenden Sätze, welche von den Theologen nicht als mehr oder weniger wahrscheinliche Meinungen, sondern als durchaus zuverläßige Lehren mit Uebereinstimmung vertheidigt werden, gehen auch in das gewöhnliche immer fortdauernde Lehramt der Kirche über; d. h. sie werden wie in den theologischen Schulen, so auch in Katechesen, Predigten, ascetischen und liturgischen Schriften mit aller Zuversicht vorgetragen. Freilich hat dies Lehramt nur insofern für uns volles Ansehen als es von den Hirten der Kirche überwacht und gutgeheißen ist. Aber könnte man wohl behaupten, daß diese Wachsamkeit der Hirten sich nur auf das, was als eigentliches Dogma vorgetragen wird, beziehe? Die Erfahrung lehrt uns das Gegentheil. Wie viele Behauptungen einzelner Theologen oder Schulen sind von den Päpsten und Concilien verworfen worden, obgleich sie weder das eigentliche Dogma berührten, noch auch von denen, welche sie verbreiteten, als dogmatische Sätze vorgetragen wurden! Diese Wachsamkeit vorausgesetzt ist aber in unserm Falle das bloße Stillschweigen eine Gutheißung. Denn Lehren, die so allgemein und so lange Zeit hindurch verbreitet werden, können unmöglich der Aufmerksamkeit der Hirten der Kirche entgehen.

51. Aber können wir keine andere Gutheißung als die, welche im Stillschweigen enthalten ist, nachweisen? Erstlich sind sowohl die theologischen, als auch jene für den Gebrauch der Gläubigen bestimmten Werke von den Hirten der Kirche geprüft und gutgehei-

ßen. Nun gibt uns zwar die Gutheißung einer kirchlichen Behörde keine Bürgschaft für alle Lehren, die in einer Schrift enthalten sein mögen: aber wenn gewisse Lehrpunkte in einer ganzen Menge von Schriften wiederholt, und alle diese Schriften von den Bischöfen und oft von den Päpsten selber gutgeheißen sind: so dürfen wir für diese Lehren uns ganz gewiß auf das Ansehen der Kirche berufen. Wenn nicht, so müßte man zugeben, daß die gesammte Gemeinde der Gläubigen Meinungen, die wenn auch nicht ketzerisch, aber doch irrthümlich, ärgerlich, falsch, gefährlich, vermessen sind, für wahr halten könne. Denn jede theologische Lehre, welche unrichtig ist, verdient wenigstens eine dieser kirchlichen Censuren. Man entgegne nicht, es seien doch manche von den Theologen vertheidigte Lehren in späteren Jahrhunderten von der Kirche durch eben diese Censuren verworfen worden. Denn dies kann man wohl von Meinungen sagen, welche einige Theologen für gewiß, oder auch viele eine Zeitlang für wahrscheinlich hielten, aber von keiner, die sie mit Uebereinstimmung für gewiß erklärten.

Es ist aber ferner auch jene besondere Empfehlung und Gutheißung, welche der Scholastik von der Kirche zu Theil geworden ist, hier nicht zu übersehen. — Es wird uns in derselben versichert, die scholastische Theologie leiste in der Kirche Gottes die größten Dienste, um den wahren Sinn der Schrift und der Ueberlieferung zu bestimmen; sie sei zur Vertheidigung der katholischen Wahrheit und zur Widerlegung des Irrthums nicht nur nützlich, sondern höchst nothwendig, und darum sehe sich das Oberhaupt der Kirche verpflichtet, sie mit seinem ganzen Ansehen zu schützen, zu verehren und zu befördern (n. 39.). Und diese Empfehlung konnte die Scholastik verdienen, wenn nicht einmal das, was alle angesehenen Lehrer derselben als unzweifelhafte Wahrheit vertheidigen, mit dem Sinn und Geist der Offenbarung übereinstimmte? Man möchte die Sicherheit, welche uns das übereinstimmende Zeugniß der Scholastiker gibt, auf das pure Dogma beschränken. Aber man bedenkt nicht, daß man dadurch das ganze der Scholastik eigenthümliche Verdienst aufhebt. Denn dies besteht eben darin, aus den verschiedenen theologischen Beweisquellen und ganz besonders durch Speculation über das Dogma Aufschlüsse zu geben, wodurch das Dogma erläutert, schärfer bestimmt, vertheidigt wird. Hat sie

die Kirche genützt, hat sie die Kirche vertheidigt, hat sie den Sinn der Schrift und Tradition uns aufgeschlossen; so hat sie es ganz vorzüglich hiedurch gethan. Nun aber welches sind jene zur besseren Erkenntniß und Vertheidigung der Glaubenslehre dienlichen Aufschlüsse, wenn nicht eben die theologischen Lehrsätze, von denen wir reden, die conclusiones theologicae?

Wo Melchior Canus diesen Gegenstand behandelt, verweist er auch auf das Beispiel der Concilien, welche nämlich nicht nur der Scholastiker ebenso wohl als der Väter sich bedienten, um die allgemeine Lehre der Kirche zu ermitteln; sondern auch die Ehrfurcht, womit die Gläubigen die Entscheidungen der Theologen aufnehmen sollen, empfahlen. Das Concilium von Vienne wollte die Lehre, nach welcher die Unmündigen in der Taufe ebenso wohl als die Erwachsenen die habituale Gnade erhalten, nicht dogmatisch festsetzen, aber es erklärt, daß dieselbe als die wahrscheinlichere und mit der Lehre der Gottesgelehrten jener Zeit mehr übeinstimmende Meinung zu befolgen sei [1]). „Wenn also," so fragt Melchior Canus, „in einer Sache, worüber ehemals" (bis zum tridentinischen Concil) „unter den Scholastikern gestritten wurde, die übereinstimmende Meinung der neueren Theologen den Vätern des Conciliums so viel galt; um wie viel mehr müssen wir, was zu jeder Zeit von der Schule mit Bestimmtheit gelehrt worden, mit Ehrfurcht aufnehmen und festhalten? Und wenn das übereinstimmende Meinen der neueren Theologen für das Concilium Beweiskraft hat, und es bewegt, vorzuschreiben, daß man dieser Meinung folge: was müssen denn wir thun, wenn sämmtliche Theologen etwas nicht als eine Meinung, sondern mit fester Ueberzeugung behaupten [2])?"

52. Melchior Canus begnügt sich hier, einige allgemeine Sätze über das Ansehen der Theologen aufzustellen: später aber, wo er von dem Unterschiede zwischen eigentlichen Glaubenspunkten und theologischen Lehrsätzen ausführlich handelt, kommt er auf die Frage über das Ansehen der Theologen zurück. Nachdem er aus vielen Beispielen gezeigt hat, daß die Concilien und Päpste nicht bloß

---

1) Siehe oben. Bd. 2. S. 287.

2) De loc. theol. l. 8. c. 4.

jene Wahrheiten, die in dem Worte Gottes ausdrücklich enthalten sind, sondern auch sehr viele Lehren, die aus diesen mit Nothwendigkeit gefolgert werden, als Glaubenspunkte festgestellt haben; fügt er den Satz hinzu, daß solche Folgerungen, wenn sie von den Theologen einstimmig als ganz gewiß anerkannt und behauptet werden, auch ohne daß sie von der Kirche dogmatisch entschieden sind, von den Gläubigen als katholische Wahrheit, die man, ohne sich der Häresie schuldig zu machen, nicht läugnen könne, angesehen werden müssen. Als Beispiel einer solchen conclusio theologica führt er die Lehre an, daß die Seele Jesu Christi, sobald sie mit dem Körper vereinigt wurde, sich der Anschauung Gottes erfreute [1]).

Es ist uns freilich wohl bekannt, daß nach den Grundsätzen, welche Suarez, Lugo und andere Theologen über die Natur des Glaubens aufstellen, Melchiors Behauptung nicht von allen theologischen Lehrsätzen, die durch Vernunftschlüsse aus geoffenbarten Wahrheiten gewiß sind, angenommen werden kann. Aber wir brauchen uns in diese sehr schwierige Frage nicht tiefer einzulassen, und haben Canus Lehre auch nicht angeführt, weil wir sie in ihrer ganzen Ausdehnung festhalten möchten; sondern um unsere Leser zu überzeugen, daß wir von dem Ansehen der Scholastiker nicht mit Uebertreibung reden. Was wir von demselben sagten, wird von allen Theologen zugegeben [2]), und es ist ganz gewiß das Ge-

---

1) Octava praeceptio. Si scholastici Theologi aliquam itidem conclusionem firmam et stabilem uno ore omnes statuerint, atque ut certum theologiae decretum fidelibus amplectendum constanter et perpetuo docuerint; illam ut catholicam veritatem fideles sane amplectentur. (Er hatte aber kurz vorher gesagt: Conclusionem sane theologiae hic appello eam proprie, quae ex principiis huius facultatis [i. e. ex articulis fidei] certa et firma consecutione ducitur.) Constituimus autem, ut reor, hanc praeceptionem in 8. libro firmiter et necessario (durch dieselben Gründe, die wir oben mitgetheilt haben) nec ad opinionem meam, sed plane ad veritatem. Ac fieri potest, ut aliorum iudicio errem; sed mea sententia ita prorsus existimo. Christi igitur animam, statim ut est in corpore inclusa, Deum aperte vidisse, scholastici ad unum omnes fidentissime docent . . . . l. 12. c. 6.

2) Melch. Canus de loc. theol. l. 8. c. 1. — Joan. de Lugo. De fide disp. 20. sect. 2. 3. Gotti. Theol. Tom. 1. tract. 1. q. 1. dub. 4. n. 26. Zacharias. Thesaurus theol. Tom. 1. disp. 3. c. 2. a. 7.

lindeste, was man sagen kann, nämlich: „die Uebereinstimmung der Scholastiker in theologischen Lehren geben diesen nach den Grundsätzen unserer Kirche eine solche Gewißheit, daß man sie nicht verwerfen kann, ohne sich, wenn auch nicht der Häresie, doch der Vermessenheit und in den meisten Fällen auch eines der Häresie mehr oder weniger nahe kommenden Irrthums schuldig zu machen."

53. Man kann aber hieraus auch schon abnehmen, wie wir die Methode der Scholastiker gerade in jener Beziehung, welche für uns die wichtigste ist, zu beurtheilen haben. Unter Methode verstehen wir nämlich nicht bloß eine gewisse Art und Weise zu lehren, wodurch der Vortrag klar, wohlgeordnet, zweckmäßig werde; sondern auch und vor allem das Verfahren, welches man beobachtet, um die Lehren zu erklären, zu zergliedern, zu beweisen, d. h. aus andern vorausgesetzten oder schon erwiesenen Wahrheiten darzuthun. Es ist offenbar daß die Methode so verstanden auf die Richtigkeit der Lehre den größten Einfluß hat; und muß man dies von jeder Wissenschaft behaupten, so braucht man sich nur an die hauptsächliche Aufgabe der Scholastik zu erinnern, um einzusehen, daß es von ihr am wenigsten geläugnet werden kann. Das Verfahren, welches sie als speculative Theologie beobachtet, hängt nothwendig von den Ansichten über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, und von gewissen philosophischen Grundsätzen, die bei jeder Speculation vorausgesetzt werden müssen, ab. Sind also diese Ansichten und Grundsätze falsch; so kann jenes Verfahren, die Methode, nicht das richtige sein, und muß, wenn nicht schon bei der Bestimmung, doch ganz gewiß bei der weiteren Entwicklung und Vertheidigung des Dogmas zu irrthümlicher Lehre führen. —

Dieser nothwendige Zusammenhang der Methode mit der Lehre wird aber auch von den Gegnern der Scholastik anerkannt. Von Luther angefangen suchen sie allezumal die hauptsächliche Ursache der Verirrungen, die sie den Scholastikern vorwerfen, in der Methode, welche diese befolgten, und namentlich in ihren Ansichten über das Verhältniß des Wissens zum Glauben. Dürfen wir also in Folge der Untersuchungen, die wir über die Lehre der Scholastiker angestellt haben, behaupten, daß sie sich in dieser keineswegs verirrten, und müssen wir dies in Folge der Thatsachen, die wir hier mitgetheilt haben, nach katholischen Grundsätzen als un-

zweifelhaft annehmen; so dürfen wir auch aus dieser Wahrheit der Lehre auf die Richtigkeit der Methode schließen, und unsere Gegner müssen entweder die Ansichten der Scholastiker über Vernunft und Glauben als die einzig wahren anerkennen, oder fortfahren, auch die Lehre der Scholastiker gegen das Ansehen, das ihr die Kirche verleiht, zu befeinden.

Aber nicht bloß aus diesem Grunde verbürgt die Reinheit der Lehre die Richtigkeit der Methode der Scholastiker. Jene Ansichten, von welchen diese abhängt, gehören ja auch zur Lehre, und werden von den Scholastikern mit Fleiß und Sorgfalt behandelt. Sie sind, wie wir später nachweisen werden, in denselbem, und namentlich in jenen Punkten, in welchen man heutzutage von ihnen abweichen möchte, in vollkommner Uebereinstimmung. Was sie aber darüber einmüthig lehren, das behaupten sie auch mit der größten Entschiedenheit bald als eigentliche Glaubenslehre bald als nothwendige Folgerung aus derselben. Es haben also auch die Lehrsätze, welche über die Methode entscheiden, alles jenes Ansehen, das wir dem Gesagten zufolge der übereinstimmenden Lehre der Theologen nicht versagen können.

Und was werden wir endlich auch hier von der fortdauernden Gutheißung, ja von der Lobpreisung sagen, womit Bischöfe und Päpste die Scholastik geehrt haben? So lange man der Lehrweise der Scholastiker nur Dunkelheit, Weitschweifigkeit, Mangel an Ordnung und ähnliche Fehler vorwirft; möge man annehmen, deßhalb mit den Hirten der Kirche nicht in Widerspruch zu gerathen. Denn es sind nicht solche Eigenschaften, auf welche diese in öffent- Denkschriften besondere Rücksicht zu nehmen pflegt. Auch die Zweckmäßigkeit der Lehrweise möge man angreifen, über Vernachläßigung der positiven Theologie und zu große Ausdehnung der philosophischen Untersuchungen klagen. Denn die Zweckmäßigkeit einer Lehrweise hängt in mancher Beziehung von den Zeitumständen ab. Aber so verhält es sich nicht, wenn von der Richtigkeit der Methode die Rede ist. Wie? eine Theologie, die über das Verhältniß der Speculation zum Glauben falsche Grundsätze aufstellt, und folglich bei jedem Schritte, den sie in der speculativen Behandlung der Dogmen thut, in Gefahr ist, vom rechten Wege abzugleiten: sie könnte Jahrhunderte lang von Bischöfen und Päpsten gebilligt,

gefördert, gepflegt, vertheidigt werden? Von ihr konnte das Oberhaupt der Kirche in einer feierlichen Anrede an die ganze Christenheit betheuern, daß sie zur volleren Erkenntniß der geoffenbarten Lehre vom größten Nutzen sei? Und da, wie die vollständigere Auffassung der Glaubenslehre, so die gründlichere Widerlegung der Irrlehre von eben jenen Ansichten über Philosophie und Offenbarung ganz besonders abhängt; so könnte uns von dem höchsten Hirten der Christenheit eine Wissenschaft, die eben in diesen Ansichten irre ginge, als die sicherste Schutzwehr wider die Feinde des Glaubens gepriesen, als die beste Waffenrüstung im Kampfe, den wir zu bestehen haben, empfohlen werden? Was muß man, um so etwas annehmen zu können, von der Kirche, der Säule und Grundfeste der Wahrheit, von ihrem Oberhaupte, dem Lehrer und Hirten der Völker, vom Beistand des h. Geistes, der uns in alle Wahrheit einführen soll, für Vorstellungen haben?

II.

Vom Ansehen des heiligen Thomas insbesondere.

54. Aus doppeltem Grunde glauben wir jetzt noch insbesondere von dem Ansehen, das der h. Thomas von Aquin in der katholischen Kirche genießt, reden zu müssen. Erstlich hat man den Scholastikern die außerordentliche Hochachtung, welche sie gegen diesen heiligen Lehrer an den Tag legen, nicht selten zum Vorwurf gemacht: wir müssen also sehen, ob sie in dieser Beziehung wirklich Tadel, oder vielmehr als treue Söhne der Kirche alles Lob verdienen. Eben deßhalb aber weil alle Scholastiker die Lehre des h. Thomas so gar hochschätzten, und fast alle dieselbe zu der ihrigen gemacht haben: kann und muß Thomas als der Repräsentant der Scholastik angesehen werden. Wir werden also aus dem, was sich mit Grund für das Ansehen des h. Thomas sagen läßt, auf das Ansehen der Scholastik überhaupt zurückschließen können.

Wenden wir uns also von neuem zur Geschichte, und sehen wir, ob es bloß die Lobeserhebungen der Theologen waren, wodurch

dem h. Thomas das Ansehen, welches er genoß, verliehen wurde. Noch während seines Lebens ward des Heiligen Verdienst um die kirchliche Wissenschaft von mehreren Päpsten anerkannt. Alexander IV. nannte ihn in einem Breve an den Kanzler der Kirche zu Paris einen Mann, der sich durch göttliche Gnade den Reichthum der Gelehrsamkeit erworben hätte [1]; und er wie seine Nachfolger Urban IV., Clemens IV. und Gregor X. beauftragten ihn mit der Verfassung mehrerer Schriften und ehrten ihn durch Sendungen in den wichtigsten Angelegenheiten. — Etwa fünfzig Jahre nach seinem Tode kam eine Gesandtschaft von Neapel nach Avignon, um im Namen jenes Reiches auf die Heiligsprechung des verehrten Lehrers anzutragen. Johannes XXII. empfing dieselbe vom Collegium der Cardinäle umgeben, und, wie ein Augenzeuge berichtet, stand er nicht an, bei dieser Gelegenheit unter anderm auch zu sagen: Thomas habe die Kirche mehr als alle anderen Lehrer (der Theologie) erleuchtet, und aus seinen Schriften schöpfe man größeren Nutzen in einem Jahre als aus den Werken der übrigen in seinem ganzen Leben [2]. Und wenn Johannes XXII. bei derselben Gelegenheit äußerte, daß man sich, was Thomas für die h. Wissenschaft geleistet habe, nicht ohne eine außerordentliche Erleuchtung von oben erklären könne; so sprach er dies bald nachher in der Bulle, wodurch Thomas unter die Zahl der Heiligen versetzt wurde, von neuem aus [3]. Auch Clemens VI., Urban V. und Nicolaus V. bezeugten in Bullen, die sie bei verschiedenen Gelegenheiten erließen, daß die ganze Kirche durch die Lehre des

---

1) . . . . viri utique nobilitate generis et morum honestate conspicuo ac thesaurum litteralis scientiae per Dei gratiam assecuto.

Boulaei, Hist. Univ. Paris. Tom III. p. 281.

2) Ipse S. Thomas plus illuminavit Ecclesiam, quam omnes alii Doctores: in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae. Bolland. Tom. I. p. 682. Unter den Lehrern, welchen der Papst den h. Thomas vorzieht, hat man nicht jene Kirchenväter zu verstehen, welche als Lehrer der Kirche verehrt werden, sondern die Theologen der spätern Jahrhunderte, die in jener Zeit pflegten Doctores genannt zu werden.

3) Plurima alia opera in Dei laudem, fideique dilatationem conditionemque studentium . . . . non absque speciali Dei infusione perfecit.

Bulla Redemtionem an. 1323.

h. Thomas erleuchtet werde [1]). — Urban V. hatte aus diesem Grunde der Universität von Toulouse vorgeschrieben, daß sie die Lehre des h. Thomas, die der Wahrheit und dem katholischen Glauben entspreche, befolge und sich mit allen Kräften auf dieselbe verlege [2]), und in gleichem Sinne schrieb später Pius IV. an die Universität von Salamanka [3]). Hier also sehen wir, wodurch die katholischen Schulen veranlaßt wurden, beim theologischen Unterrichte die Schriften des h. Thomas als Leitfaden zu gebrauchen. — Aber nicht bloß die Päpste, sondern auch die Concilien und unter diesen namentlich jenes von Trient legten die höchste Achtung vor dem großen Lehrer an den Tag. In der Mitte des Saales, wo sich die Väter zu Trient versammelten, lagen auf einem Tische nur drei Werke, die heilige Schrift, die Entscheidungen der Päpste, und die Summa des h. Thomas [4]). — Man wird nicht glauben, daß wir damit sagen wollen, die Aussprüche des h. Thomas hätten für unfehlbar gegolten, wie jene der Kirche und des göttlichen Wortes. Aber man wird doch auch darin einen Beweis sehen, daß die Väter des Concils jene mündliche Ueberlieferung, welche auch durch die theologischen Schulen fortgepflanzt wird, in dem Werke des heil. Thomas am getreuesten ausgesprochen fanden. Welchen Gebrauch man aber von demselben machte, geht unter anderm daraus hervor, daß Bossuet glaubte beweisen zu können, die ganze so wichtige und so ausführliche Lehre über die Rechtfertigung sei fast aus

---

1) Clemens VI. Bulla In ordine an. 1344. Urbanus V. Bulla Copiosus. an. 1368. Nicolaus V. Breve ad FF. Ord. Praed. Tolosan. an. 1451.

2) Nos attendentes, quanta (B. Thomas) a Deo scientiae doctrina dotatus Ordinem FF. Praedicatorum ac universalem Ecclesiam illustravit ac B. Augustini vestigia insequens Ecclesiam eandem doctrinis et scientiis quam plurimis adornavit . . . . volumus et tenore praesentium vobis iniungimus, ut dicti B. Thomae doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini eamque studeatis totis viribus ampliare.

Bulla ad Archiep. Universitatem et omnes Fideles Tolos. d. 31. Aug. an. 1368.

3) Bullla Salvatoris an. 1564.

4) Auf das Zeugniß vieler glaubenswüdiger Zeugen berichtet uns dies ein regulirter Chorherr, der den Namen des Heiligen führte. Thom. Aquin. De polit. christ. l. 2. c. 6.

den Worten des h. Thomas zusammengesetzt[1]). Einer der Prälaten, der auf dem Concilium zugegen war, bezeugt, daß sämmtliche Väter bei Bestimmung der Glaubenslehre ganz besonders auf das, was der h. Thomas lehre, achteten, und ihn nicht minder als die Kirchenväter schätzten[2]). Und wenn dem nicht so wäre, so hätte ein Theologe in einer Rede, die er am Feste des Heiligen vor den Vätern des Conciliums hielt, zu diesen nicht sagen können, nach dem, was unter ihnen und von ihnen selbst geschehe, möchten sie die Verehrung ermessen, die der h. Thomas in der Kirche Gottes genieße. Wer immer aus dem zahlreichen Kreise der Gottesgelehrten vor den Vätern rede, der suche auch was er sage, durch das Ansehen des h. Thomas zu unterstützen, und sehr oft werde dieser von den berathenden Vätern selber befragt, nicht anders, als wäre seine Lehre der Prüfstein, nach welchem die verschiedenen Meinungen zu beurtheilen seien[3]). — Ohne Uebertreibung also sagt Baronius, es sei kaum zu beschreiben, mit welchen Lobsprüchen dieser h. Lehrer von den Theologen erhoben werde, und welchen Beifall seine makellose Lehre auf dem öcumenischen Concil zu Trient gefunden habe[4]).

55. Um diese Zeit trat an die Stelle der quatuor libri sententiarum fast in allen Schulen die Summa des h. Thomas. Indem also von nun an die Lehre des h. Thomas von allen Gottesgelehrten mit noch größerem Eifer als früher durchdacht und erläutert wurde; kam nicht etwa ihre Schwäche, sondern vielmehr ihr unschätzbarer Werth mehr und mehr an's Licht. Um nichts von dem Urtheile so vieler Männer, welche seitdem auf dem Gebiete der Theologie Großes geleistet haben, zu sagen, um auch nicht bei den Thatsachen, wodurch die katholischen Universitäten und die geistlichen Orden ihre immer wachsende Hochachtung an den Tag legten, zu verweilen; wollen wir vielmehr auch hier die obersten

---

1) Tract. de dilectione Dei. p. 22.

2) Hiern. Wielm. Ep. Argot. l. I. de scriptis D. Thomae.

3) Conc. ed. Labbei. Mansi. Conc. trid. p. IV. orationes etc.

4) Vix quisquam enarrare sufficeret, quot vir sanctissimus atque eruditissimus Aquinas Theologorum praeconiis celebretur; quantumque illi illibatae doctrinae a SS. Patribus in sacrosancto oecumenico Concilio Tridentino considentibus fuerit acclamatum. Not ad Martyr. Rom. d. 7. Mart.

Hirten und Lehrer der Christenheit reden lassen. Der heilige Papst Pius V. wollte, daß dem h. Thomas der Name und die Verehrung eines Lehrers der allgemeinen Kirche zu Theil werde, und er gibt in der Bulle, die er zu dem Ende erließ, als Beweggrund an: „weil gemäß einer Fügung des allmächtigen Gottes die Kraft und Wahrheit seiner Lehre, wie dies oftmals früher, und jüngst durch die Beschlüsse des tridentinischen Kirchenrathes offenkundig geworden, die Häresien zu Schanden mache und den Erdkreis von der Pest der Irrthümer befreie [1]). — Nicht anders redet Paul V. in einem Breve, wodurch er alles was seine Vorgänger zu Ehren des Heiligen angeordnet hatten, bestätigt. Die Schriften des heil. Thomas sind wie „ein Schild, womit die streitende Kirche die Pfeile der Ketzer abwehrt [2]).“ — Alexander VII. spricht in einem Schreiben an die Universität Löwen die Hoffnung aus, daß die Theologen dieser Hochschule, wie sie versichert hatten, fortfahren würden, die „durchaus sichere Lehre des h. Augustin und des heil. Thomas“ zu befolgen und zu verehren, und er fügt hinzu, „der Geist und der Name dieser beiden heiligen Männer sei bei allen Katholiken über jegliches Lob erhaben [3]).“ Dieselbe Ermahnung wiederholte Innocenz XII. und versichert die Universität, „wenn

---

1) Quoniam omnipotentis Dei providentia factum est, ut Angelici Doctoris vi et veritate doctrinae, ex eo tempore, quo coelestibus civibus adscriptus fuit, multae, quae deinceps exortae sunt, haereses, confusae et convictae dissiparentur, quod et antea saepe et liquido nuper in Sacri Concilii Tridentini decretis apparuit; eiusdem memoriam, cuius meritis orbis terrarum, a pestiferis quotidie erroribus liberatur, maiori etiam quam antea grati et pii animi affectu colendam statuimus.

Bulla Mirabilis. an. 1567. Bull. Rom. Tom. IV. P. II. p. 367.

2) Splendissimi catholicae fidei Athletae B. Thomae Aquinatis, cuius scriptorum clypeo militans Ecclesia haereticorum tela feliciter elidit, honores et venerationem in dies magis magisque augeri, plurimum in Dno gaudemus.

In einem Breve an die Stadt Neapel vom 17. Dez. 1607.

3) Non dubitamus, quin . . . . praeclarissimorum Ecclesiae catholicae Doctorum Augustini et Thomae Aquinatis inconcussa tutissimaque dogmata sequi semper, ut asseritis, ac impense revereri velitis. Quorum profectorum sanctissimorum virorum penes Catholicos universos ingenia et omnem laudem supergressa nomina novi praeconii commendatione non indigent.

Breve Litteras d. 7. Aug. 1660.

sie diesen beiden Führern in der Wissenschaft folge, so werde sie gegen die Feinde des wahren Glaubens mit Sicherheit und zum Ruhme und zur Erbauung der Kirche streiten [1])". Zur Zeit, als schon die neue Wissenschaft, deren Vorzüge man nicht aufhört uns zu rühmen, auch innerhalb der katholischen Kirche eine große Gährung hervorzubringen anfing, in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts erhoben die Päpste von neuem zu Gunsten des englischen Lehrers ihre jetzt nicht mehr bloß ermahnende, sondern auch warnende Stimme. Benedict XIII. führt in einer Bulle die Zeugnisse seiner Vorfahren über die Reinheit und Vortrefflichkeit der Lehre des h. Thomas an, und nachdem er sie bestätigt hat, fügt er hinzu: „und wohl sei es billig gewesen, mit nicht gewöhnlichen Lobsprüchen eine Lehre zu empfehlen, die gleich der Sonne ihr Licht durch die ganze Welt ausgieße, und nicht aufhöre in der christlichen Kirche die heilsamsten Früchte hervorzubringen, indem sie im Dienste des höchsten Lehramtes des apostolischen Stuhles die alten und die neuen Irrthümer jeder Art siegreich bekämpfe [2])." Denn, wie derselbe Papst in einem früheren Breve und vor ihm Pius V. sich ausdrückte [3]) „durch eine besondere Fügung der göttlichen Vorsehung ist die Lehre des h. Thomas von einer solchen Wahrheit und Gründlichkeit, daß durch sie nicht nur die früheren Häresien, sondern auch jene, die nach dem Tode des Heiligen entstanden, widerlegt werden."

Endlich faßt der Papst Clemens XII. im Eingange der Bulle, worin er gewisse Begünstigungen, die den Schulen der Dominika-

---

1) Hos dum Universitas vestra doctrinae duces secuta fuerit, secure pugnabit contra hostes orthodoxae fidei in Ecclesiae gloriam et aedificationem; excitabitque in dies hanc Apostolicam Sedem, ut cumulatius ei praestet paternae charitatis officia.

Breve Tradidit d. 6. Febr. 1694.

2) Aequum vero erat, ut angelica doctrina tanti Doctoris non vulgaribus efferretur encomiis, quae solis instar mundum universum illustrans uberrima christianae Ecclesiae bona peperit paritque in dies singulos multiplici fructu, supremo Apostolicae Sedis magisterio adversus quoscunque veteres ac recentes errores, quos revincit, fidelissime famulans.

Bulla Pretiosus. §. 30. an. 1727. Bullar. Tom. XII. p. 208.

3) Breve Demissas preces. an. 1724. — Pius V. in bulla Mirabilis v. supra.

ner gewährt waren, bestätigt und ausdehnt, alles, was wir oben vernommen haben, nochmals zusammen, und hebt insbesondere hervor, wie so viele seiner Vorgänger den h. Thomas „den größten Lehrern der Kirche, einem Gregor, Ambrosius, Augustin und Hieronymus an die Seite gestellt, und seine Lehre auch auf allgemeinen Kirchenversammlungen gepriesen worden". „Es gezieme sich aber, daß solche ehrwürdige Lehrer der Christenheit dann vorzüglich empfohlen würden, wann der katholische Glaube und die christlichen Sitten durch den hereinbrechenden Strom der Irrlehre gefährdet seien [1])." — Daraus möge man abnehmen, welchen Dienst dem Reiche der Wahrheit jene Schriftsteller leisten, die gerade in unsern Tagen bemüht sind, nicht nur die Verdienste des h. Thomas zu verkleinern, sondern auch die Reinheit seiner Lehre zu verdächtigen, ja vor seiner Speculation, als trüge sie die Keime der verderblichsten Irrthümer in sich, zu warnen. Was immer aber Andere, die sich solchen Tadels enthalten, von den Vorzügen der neuen Schulen mit Recht oder Unrecht sagen mögen, wir glauben durch das übereinstimmende Zeugniß der Päpste aller Jahrhunderte und selbst der Concilien dargethan zu haben, daß die Schulen der Vorzeit, welche sich einen solchen Führer in der h. Wissenschaft gewählt hatten, nicht übel berathen sein konnten. Sie bezeugen aber auch selbst, daß eben jenes Zeugniß der vorzügliche Grund ihrer Verehrung und ihres Vertrauens zu dem h. Lehrer war.

56. Bald nach seinem Tode (im J. 1277) hatte der Bischof Stephan II. von Paris, vom Papst Johannes XXI. aufgefordert, ein Decret erlassen, in welchem er eine Menge theils theologischer

---

1) Verbo Dei scripto et tradito innixam scientiam eiusque Doctores ac Magistros pietate venerabiles commendari tum maxime convenit, quum ingruente falsorum dogmatum illuvie fides catholica et christiani mores, supremae curae nostrae commissi periclitantur . . . . Qui (Romani Pontifices) una cum ore adprobantes in Sacris Ecclesiae fastis iuxta ac magnos Ecclesiae Doctores Gregorium, Ambrosium, Augustinum et Hieronymum Thomam quoque . . . . coli voluerunt. Itaque tanti viri doctrinam, in Conciliis etiam oecumenicis celebrantes debitis praeconiis reipublicae causa Nos quoque ornare cupientes etc.

Bulla Verbo Dei an. 1733. — Bullar. Tom. XIII. p. 353.

theils philosophischer Sätze, durch welche gewisse Professoren der Universität Aergerniß veranlaßten, zu lehren verbot. Unter den philosophischen waren einige, welche wohl nur des Mißbrauchs wegen untersagt wurden: denn in sich betrachtet standen sie in keiner Verbindung mit den religiösen Wahrheiten. Eine oder die andere von diesen nun findet sich in den Schriften des h. Thomas. Da also in jener ersten Zeit, wie wir schon bei anderer Gelegenheit bemerkten, einige Gelehrte die Werke des Heiligen zu verdächtigen suchten; so wurde auch oftmals das Decret des Bischofs Stephan II. wider ihn geltend gemacht. Dadurch ward Stephan III. Bischof desselben Sprengels veranlaßt, nach sorgfältiger Untersuchung und vielfacher Berathung des ganzen Lehrkörpers der berühmten Universität mit großer Feierlichkeit jenen Erlaß seines Vorgängers, insofern er die Lehre des h. Thomas von Aquin bebetreffe oder zu betreffen scheine, aufzuheben. Als Grund aber, der ihn und seinen Rath zu diesem Schritte bewege, gibt der Bischof zunächst das Ansehen der römischen Kirche an. Denn „die h. römische Kirche, die Mutter aller Gläubigen, die Lehrerin des Glaubens und der Wahrheit, die da gegründet ist auf dem unerschütterlichen Bekenntnisse Petri, des Statthalters Christi, und der es zukommt, die Lehren zu prüfen, die Zweifel zu lösen, zu entscheiden, was festzuhalten, was als Irrthum zu verwerfen sei, diese h. Kirche habe den ausgezeichneten und ehrwürdigen Lehrer nach sorgfältiger Prüfung seines Lebens und seiner Lehre, unter die Zahl der Heiligen versetzt, und für würdig erklärt, daß er vom ganzen Erdkreis nicht nur seines reinen Lebens, sondern auch seiner heilsamen Lehre wegen verehrt werde." Es bezeugt aber Stephan ferner, daß auch nach dem eignen Urtheil der Universität der h. Thomas nicht nur nichts gelehrt oder geschrieben habe, was mit der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche streite, sondern auch „unter den Gottesgelehrten wie ein Edelstein funkele und in der ganzen Kirche wie ein glänzendes Gestirn sein Licht verbreite [1])."

---

1) Nos igitur attendentes cum eis (Canonicis et Theologiae Doctoribus) quod sacrosancta Romana Ecclesia, mater omnium fidelium, magistra fidei et veritatis, in firmissima Petri Christi Vicarii confessione fundata, ad quam pertinet probatio doctrinarum, explicatio dubiorum, declaratio tenendorum et

Wir wollen uns nun nicht aufhalten bei den Zeugnissen und Thatsachen, wodurch im Laufe der Jahrhunderte auch die übrigen Universitäten Frankreichs, und ebenso die Schulen Spaniens, der Niederlande, Deutschlands, und besonders Italiens ihre Hochschätzung der Lehre des h. Thomas und ihren Eifer in Vertheidigung und Verbreitung derselben kund geben. Aber wir müssen hervorheben, daß außer dem Orden des h. Dominikus und der Gesellschaft Jesu manche andere es ihren Professoren zur Pflicht machten, das Werk des h. Thomas als Leitfaden, von dem sie sich nicht entfernen dürften, ihren Vorlesungen zu Grunde zu legen. Zu diesen gehörten, außer den Serviten, den regulirten Chorherrn, den Mercedariern und andern, ganz besonders die von der h. Theresia und dem h. Johannes vom Kreuz reformirten Karmeliten, welche in der treuen Anhänglichkeit an die Lehre des h. Thomas mit den Dominikanern und Jesuiten wetteiferten. Sie hatten an der Universität zu Salamanka ein Collegium von Professoren, das durch die Veröffentlichung eines theologischen Lehrcursus sich großen Ruhm erworben hat [1]). In einer Anrede an den Heiligen, dessen Andenken sie ihre Arbeiten widmeten, sprechen diese Theologen sich über den Grund aus, weßhalb sie mit so großer Sorgfalt und Ehrfurcht in seine Fußstapfen treten. „Ja, sagen sie, wir werden hingerissen von deinem Namen und deinem Geiste; aber nicht ohne Grund, wie man uns thörichter Weise vorwirft, lassen wir uns hinreißen. Wir folgen deinen Lehren, aus welchen die Wahrheit leuchtet, weil die Beschlüsse so vieler Päpste sie bestätigten, so viele Concilien mit ihrem Beifall sie ehrten, so viele geistliche Orden sie annahmen, so vieler Gottesgelehrten Zeugniß, so vieler Redner Lobsprüche

---

confutatio errorum, praefatum Doctorem eximium et venerabilem, cuius doctrina fulget Ecclesia ut sole luna, nuper S. S. Confessorum catalogo adscribendum decrevit, diligenti discussione habita super vita sancta et doctrina clara ipsius, ipsumque quoad vitam puram et doctrinam salubrem orbi terrae dignum et commendabilem praedicavit etc.

Natal. Alex. Hist. eccl. Tom. VII. p. 404.

1) Collegii Salmanticensis Fr. Dicalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli Cursus Theologicus, Summam Theologicam Angelici Doctoris D. Thomae complectens. Tom. VI.

und so vieler Hochschulen glückliche Fortschritte in der h. Wissenschaft sie uns empfalen [1]."

57. Diese einhellige, im Laufe der Zeit nicht nur fortdauernde sondern immer wachsende Gutheißung der ganzen katholischen Kirche ist also der wahre Grund des Ansehens, das der h. Thomas genießt; und je getreuer die Scholastiker seine Lehre wiedergeben und ausbilden, desto mehr nehmen sie an jenem Ansehen Theil. Wenn die Darstellung irgend einer rein natürlichen Wissenschaft von den Gelehrten aller Völker Jahrhunderte lang geprüft und durchforscht, und mit großer Uebereinstimmung gebilligt wäre; so würde man darin gewiß eine große Bürgschaft für die Wahrheit derselben finden. Nichtsdestoweniger geben wir zu, daß später gemachte Entdeckungen nicht nur zu unerwarteten Forschritten in einer solchen Wissenschaft führen, sondern auch irgend ein Grundübel, woran die frühere Darstellung litte, offenbaren könnten: aber nimmermehr können wir dies zugeben, wenn es sich um die Wissenschaft des Glaubens handelt. Denn nicht nur ist der ganze Inhalt dieser Wissenschaft durch göttliche Offenbarung gegeben, sondern es ist auch der Kirche Gottes Geist verliehen, daß er sie vor aller unrichtigen Auffassung dieses Inhalts bewahre. Wenn alle katholischen Schulen, geistliche Orden, Universitäten, Bischöfe und Päpste eine Theologie als die getreueste Darstellung der Glaubenslehre empfehlen; so kann dieselbe keine Gebrechen haben, wodurch die katholische Wahrheit verfälscht, entstellt oder unrichtig gedeutet würde. Was also die in Wahrheit rein philosophische Lehre des h. Thomas angeht, so mag sie nur jenes Ansehen haben, das ihr der fortdauernde Beifall der Gelehrten mehrerer Jahrhunderte geben kann; aber was seine theologische Lehre und jene philosophischen Prinzipien oder Ansichten, die mit der Glaubenslehre zusammenhängen, betrifft, so hat er das viel größere Ansehen, welches nur die Genehmigung der Kirche verleiht.

---

1) Rapimur sane tuo nomine et numine, sed non sine ratione rapimur, ut quidem insulse obstrepunt, dum per tuas ducimur sententias, quas ipsa veritate splendicantes, tot confirmarunt Pontificum decreta, tot Concilia acclamarunt, tot Ordines receperunt, tot comprobarunt Doctorum testimonia, oratorum encomia felicesque in Theologia progressus tot Universitatum.

Tom. III. Epist. dedic.

Um nun noch besser einzusehen, wie wir dies Ansehen beurtheilen müssen, so erinnern wir uns, auf welche Weise die hh. Väter und Lehrer der Kirche zu dem Ansehen, das sie genießen, gelangt sind. Es gab zur Zeit des h. Ambrosius, Augustinus, Hieronymus auch manche andere fromme und gelehrte Schriftsteller, wie einen Lactantius, Ruffinus und andere. Wie geschah es denn, daß nicht auch diese als Väter und Lehrer der Kirche angesehen wurden? Nämlich Ambrosius, Augustinus, Hieronymus Schriften wurden von den Priestern und Bischöfen mit Vorzug empfohlen, und die Gläubigen versichert, daß in ihnen die geoffenbarte Wahrheit am reinsten dargestellt und am triftigsten wider die Irrlehre vertheidigt werde. Der immer allgemeiner werdende Beifall, den darauf die Werke dieser Männer in der ganzen Kirche fanden, und die hinzukommende Bestätigung des obersten Hirten aller Gläubigen, des Papstes, haben ihnen sodann vor vielen ihrer Zeitgenossen das Ansehen als Väter und Lehrer der Kirche verliehen. — Haben aber nicht auf demselben Wege auch der h. Thomas und der h. Bonaventura jenes Ansehen, das sie nicht zwar als Väter, aber als Theologen und Lehrer der Kirche besitzen, erlangt?

58. Und gewiß alles, was oben mitgetheilt wurde, erwägend, müßte man es verzeihlich finden, wenn die Theologen dem englischen Lehrer mit einer Art übertriebener Verehrung ergeben gewesen wären. Aber sind die Vorwürfe, die man ihnen in dieser Hinsicht macht, gegründet? Der erste lautet, sie seien ihrem Führer blind gefolgt, seine Aussprüche für eben so viele Wahrheiten haltend, ohne sie zu prüfen. Daß es solche Anhänger sowohl des h. Thomas, als auch des h. Bonaventura oder Duns Scotus gegeben habe, wird wohl niemand in Abrede stellen. Melchior Canus tadelt sie — (an einer Stelle, die ich nicht gleich anzugeben weiß —) mit scharfen Worten. Schon daraus aber können wir schließen, wie hierüber die Theologen von Bedeutung dachten. Und gewiß, wie könnte man diesen Männern vorwerfen, die Aussprüche des h. Thomas gedankenlos wiederholt, oder wie man zu sagen pflegt, nachgebetet zu haben; da sie überall den wahren und tieferen Sinn des Textes, den sie erklären, zu ermitteln bemüht sind, die Beweise, die der h. Thomas für seine Lehrsätze vorbringt, sorgfältig prüfen, sehr oft andere hinzufügen, nicht selten jene des

h. Thomas verbessern oder auch als unbefriedigend aufgeben. — Aber nahmen sie wenigstens die Lehre des Heiligen, das, was er beweisen will, überall und auf sein Ansehen hin an, so daß sie ihr nie zu widersprechen wagen? Vernehmen wir hierüber die Grundsätze nicht etwa der Scotisten oder anderer Schulen, sondern der treuesten Anhänger des h. Thomas.

Nachdem sich Melchior Canus wider die ungezügelte Freiheit der Forschung, welche auch die ausgezeichnetsten Geister auf Abwege bringe, ausgesprochen hat, fügt er hinzu: doch billige er es deßhalb nicht, wenn man es sich aus einer Art abergläubischer Verehrung zur Pflicht mache, immer und überall in die Fußstapfen des Meisters zu treten, und es für Sünde halte, von irgend einer einmal angenommenen Ansicht abzuweichen. Sein Lehrer Franz Viktoria, einer der ausgezeichnetsten Scholastiker jener Zeit, der in dieser Beziehung strenge Grundsätze hatte, habe sich zwar einstens dahin geäußert, die Ansicht des h. Thomas verdiene so hohe Achtung, daß, wo man keinen andern bessern Grund entdecken könnte, das Ansehen des heiligen und gelehrten Mannes allein genügen müsse. Aber derselbe habe nichts destoweniger seine Schüler gewarnt, die Worte des h. Lehrers nicht ohne Wahl und Prüfung anzunehmen; sondern vielmehr, wo er etwas Hartes oder Unwahrscheinliches sage, ihm selber nachzuahmen. Denn auch der h. Thomas habe bei aller Ehrfurcht vor bewährten Schriftstellern dennoch ihre Ansicht zuweilen verlassen. Und nun bezeugt uns Canus noch, daß Viktoria hie und da allerdings dem h. Thomas widersprochen, aber mit solcher Bescheidenheit widersprochen habe, daß er dieser wegen nur noch größeres Lob zu verdienen schien[1]).

Ebenso gemäßigte Ansichten befolgte die Gesellschaft Jesu. Es war zwar den Lehrern vorgeschrieben, dem h. Thomas als einem getreuen und zuverlässigen Führer zu folgen, jedoch nicht auf eine so knechtische Weise, daß sie nun und nimmer wagen dürften ihn zu verlassen, „Denn," heißt es in dieser Vorschrift, „auch jene, die sich auf ganz besondere Weise zur Lehre des h. Thomas bekennen, weichen zuweilen von derselben ab, und es geziemt sich nicht die Unsrigen mehr an den h. Thomas zu binden, als die

1) De loc. theol. l. XII. c. 1.

Thomisten selbst gebunden sind:" woraus hervorgeht, daß nicht bloß Melchior Canus und Viktoria, sondern die ganze Schule der Thomisten eine solche Freiheit gestattete. Und wie könnte man daran zweifeln, da ja die thatsächlichen Abweichungen von der Lehre des h. Thomas in den Werken der Scholastiker vor Augen liegen?

59. Aber läßt sich diese Freiheit mit dem, was oben von dem Ansehen des h. Lehrers gesagt wurde, vereinigen; besonders da dies Ansehen hauptsächlich auf jene Gutheißungen, in welchen die Päpste die Reinheit der Lehre des h. Thomas so nachdrücklich bezeugen, gegründet ist? Allerdings: denn wir müssen solche Urtheile der Kirche, ebenso wohl als ähnliche Gutachten der Universitäten und einzelner Theologen nach der hinlänglich bekannten Absicht, in der sie ausgesprochen wurden, erklären. Die Absicht der Kirche aber war gewiß nicht, jede einzelne Lehre, die in den Schriften des h. Thomas vorgetragen wird, durch ihr Ansehen zu bestätigen. Freilich wird durch eine Anempfehlung, wie sie den Schriften des h. Thomas zu Theil wurde, mehr ausgesprochen als durch jene negativen Urtheile, womit die kirchlichen Behörden erklären, es sei in einem Werke nichts enthalten, was in der Kirche für irrthümlich gelte. Denn wenn in so starken und feierlichen Ausdrücken erklärt wird, daß wir in der theologischen Wissenschaft dann mit Sicherheit voranschreiten, wenn wir dem h. Thomas folgen, daß seine Lehre mit wunderbarer Kraft alle Irrthümer zu Schanden mache, daß die Darstellung, welche die katholische Wahrheit in seinen Schriften gefunden, durch die ganze Kirche Licht verbreite: so werden wir dadurch ohne Zweifel versichert, daß der h. Thomas auch dort, wo es sich nicht um kirchlich feststehende Lehrpunkte handelt, von den Prinzipien einer ächt katholischen Wissenschaft geleitet wurde. Aber daraus folgt noch immer nicht, daß in allen einzelnen Punkten die Ansicht des h. Thomas diejenige sei, welche allein oder vollkommner als jede andere mit der katholischen Wahrheit übereinstimme. So konnten also die Theologen ohne dem Ansehen, das sie dem englischen Lehrer zuerkannten, zu fehlen, in manchen Fragen seiner Ansicht jene des h. Bonaventura, des Duns Scotus vorziehen oder auch eine ganz neue entgegenstellen.

60. Aber gar manchen neueren Schriftstellern will diese Freiheit nicht genügen, und es scheint ihnen, daß die Theologen der Vorzeit in Fesseln gelegen, unter deren Druck es dem Geiste unmöglich sei, sich aufzuschwingen. Habe ja die übertriebene Vorstellung von dem Verdienste des h. Thomas den Gedanken, etwas Besseres als er zu leisten, gar nicht einmal aufkommen lassen; und so sei wahrer und bedeutender Fortschritt unmöglich geworden.

Indessen man bedenke, daß die Theologie eine Wissenschaft ist, deren Inhalt nicht durch unser Nachdenken erfunden, sondern durch göttliche Offenbarung gegeben ist. Ihr Fortschritt also kann nur in der immer vollständigern Auffassung und weiteren Entwicklung der göttlichen Lehren bestehen. Derselbe Geist Gottes aber, welcher die Wahrheit geoffenbart hat, leitet auch in das Verständniß derselben ein, und zwar durch jenen Beistand, welcher die Kirche in der Auffassung und Entwicklung der geoffenbarten Lehren vor Verirrungen schützt. Die Ergebnisse theologischer Forschung also, welche die Kirche sei es durch ein richtendes Urtheil sei es durch allgemeine Aufnahme als wahr anerkennt, muß ihr treuer Sohn wenn auch nicht immer als eigentliche Glaubenslehren, doch als solche, welche durch diese außer allem Zweifel gestellt werden, betrachten. Wenn also deßhalb der forschende Geist Fesseln trägt, so sind dies Fesseln, die Gott ihm angelegt hat; Fesseln aber, die Gott anlegt, beschränken die wahre Freiheit nicht. Es gibt eine Beschränkung der Freiheit, welche nicht nur den scheinbaren, sondern auch den wahren Fortschritt hindert: wenn nämlich menschliche Satzungen durch unser eignes Vorurtheil oder durch fremde Willkür für uns zu unumstößlichen Wahrheiten werden. Aber wenn ein Lehramt, das Gott untrüglich macht, gutheißt oder verwirft; so können wir darin nichts anders als eine Hülfe sehen, desto leichter und sicherer zum Ziele, d. i. zur Erkenntniß der Wahrheit fortzuschreiten. Lehren, welche durch die Anerkennung von Seiten der Kirche Gewißheit haben, sind für den Forscher auf dem Gebiete der Theologie, was für den Schiffer auf dem Meere die Leuchtthürme oder ähnliche Kennzeichen. Man kann zwar sagen, daß das Verdienst des Steuermanns größer sei, wenn er ohne diese Wegweiser sein Fahrzeug von Klippen und Brandungen fern

zu halten wisse: aber doch wohl nicht daß dieselben seiner Fahrt Hemmnisse in den Weg legen.

Man bemerke aber ferner, daß eben diese Lehren, welche uns auf dem Gebiete der Theologie als sichere Haltpunkte dienen, auch wissenschaftlich begründet sind. Denn wir können von allen wenn auch nicht aus der bloßen Vernunft, doch aus den Prinzipien des Glaubens Rechenschaft geben. Ja viele derselben müssen als Ergebnisse theologischer Forschung angesehen werden. Denn sie waren nicht ausdrücklich geoffenbart, sondern wurden erst durch das Nachdenken über die Offenbarung und im Kampfe wider die Irrlehre erkannt. Aber so triftig auch die Gründe sein möchten, durch welche man sie unterstützen könnte; so würden wir doch in sehr vielen Fällen keine völlig beruhigende Gewißheit erringen, wenn ihnen nicht das Ansehen der Kirche, sei es durch eine stillschweigende Annahme, sei es durch eine ausdrückliche Genehmigung, das Siegel der Katholizität aufdrückte. Wenn aber nun, was die Theologie errungen hat, auf diese Weise als ein wahrer Fortschritt seine Bestätigung erhält; so wollen wir darin eine Beengung des Geistes finden, die ferneres Fortschreiten unmöglich mache? Das hieße den Fortschritt auch in der Theologie von jener Freiheit abhängig machen, die man in der Philosophie in Anspruch nimmt, von der Freiheit nämlich, alles bisher Geleistete in Zweifel zu ziehen, und ein neues Lehrgebäude von der ersten Grundlage an aufzuführen.

In der christlichen Vorzeit glaubte man auch in der Philosophie eine Grundlage zu haben, auf der man mit Sicherheit fortbauen könnte. Seit zwei Jahrhunderten sucht man eine andere, und des Suchens ist bis jetzt kein Ende. Wenn man nun glaubt, behaupten zu dürfen, daß nichtsdestoweniger die Philosophie bei diesem unaufhörlichen Aufbauen und Niederreißen Fortschritte gemacht habe; so wird man doch nicht läugnen, daß die Fortschritte ohne allen Vergleich größer gewesen wären, wenn man nach kürzerer oder längerer Anstrengung eine für jedweden unantastbare Grundlage und durch die fernern Untersuchungen oder Kämpfe jedesmal eine gewisse Summe von Erkenntnissen, die nicht mehr bezweifelt werden könnten, gewonnen hätte. Dies nun ist in der Theologie der Fall, und auf solche Weise hat sie (man bemerke, sie, die Theologie, d. h. nicht die Lehre des Glau-

bens, sondern die wissenschaftliche Erörterung dieser Lehre) von ihrem Entstehen an Fortschritte gemacht, freilich nicht ohne den Einfluß einer höheren Macht. Aber diese hat Gott eben darum seiner Kirche verliehen, damit wir nicht mehr, wie der Fährmann ohne Leitstern von jeglichem Winde der Lehre umhergetrieben und jenen ähnlich seien, die da immer lernen, ohne je zur Erkenntniß der Wahrheit zu kommen.

61. Indessen möchte man uns hier entgegnen, daß, wo solche Grundsätze über das Ansehen der Theologen gälten, in der theologischen Forschung Stillstand eintreten müßte. Es möchte nämlich scheinen, daß nach all den Leistungen der Vorzeit uns nur die Aufgabe bliebe, was andere gelehrt, uns anzueignen, und etwa auf eine uns eigenthümliche Weise vorzutragen. Es sei uns hier zuvörderst der Wunsch gestattet, daß recht viele Theologen unserer Tage sich diese Aufgabe stellen: nicht nur damit einmal errungene Schätze nicht verborgen bleiben, sondern auch damit man ohne Gefahr darnach streben könne, sie zu vermehren. Dann aber scheint es aus dem, was oben gesagt wurde, schon hinlänglich klar zu sein, wie eitel jene Furcht vor einem Stillstand in der Forschung ist. Wir haben hervorgehoben, wie sehr in der neueren Scholastik die Begründung der Glaubenslehre vervollkommnet und die Polemik wider die Irrlehren erweitert wurde. Ist nicht schon dies ein Fortschritt von großer Bedeutung? Wir haben aber auch der Fragen erwähnt, über welche jene Schulen, die den h. Thomas zum gemeinsamen Führer hatten, unter sich stritten. Man möge an der Weise, wie sie den Streit führten, manches tadeln: daß sie über geringfügige Dinge gestritten, könnte ihnen nur die Unwissenheit vorwerfen. Es gab aber außer den erwähnten gar manche wichtige Frage, über welche auch die Theologen einer und derselben Schule getheilt waren: z. B. über die Vorherbestimmung zur ewigen Seligkeit, über das Schicksal der Kinder, die ohne Taufe sterben, über das Wesen der heiligmachenden Gnade, über die unbefleckte Empfängniß Mariens, über das Wesen der Erbsünde u. s. w. Diese und so viele andere Fragen waren also auch für jene Theologen, welche über das Ansehen des h. Thomas und der Vorzeit überhaupt die oben erklärten Grundsätze befolgten, unentschieden und als solche Gegenstand freier Forschung. Entweder nämlich ge-

hörten sie zu denjenigen in welchen man jenen Grundsätzen zufolge von dem h. Lehrer abweichen darf, oder dieser hatte sie nicht mit aller Vollständigkeit behandelt.

Aber ist die heilige Wissenschaft in den letzten Jahrhunderten nur durch Untersuchungen, welche diese Streitfragen veranlaßten, bereichert worden; oder besitzen wir nicht vielmehr ganze Zweige der Theologie und Lehrstücke von hohem Werthe, für welche man im h. Thomas kaum etwas anderes als die Prinzipien, aus denen sie entwickelt sind, nachweisen kann? So war der oft erwähnte Melchior Canus der erste, welcher die theologischen Beweisquellen zum Gegenstande einer ausführlichen Untersuchung machte, und die Wichtigkeit der Fragen, die er zu dem Ende behandelte, wurde so allgemein anerkannt, daß für dieselben auf den meisten Schulen ein besonderer Lehrstuhl errichtet wurde. Wie viele Lehrpunkte aber welche der h. Thomas kaum berührt, wurden im Streite mit den Protestanten und Jansenisten ausführlich behandelt? Ueber Christi Verdienst und Genugthuung, über die Vertheilung der Gnade und ihr Verhältniß zur Freiheit, über den Glauben, die Liebe, über die Wirksamkeit und die Spendung der Sakramente und manche andere Punkte haben wir in der neueren Scholastik Abhandlungen, welche jenen Vorwurf eines Stillstandes der theologischen Forschung auf das Schlagendste widerlegen. Jedweder kann sich aus denselben überzeugen, daß das große Ansehen des h. Thomas wohl den Gedanken fern hielt, seine Lehre ihren Grundsätzen nach und folglich in vielen und wichtigen Punkten verändern zu müssen, aber nicht jenen, die theologischen Untersuchungen weiter und immer weiter fortführen zu können. Und wir haben im Obigen der erhabensten und schwierigsten Gegenstände als da sind die Eigenschaften Gottes und sein Wirken in der Welt, die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und Menschwerdung noch nicht einmal gedacht. Haben etwa Lessius, Suarez, Lugo und andere hierüber nur auf ihre Weise wiederholt, was vor ihnen der h. Thomas lehrte, oder haben sie nicht auch hier nach neuen Aufschlüssen und tieferer Einsicht gerungen? Mögen sich, wir wiederholen es, alle jene, welche von den Grundsätzen der Vorzeit für den Fortschritt der Theologie fürchten, mit jenen Leistungen vertraut machen. Sie werden dadurch nicht nur zur Einsicht gelan-

gen, welch ein unermeßliches Gebiet der Forschung vor ihnen offen liegt, sondern auch in den Stand gesetzt werden, dasselbe mit sicherm Fuße zu betreten.

III.

Rückblick auf die Beschuldigung der Scholastik.

62. Sowohl Hermes und Hirscher als auch Günther wollen zwar die Ursache aller Verirrungen der Scholastik in ihrer Lehrweise finden; dieser jedoch werfen sie solche Gebrechen vor, mit welchen die Richtigkeit der Lehre unmöglich bestehen kann. Und sie machen dessen auch kein Hehl. Hirscher klagt die Scholastik an, das Christenthum verunstaltet und die Reinheit der evangelischen Lehre getrübt zu haben; er behauptet, daß man in ihr sehr viele nicht nur willkürliche und wie immer irrige, sondern unchristliche, jüdische, ja heidnische Vorstellungen und Lehrsätze finde [1]). Auch Hermes bleibt bei dem Vorwurfe ungegründeter Behauptungen oder unbefugter Erweiterung der Glaubenslehre nicht stehen: wir haben eine große Anzahl von Lehren der Scholastiker, die er als eigentliche Irrthümer angriff, vertheidigen müssen. Günther endlich und seine Schüler werfen den Scholastikern in der Lehre von der göttlichen Freiheit und der h. Dreifaltigkeit Anthropomorphismus, in der Schöpfungslehre Semipantheismus vor: dieser Semipantheismus soll sie dann zu irrigen Ansichten über die Vereinigung des Leibes und der Seele im Menschen, der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, zu willkürlichen und falschen Behauptungen über das Wissen und den freien Willen der Seele Christi, und zu einer Theorie der Genugthuung und Erlösung verleitet haben, welche nicht nur nicht befriedige, sondern auch unwürdige Vorstellungen von der Gottheit gebe. — So verschieden auch die philosophischen Weltansichten, von welchen Günther und Hermes ausgehen, sein mögen, in den meisten dieser Klagepunkte wider die Scholastik stimmen sie überein, und in manchen schließt

1) Oben Bd. 1. Einl. S. 23. 24.

sich ihnen auch Hirscher an. Nun erinnere man sich aber noch an die irrthümlichen und verderblichen Behauptungen, welche Hirscher in der Lehre von der Gnade, der Sünde und den Sakramenten finden wollte, an den Laxismus und Mosaismus, welche ihm zufolge die ganze Sittenlehre der Vorzeit durchdrangen. — Welch ein Bild wird uns in diesen Anklagen von der Scholastik entworfen? Ist es aber möglich, daß die Ansichten, aus welchen solche Beschuldigungen hervorgehen, mit dem Glauben und dem Geiste der katholischen Kirche, deren Urtheil über die Scholastik wir vernommen haben, in Einklang stehen? Von einer Theologie, welche sechs Jahrhunderte lang auf allen katholischen Schulen gelehrt, vom ganzen Episcopat gebilligt und gepflegt, vom Oberhaupt der Kirche als eine Gabe des Himmels gepriesen, als eine vortreffliche Auslegung der gesammten Offenbarungslehre empfohlen, als die festeste Schutzwehr des Glaubens vertheidigt wurde: von dieser Theologie wird uns gesagt, daß sie von falschen Grundsätzen ausgehend fast die ganze Glaubens- und Sittenlehre durch ebenso verderbliche als irrthümliche Behauptungen entstellt, und fast überall von dem Gifte der unchristlichen Weltansicht, die sie bekämpfen wollte, selber angesteckt sei. Konnten jene Hochschätzung und Empfehlung, und diese Verachtung und Anklage aus demselben Geiste entspringen? —

Was wollen wir damit sagen? daß Hermes, daß Hirscher, daß Günther vom Geiste der Kirche abgefallen? Nicht doch: wir sagen nur, daß jene ihrer Ansichten, die wir hier bestreiten, ihnen nicht vom Geiste der Kirche eingegeben sein konnten. Und gewiß, so viele Päpste erklärten und unzählige Bischöfe und Priester wiederholten rings auf dem Erdkreis, daß wir beim h. Thomas und folglich bei den Scholastikern überhaupt jene Lehre finden, wodurch alle Irrthümer siegreich und von Grund aus widerlegt werden: und Hermes spricht: „Die Scholastik war ebenso unrichtig in der Vertheidigung der christlichen Lehren, als die Philosophie der Gegner in der Anfechtung derselben, und daher zur eigentlichen Begründung dieser Lehren ganz unnütz, ja durch die Verrückung des wahren Standpunktes eher schädlich [1])." Das Oberhaupt der Kirche

1) Dogm. Meth. §. 24.

erklärt in feierlicher Anrede an die ganze Christenheit, daß die scholastische Theologie, wie sie die hh. Lehrer Thomas und Bonaventura ausgebildet, zum wahren Verständniß der Offenbarung und zur Widerlegung der Irrthümer zwar immer von großen Nutzen gewesen, in dieser neuen Zeit aber zur Begründung und Vertheidigung der katholischen Wahrheit höchst nothwendig sei, und zweifelt nicht daran, daß sie eine Gabe desjenigen sei, der allein den Geist der Wissenschaft verleiht. Günther hingegen behauptet, daß die Scholastik, weil sie sich der heidnischen Speculation in die Arme geworfen, nicht nur ihre Aufgabe, das Wissen mit dem Glauben in Einklang zu bringen, nicht gelöst, sondern auch in sich die Keime der größten Irrthümer eben dieser neuen Zeit gehegt habe, so zwar daß die Reformatoren gegen ihre Form streitend mit ihrem Inhalte sympathisirten, und aus den Elementen, die in ihr den Halbpantheismus unterhielten, außer ihr der volle Pantheismus und selbst der Atheismus hervorgingen [1]). — Dieselbe Denkschrift des h. Stuhls ermahnt uns, die scholastische Theologie mit allem Eifer festzuhalten und zu verbreiten, weil nichts der Kirche Gottes ersprießlicher sei, und derjenige, den Gott zum höchsten Wächter auf Sion bestellt, erklärt sie für das Erbe der Väter und die Vormauer des Glaubens, die er mit demselben Eifer schützen müsse, mit welchem die Feinde sie bestürmen. Hirscher aber „hält es für heilige Pflicht, der wiederauflebenden Scholastik allen Ernstes entgegenzutreten; weil wider die Scholastik streiten eben so viel sei als für das Evangelium streiten. Des ächt christlichen Geistes ermangelnd trete die Scholastik mit dem Evangelium in offenen Widerspruch und begünstige Mißbräuche, die zum Heidenthume zurückführen [2]).“

63. Aber die Scholastik war, wie Sixtus V. sagte, von höchst weisen Männern erfunden und wurde von den heiligen Lehrern Thomas und Bonaventura vervollkommnet und ausgebildet. Wie haben denn nicht wenigstens diese und manche andere Namen, welche der katholische Erdkreis mit Ehrfurcht nennt, von so schweren Anklagen zurückgehalten? Jedoch vielleicht möchte man

---

1) Vorsch. Bd. 1. S. 381. Lydia 1850. S. 170. u. a. Siehe unten n. 66.
2) Siehe oben Bd. 1. S. 22—24.

die Ankläger eben damit entschuldigen, daß sie ihre harten Urtheile nicht über alle Scholastiker und am wenigsten über jene ehrwürdige Lehrer der Kirche ausdehnen wollten. Gern glauben wir, daß Hirscher und andere, als sie ihre Anklagen niederschrieben, an diese größten Scholastiker nicht gedacht haben: aber das kann ihre Anklagen in sich betrachtet nicht rechtfertigen. Ich glaube nicht, daß die Anhänger irgend einer Philosophie ihrem Meister so getreu getreu gefolgt sind, als die große Menge der Scholastiker dem heil. Thomas. Wenn nun jemand eine philosophische Schule angreift, der tritt doch gewiß als Ankläger wider ihren Gründer und Meister auf, wofern er denselben nicht ausdrücklich ausschließt. Will er aber gerade in den ersten Prinzipien und der Methode dieser Schule die Ursache der Gebrechen, die er ihr vorwirft, finden, und sind überdies die einzelnen Lehren die er rügt ebenso wohl in den Werken des Meisters als der Schüler enthalten: so ist die Entschuldigung, daß er nicht den Stifter der Schule, sondern den großen Haufen seiner Anhänger angreife, ganz unstatthaft. Dies aber ist unser Fall. Hirscher schließt nirgend den h. Thomas noch auch den h. Bonaventura oder irgend einen andern berühmten Theologen aus: sein Urtheil trifft die ganze Scholastik. Er kann sie aber auch nicht ausschließen: denn es sind ihre Grundsätze und ihre Lehren, in denen er Irrthum und Verderbniß nachweisen will. — Hermes dürfte um so weniger eine solche mildere Auffassung seines Urtheils über die Scholastik in Anspruch nehmen; als er, bevor er dasselbe aussprach, den h. Anselm und Peter den Lombarden als Gründer, den h. Thomas von Aquin und Duns Scotus als die glücklichsten Beförderer der Scholastik nannte. — Günther endlich bemüht sich, gerade in der Lehre des h. Thomas über die wichtigsten Gegenstände des Glaubens, z. B. über die Schöpfung, die Seele des Menschen, die Erlösung, den Glauben, jene verkehrte Auffassung der christlichen Wahrheiten, zu welcher die aristotelische Philosophie verleitet haben soll, nachzuweisen.

64. Indessen rühmt er doch am h. Thomas und der Vorzeit überhaupt, daß sie zwar in der speculativen Verständigung über die Glaubenslehre irre geleitet worden, die Glaubenslehre selbst aber mit Ehrfurcht festgehalten und der Nachwelt getreu überliefert habe. Man dringt also auch darauf, daß Günther wie im

h. Augustin, so im h. Thomas den Theologen von dem Philosophen unterscheide. Als Philosoph sei er ihm ein Anhänger der antiken Begriffsspeculation, die mit der christlichen Wahrheit unvereinbar sei; als Theolog aber ein zuverlässiger Zeuge des kirchlichen Glaubens.

Es ist wahr, Günther redet bei mehr als einer Gelegenheit mit Anerkennung von den Leistungen der Scholastik. Sie hat sich ihm zufolge „allseitig mit dem theoretischen und praktischen Inhalt der Offenbarung befaßt", und die Nachwelt ist ihr „für das, was sie für das Verständniß derselben gethan, zu großem Danke" verpflichtet [1]). Und obschon sie sich „mit dem Christenthum nur als historischem Objecte beschäftigte", hat sie doch „Blicke in das Seelenleben gethan, welche die alte Nacht über die innere Welt nicht mehr hereinbrechen ließen [2])." Er gesteht ferner, daß man bei ihr „eine Menge geistreicher Wahrheiten finde, die zur Verwunderung fesseln [3])," und in der ersten Auflage der Vorschule hatte er sogar geschrieben, „daß die speculative Theologie durch das ganze Mittelalter hindurch von Augustin den Ideen nach — von Aristoteles der Form nach, und zwar zum Vortheil der speculativen Theologie und des positiven Christenthums beherrscht wurde [4])."

Dies und ähnliches beweist allerdings, daß Günther nicht zu jenen Verächtern der Scholastik gehört, die in ihr nichts als unnütze Zänkerei und spitzfindige Grübelei sehen wollen. Er erkennt den Ernst ihrer Bestrebungen, und manches Werthvolle ihrer Leistungen an. Aber erstlich wird das Lob, das er ihr spendet, schon indem er es spendet, durch gewisse Zusätze sehr verringert. Denn wenn sie jene hellen Blicke in das Seelenleben gethan, so läßt es Günther dahingestellt sein,. ob dieselben nicht „als der unwillkürliche Reflex „jenes die Welt erleuchtenden Lichtes anzusehen" seien, und „die überraschenden Lichter in den Aeußerungen der Kirchenlehrer" sollen „den Leser zur Frage versuchen, ob sie wohl von dem verstanden worden seien, der sie zuerst über die beredte

1) Vorsch. Bd. 2. S. 300.
2) Peregr. Gastm. S. 379.
3) Ebend. S. 61.
4) Bd. 1. S. 167.

Zunge brachte [1])." Aber es kommt hier alles darauf an, ob, was Günther zur Empfehlung der Scholastik sagt, die schwere Anklage, auf die wir oben hinwiesen, aufhebe oder wenigstens bedeutend mildere. Man könnte dies eher annehmen, wenn er sich nur hie und da in allgemeinen Ausdrücken geäußert, und nicht vielmehr bei Behandlung vieler der wichtigsten Glaubenslehren, was er der Scholastik vorwirft, in's Licht gestellt hätte. Daß die theologische Wissenschaft des ganzen Mittelalters von Aristoteles nur der Form, den Ideen nach aber von Augustin, und zwar zum Vortheil sowohl der speculativen als der positiven Theologie beherrscht worden, hat Günther in der zweiten Auflage der Vorschule nicht wiederholt: weil er ohne Zweifel selbst einsah, wie wenig dies Urtheil mit dem, was er über die speculative Behandlung der Dogmen durch die Scholastiker bei so vielen Gelegenheiten behauptet, in Einklang zu bringen ist. Verhält sich aber die Sache nicht ebenso, wenn er an der Scholastik rühmt, daß sie sich mit dem positiv gegebnen Inhalt der Offenbarung allseitig befaßt habe, vorausgesetzt daß er nicht bloß den Eifer und Fleiß, sondern auch den Erfolg desselben rühmen und also sagen wollte, daß die Scholastik, wenn nicht in allen einzelnen Punkten, durchgängig wenigstens den Inhalt der Offenbarung richtig aufgefaßt und bestimmt habe? Wir können nämlich jene Rechtfertigung, auf die man das größte Gewicht legt: Günther tadele nicht die theologischen Lehren der Scholastik, sondern nur die philosophische Behandlung derselben; — durchaus nicht als gültig anerkennen. Erklären wir uns.

Es gibt Lehren der Philosophie, die mit den geoffenbarten Wahrheiten in keiner oder nur in entfernter Verbindung stehen; und es ist klar, daß man in diesen unbeschadet der Rechtgläubigkeit irren kann. Aber von solchen Lehren ist hier nicht die Rede. Denn Günther findet ja bei den Scholastikern jene philosophischen Irrthümer, die auf die Verständigung über die Glaubenslehre den größten Einfluß üben. Jedoch man kann auch in solchen Irrthümern befangen sein, ohne die Glaubenslehre selbst anzutasten; dort nämlich, wo es sich wirklich nur um Verständigung handelt. Verdeutlichen wir dies durch das Beispiel einer Lehre, auf die

---

1) An der oben aus Vorsch. Bd. 2. S. 300 angeführten Stelle.

Günther mit Recht das größte Gewicht legt. Es ist Glaubenslehre, daß Gott die Welt nicht etwa aus einer von Ewigkeit neben ihm schon bestehenden Materie gebildet, noch auch aus seinem Wesen gleichsam entlassen, sondern aus nichts geschaffen hat, und was hieraus folgt, daß Gott seinem ganzen Wesen nach von der Welt verschieden ist. Nun will der h. Thomas die Schöpfung dadurch bestimmter erklären, daß er den Unterschied zwischen der Ursache, die der Grund alles Seins ist, und darum allgemeine heißt, und jenen Ursachen, die nur dies oder jenes vermögen, und darum particuläre genannt werden, in's Licht stellt. Zu demselben Ende lehrt er, wenn Gott schaffe, so bringe er außer sich Wesen hervor, die ihm ähnlich seien, so zwar daß jene Vollkommenheiten, die in ihm Ein einfaches Wesen und darum unendlich sind, in ihnen als unvollkommnen Abbildern sich mannigfaltig getheilt wiederfinden. Diese beiden Theorien nun hält Günther für semipantheistisch. Indessen, obgleich der h. Thomas sie, wo immer er über die Glaubenslehre speculirt, wiederholt, so hält er doch die Glaubenslehre fest: indem er zugleich behauptet, die Welt sei aus nichts geschaffen und von Gott nicht nur dem Grade der Vollkommenheit, sondern dem Wesen nach verschieden. Sein Irrthum wäre also nur darin bestanden, daß er nicht eingesehen, jene seine speculative Auffassung der Schöpfung streite mit der Glaubenslehre, die er wie alle Christen bekannte.

Dies wäre freilich möglich: aber erstlich ist zu bemerken, daß es sich nicht so mit allen Punkten, in welchen Günther die alte Schule des Irrthums zeiht, verhält. Der h. Thomas und alle Theologen mit ihm behaupten, man greife das Dogma von der Freiheit des göttlichen Willens an, nicht nur wenn man wie die Heiden Gott einem höheren Gesetze, dem Fatum, unterwerfe, oder in ihm eine Nothwendigkeit wie jene der Natur, die ohne Erkenntniß und Willen wirkt, annehme, sondern auch wenn man behaupte, er werde in seinem Wirken nach außen d. h. zum Hervorbringen der Welt und zwar dieser Welt, die wirklich da ist, durch sein vollkommenstes Wesen, durch seine Heiligkeit und Weisheit bestimmt. Sie lehren insgesammt, die Glaubenslehre sei so zu verstehen, daß Gott nicht bloß deßhalb habe auch nicht schaffen können, weil er der Welt nicht bedurfte, sondern auch weil in seinen Vollkommen-

heiten kein dazu nöthigender Grund vorhanden gewesen, und der Beschluß nicht zu schaffen mit seiner Heiligkeit und Weisheit ebensowohl übereingestimmt haben würde. Darum stellen sie auch alle den Satz auf, daß Gottes Wirken nach Innen, das Erkennen und Wollen seiner selbst, nothwendig, sein Wirken nach Außen, die Hervorbringung der Welt aber frei sei. Dies alles nun verwirft Günther und tadelt die alte Schule, daß sie auf eine solche Lehre habe bestehen wollen. Er dringt vielmehr auf den Satz, daß der Act der Schöpfung so frei und so nothwendig sei, als die Liebe, womit Gott sich selber liebt; und jene Freiheit, mit der sich Gott, ohne dazu von seiner Heiligkeit genöthigt worden zu sein, zum Schaffen bestimmt hätte, nennt er eine grundlose Willkür, die mit dem Wesen Gottes streite. Hier also handelt es sich nicht um speculative Verständigung über die Glaubenslehre, sondern um diese selbst, um die Bestimmung ihres Inhalts. — Dasselbe ist der Fall in der Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Alle Theologen behaupten nicht etwa als einen mit dem Dogma irgendwie zusammenhangenden Lehrsatz, sondern als den innersten Kern des Dogmas selber, daß es in Christus dem Herrn zwar zwei Lebensprinzipe, das göttliche und das menschliche, aber nur ein persönliches Prinzip, nur eine Hypostase gebe, daß folglich die Einheit der Person eine numerisch reale sei. Günther aber will, daß im Gottmenschen wie zwei Lebensprinzipe, so auch zwei persönliche Prinzipe zu einer formalen Einheit verbunden seien. Was die Theologen für Glaubenslehre, eben das erklärt er für Irrthum, und zwar für einen solchen, der mit der monophysitischen Häresie zusammenhange, und aus semipantheistischen Ansichten entsprungen sei. Wiederum also hätten die Theologen in der Glaubenslehre selbst, in der Bestimmung derselben geirrt. —

Ferner verwirft Günther als eine ungegründete, ja absurde Behauptung, daß die Seele Jesu Christi vom ersten Augenblicke ihrer Vereinigung mit dem ewigen Worte, also vom ersten Augenblicke ihres Daseins an, Gottes Wesen geschaut habe, wie es die Seligen schauen. Alle theologischen Schulen aber behaupten eben dieses als einen Satz, der in der h. Schrift und den Vätern gegründet, und mit dem Dogma der hypostatischen Vereinigung nothwendig verbunden sei. Und zwar ist diese Verbindung nach Mel-

chior Canus, wie wir schon oben bemerkten, so innig, daß die Läugnung jenes Satzes als Häresie zu betrachten wäre; nach allen Theologen aber so klar erwiesen, daß man sich durch eine solche Läugnung wenigstens einer Vermessenheit schuldig mache. Auch hier also haben wir es nicht mit der bloßen speculativen Verständigung über das Dogma, sondern mit Lehren zu thun, die in dem Dogma als Folgerungen enthalten sind.

Diese Beispiele mögen genügen. Können wir also ihnen zufolge jene Rechtfertigung gelten lassen, daß Günther nur die Philosophie und nicht die Theologie des h. Thomas angreife? Selbst wenn die Theologie einzig und allein darin bestünde, Lehren, die als Glaubenssätze anerkannt sind, aus der Schrift und den Vätern zu beweisen, könnten wir dies nicht zugeben. Denn auch um solche Beweise auf gründliche Weise zu liefern, ist es nöthig wenigstens den Inhalt des Dogmas, das, was zu beweisen ist, genau zu bestimmen. Eben hierin aber haben der h. Thomas und sämmtliche Scholastiker nach Günthers Urtheil geirrt. Aber die Theologie besteht nicht bloß in jener Beweisführung, sondern auch in der näheren Betrachtung und Erörterung des Dogmas, und wir haben oben gezeigt, daß die besondere Aufgabe der Scholastik gerade diese war, das Dogma schärfer zu bestimmen, seinen Inhalt durch Folgerungen zu entwickeln und durch Speculation dem Verständniß so nahe als möglich zu bringen. Namentlich erklärt der h. Thomas diese wissenschaftliche Behandlung des Dogmas für die Theologie im eigentlichen Sinne des Wortes, und nur mit ihr, nicht aber mit jener positiven Beweisführung beschäftigt er sich in den Werken, die hier zunächst in Betracht kommen, in der Summa, den Commentaren zu Peter des Lombarden Schriften und in den zahlreichen theologischen Abhandlungen. Günther also kann, wenn er die Bedeutung seiner Anklagen erwägt, vom heil. Thomas nicht sagen, daß er als Theolog das Dogma festgehalten und nur als Philosoph geirrt habe; sondern er muß als sein Urtheil aussprechen, der h. Thomas habe zwar als gläubiger Christ die Wahrheit in seinem Herzen bewahrt und mit dem Munde bekannt, aber durch eine falsche Philosophie verleitet als Theologe den Inhalt sehr vieler und höchst wichtiger Glaubenslehren falsch bestimmt, aus denselben absurde Meinungen als ganz gewisse Wahr-

heiten hergeleitet, und endlich in der speculativen Verständigung Theorien gegeben, welche consequent durchgeführt die Glaubenswahrheiten nicht erklären, sondern aufheben würden. Und dies also wäre die Theologie, welche mehrere allgemeine Kirchenversammlungen, um die Lehre der Kirche zu bestimmen, zu Rathe zogen, welcher der tridentinische Kirchenrath ihren Platz neben der heil. Schrift und den Beschlüssen der Kirche anwies, dies die Theologie, die eine ganze Reihe von Päpsten bald einzelnen Hochschulen bald der ganzen Christenheit so dringend empfahlen, bezeugend, daß wer ihr folge, sicher wandele und zum Kampfe wider den Irrthum gerüstet sei; dies endlich die Theologie, welche so viele Jahrhunderte lang, alle geistlichen Orden, alle theologische Schulen als die reinste Quelle ächt christlicher Gelehrsamkeit benutzten, und für welche wir noch jedes Jahr am Feste des h. Lehrers Gott dem Herrn als für ein der ganzen Kirche höchst ersprießliches Geschenk seiner Gnade danken! —

Zweite Abhandlung.

Vom Gebrauche der sokratischen Philosophie in der christlichen Theologie.

Obgleich unser Glaube keineswegs auf philosophischer Erkenntniß beruht, so ist doch die wissenschaftliche Darstellung dessen, was wir glauben, also die Theologie ohne mannigfaltigen Gebrauch der Philosophie unmöglich. Je mehr aber die Theologie in das Innere der Glaubenslehren einzudringen, ihre Verbindung unter sich und mit anderweitigen Erkenntnissen darzuthun bemüht ist; desto nothwendiger wird es sein, daß die philosophischen Grundsätze, denen sie folgt, zuverläßig seien. Wir können also die Theologie der Vorzeit und namentlich die Scholastik nicht vertheidigen, ohne auf die Anklage, die man wider ihre Philosophie erhebt, einzugehen.

Es umfaßt aber diese Anklage Gründe verschiedener Art: die einen sind aus dem Inhalt, die andern aus dem Ursprung der Philosophie, welcher sich die alten Theologen bedienten, hergenommen. Es war dies vorzüglich die aristotelische, mit mancher Beschränkung auch die platonische Philosophie. Man greift also nicht nur die Lehren dieser Philosophie als ungenügend, falsch und verderblich an; sondern hebt auch hervor, daß sie heidnischen Ursprungs und schon deßhalb von vornherein als untauglich anzusehen sei, zur Erörterung der christlichen Lehre benutzt zu werden. Wir beginnen mit der Prüfung dieses letzteren Vorwurfs.

Erstes Hauptstück.

Nähere Bestimmung der Anklage.

65. Von verschiedenen Seiten wird in unsern Tagen den Scholastikern und oft auch den hh. Vätern als ein unheilvoller Mißgriff vorgeworfen, sich bei Behandlung der Glaubenslehre einer heidnischen Philosophie bedient zu haben. Da jedoch diese Klage nichts weniger als neu ist, so wollen wir zuerst sehen, in welchem Sinne und Geiste sie ehemals erhoben wurde.

Wir haben schon bei anderer Gelegenheit Luther gegen den Gebrauch der Philosophie überhaupt und namentlich der aristotelischen reden hören [1]). Der Gedanke aber, der allem, was er hierüber vorbrachte, zu Grunde lag, und den er besonders in dem Werke de captivitate babylonica ausführte, war kein anderer als: die Reinheit der evangelischen Lehre sei von den Scholastikern dadurch verdunkelt worden, daß sie heidnische Lüge und Thorheit unter dem Namen des natürlichen Lichtes hätten benutzen wollen, um die christliche Wahrheit und Weisheit zum Verständniß zu bringen. Luther drang in seinem Ungestüm darauf, daß weder Aristoteles noch irgend ein anderer „philosophischer Schwätzer" der

---

1) Bd. 2. Abh. 1. Hauptst. 2.

Jugend erklärt würde. Melanchthon jedoch wollte, daß man zum Unterrichte in der Philosophie fortführe, sich des Aristoteles zu bedienen, aber von der Theologie ihn gänzlich ausschlösse. Diese letztere Ansicht scheint lange Zeit unter den protestantischen Gelehrten die vorherrschende gewesen zu sein. Wie sie den Eifer Luthers gegen alle und jede Philosophie als reine Vernunftwissenschaft vielmehr entschuldigten, als gutließen; so konnten sie es auch nicht über sich gewinnen, den Philosophen, den alle Jahrhunderte bewundert hatten, gering zu schätzen, und etwa mit Luther den griechischen Hanswurst zu schelten. Aber sie fuhren fort, alle Verirrungen, die sie der katholischen Theologie vorwarfen, daraus zu erklären, daß man die Lehrsätze einer heidnischen Philosophie bei der wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Wahrheiten festgehalten habe.

Diese ungebührliche Vermischung des heidnischen Elementes mit dem christlichen hat aber nach Brucker schon in den ersten Zeiten begonnen. „Bereits im zweiten Jahrhundert nach der Wiederherstellung des Heiles, sagt er, wurde die heidnische Philosophie in der Kirche eingeführt, und gewann einen großen Einfluß auf die heilige Wissenschaft. Namentlich war es die orientalische Philosophie, welche in Aegypten mit der platonischen gemischt und dann zu Alexandrien zu einem neuen Systeme umgewandelt, die Reinheit der heiligen Geheimnisse auf die mannigfaltigste Weise trübte [1]." Und nachdem Brucker seine Geschichte bis zum Mittelalter fortgeführt, sagt er seinen Lesern voraus, es werde ihnen aus seiner Darstellung klar wie das Sonnenlicht werden, daß sowohl die scholastische als mystische Theologie, so sehr diese beiden auch unter sich gehadert hätten, dennoch einem und demselben häßlichen Irrthum ihre Entstehung verdankten, eben jener Vermengung nämlich der heidnischen Philosophie mit den christlichen Dogmen, indem die Scholastik die peripatetische, die Mystik die platonische Philosophie

---

1) Saeculo mox post reparatam salutem secundo philosophia gentilis in Ecclesiam introducta mirum in sacram doctrinam influxum habuit, et imprimis philosophia orientalis in Aegypto platonicae admixta et tandem Alexandriae nova systematis facie expressa innumeris modis puritatem mysteriorum sacrorum turbavit.

Tom. III. praef. Edit. Lips. 1766

auf die Theologie angewendet habe [1])." Später gibt er dann eine erklärende Beschreibung von der Scholastik, der zufolge diese „die Pseudo-Philosophie des Mittelalters ist, welche die Lehren der Vernunft und Offenbarung unter einander mischend die Grundsätze alles Wahren umstürtzte, und eine Menge Irrthümer einführte [2])." Er verspricht, auch dieses sonnenklar zu beweisen, beruft sich aber vor der Hand auf Jakob Thomasius, der ein ähnliches Urtheil über die Scholastik mit den Worten schließt: „Der möchte wohl nicht fehlen, welcher den eigentlichen Grund dieser Verirrung vorzüglich in der Vermengung der heiligen Theologie mit der heidnischen Philosophie suchte [3])."

Wie Bajus den lutherischen Irrthum angenommen hatte, daß der Geist des Menschen durch die Erbsünde aller Fähigkeit, das Wahre und Gute zu erkennen und zu lieben, beraubt worden, und deßhalb behauptete, daß alle Weisheit der Heiden Thorheit und alle Tugend Laster gewesen: so stimmte er auch dem Häresiarchen darin bei, daß alle Irrthümer, die er den Scholastikern vorwarf, aus dem Gebrauche der aristotelischen Philosophie entstanden seien. Es genügt seine von der Kirche verworfenen Lehrsätze

1) Ita . . . . origenes commixtae foedo errore philosophiae gentilis et impurae cum sacris dogmatibus patebunt. Sole enim meridiano clarius illucescet, et scholasticam et mysticam theologiam illi confusioni natales suos et incrementa debuisse, et utramque, licet externo habitu valde differant, ... utraque quoque pars alteri contradicere solita fuerit, ex hac inepta atque praepostera applicatione philosophiae peripateticae et platonicae ad theologiam ortam esse.

Ibid. period. II. p. II. l. II. c. 2. §. 1. p. 557. cf. ibid. c. 3. sect. 2. §. 1. p. 712.

2) Est nobis sermo de pseudophilosophia illa medii aevi sectaria, partim ex Stoicorum cavillationibus partim ex mataeologia dialecticae Aristotelicae enata, quae confusis inter se rationis et revelationis principiis et adhibito auctoritatis praeiudicio maleque consarcinatis doctorum opinionibus, ipsa veri omnis principia evertit, et inutili atque anfractuoso disputationum ac subtilitatum innumerarum agmine vim fecit veritati castiori omni, et dialecticis armis omnemveram philosophiam prostravit erroresque induxit quam plurimos.

Ibid. §. 2. p. 720.

3) Non peccaverit fortasse, qui formalem huius vitii rationem maxime reponat in commixtione sacrae theologiae cum philosophia gentili.

anzusehen [1]). — Jansenius redet ebenso, und er hat der Ausführung jener Anklage im zweiten Bande seines Augustinus ein ganzes Buch gewidmet. Wir lesen dort, es sei die aristotelische Philosophie, welche die Lehre vom reinen Naturzustand erfunden und ausgebildet habe, und die heidnische Philosophie habe dazu verleitet, bei Heiden und verdammten Menschen wahre Tugenden, die gute Werke erzeugten, anzunehmen [2]). Es wird derselben Philosophie zur Last gelegt, daß die Theologen zwar den Glauben nicht verloren, aber vom Eingang der wahren Theologie so weit sich verirrt hätten, daß sie weder den Glauben, den sie als Katholiken im Herzen bewahrten, noch die Lehren des alten und neuen Testamentes verstehen konnten [3]).

66. Es läßt sich nicht läugnen, daß dieses Urtheil Jansenius über die Scholastiker fast Wort für Wort mit jenem übereinstimmt, das in unsern Tagen die eifrigsten Vertheidiger der Günther'schen Speculation mehr als einmal ausgesprochen haben, und es wird unsern Lesern, wenn wir Günther's eigne Worte mittheilen, kein Zweifel bleiben, daß sie den Gedanken desselben ohne Uebertreibung wiedergegeben haben. Wir wissen recht wohl, wie verschieden der Grund ist, aus welchem Jansenius und aus welchem Günther den Gebrauch der heidnischen Philosophie in der Theologie für verderblich hält. Aber wie es sich immer mit diesen verschiedenen Gründen, aus welchen gleichlautende Urtheile entsprangen, verhalten möge: es muß doch immer nachdenklich machen, daß alle Irrlehrer der neueren Zeit gerade so wie Günther den Widerspruch,

---

1) Siehe oben Bd. 2. S. 244.

2) Quid statum purae naturae formavit, ornavit, instruxit, nisi aristotelica philosophia, quam etiam Gentiles quidam maiori sentiendi sanitate damnarunt? Quid virtutes Gentilium et damnatorum hominum veras protulit, unde opera etiam bona pullularent, nisi Gentium philosophia?

Augustinus. Tom. II. Lib. prooem. c. 3.

3) Recentiores isti profecto tantum ab ostio verae theologiae fide salva aberraverunt, ut neque fidem christianam, quam animo ut catholici tenent, neque spem, neque cupiditatem, neque charitatem, neque naturam neque gratiam, ... denique neque vetus neque novum testamentum intelligere videantur.

Ibid. c. 28.

worin sie mit den Theologen der Vorzeit gerathen, daraus erklären wollen, daß die Theologen von der heidnischen Philosophie verhindert worden seien, den Glauben, den sie bekannten und lehrten, richtig zu verstehen.

Man hat, um die vielen harten Aeußerungen Günther's zu entschuldigen, hervorgehoben, daß er weder die Philosophie der Scholastiker und Väter noch auch selbst jene der Griechen für eine durchaus verfehlte halte [1]). An der letzteren rühme er, daß sie auf der Bahn freier Forschung bis zur Höhe des Monotheismus fortgeschritten, und deßhalb als eine Einleitung zum Christenthum zu begrüßen sei [2]). Auch erkenne er an, daß die Väter und Scholastiker sowohl durch eigne selbstständige Forschung als auch an der Hand der antiken Philosophie vieles geleistet haben, was die neue Zeit zur Vollendung der Wissenschaft benutzen könne und müsse; nur insofern sei ihm die Speculation derselben eine verfehlte, als sie sich von dem logischen Formalismus der antiken Philosophie bestimmen ließ, und dadurch verhindert wurde das Wahre und Falsche in den Lehren des heidnischen Alterthums genau zu unterscheiden.

Indessen läßt es sich doch nicht läugnen, daß Günther sehr oft nicht bloß von einem Einfluß, sondern von einer Herrschaft dieses Formalismus oder — was in seiner Sprache dasselbe ist — des antiken Begriffes in der christlichen Theologie der Väter und des Mittelalters spricht. „Augustin versuchte die christliche Theologie aus der Herrschaft des Neuplatonismus, d. h. aus der Despotie der antiquen Begriffsspeculation, zu emancipiren; aber nicht nur fand der erste Schritt, den er zu diesem Ziele that, keinen Nachfolger, sondern Augustin selber wurde an der Vollendung dieser innern Angelegenheit durch die Streitigkeiten in der Kirche verhindert. Darum griff auch die antique Speculation in ihren theologischen Vertretern abermal so um sich, daß sie im Mittelalter den großen Streit zwischen Realismus und Nominalismus entzündete, der mit dem erstickenden Dampfe einer dop-

1) Clemens und Günther von Dr. P. Knoodt. Bd. III. S. 38 und ff.
2) Eur. und Her. S. 227.

pelten Wahrheit endigte [1])." Und an eben der Stelle, wo er das Verdienst der griechischen Philosophie, daß sie bis zur Erkenntniß des einen wahren Gottes fortgeschritten, erhebt, redet er auch sogleich von dem faulen Fleck im griechischen Monotheismus, dem „bucklichten Halbpantheismus" nämlich, der zwischen dem geschaffenen Geist und Gott einen bloß quantitativen Unterschied anerkenne. „Diesen Halbpantheismus, heißt es dann, mußten auch die platonisirenden Kirchenväter im Orient und Occident stehen lassen: so lange sie das Christenthum als Offenbarung Gottes in der Weltgeschichte nur durch das Medium der platonischen Philosophie betrachteten [2])." Ebenso fand er kurz vorher „den letzten und tiefsten Grund des innern Zerfalls und der Verwesung der Scholastik in der Alleinherrschaft des logischen Begriffs innerhalb der Metaphysik und hiemit zugleich in der Theologie, besonders seit der Herrschaft des Aristoteles in ihren Schulen [3])."

Günther ist nicht der Ansicht, daß die Speculation, die er die begreifliche nennt, ganz unnütz und verwerflich sei; darum kann er einräumen, daß die theologische Wissenschaft auch unter jener Herrschaft des Aristotelismus, wenigstens der Form nach, wahre Fortschritte gemacht habe [4]). Ueberall aber behauptet er, daß kein Heil für die Wissenschaft zu hoffen, wohl aber alles zu fürchten seit, wo der Begriff allein oder doch vorherrsche, die Idee aber unbeachtet bleibe. Was muß man also folgern, wenn er erklärt, daß „die kirchliche Wissenschaft (vor Cartesius) unter der Herrschaft der alten Begriffsspeculation von dem eigenthümlichen Geistesgedanken (d. i. der Idee) noch keine Ahnung hatte [5])?" — Es heißt an eben dieser Stelle von der Scholastik, oder vielmehr von der gesammten kirchlichen Wissenschaft seit den ersten Vätern bis auf unsere Zeit, daß sie den antiken Begriff als Schlüssel für das positive Christenthum in Lehre und Leben seines Stifters benützt

1) Lydia. 1849. S. 352. 353.
2) Eur. u. Her. S. 229.
3) Ebend. S. 221.
4) Ebend. S. 333. Vergl. Thomas a Scrupulis. S. 20.
5) Ebend. S. 328.

habe [1]). Wird also dieser Wissenschaft nicht auch ihr Urtheil gesprochen durch jene Fragen, die Günther in demselben Werke an einen protestantischen Gelehrten richtet: „was der Neuplatonismus sei im Verhältnisse zum Christenthume? ob in jenem der Schlüssel liegen könne zum Verständnisse desselben in Lehre und Leben seines Stifters? ob das Christenthum noch das reine und ursprüngliche bliebe, wenn es für seine Deutung auf irgend eine Hauptschule der antiken Philosophie angewiesen würde [2])?" Allerdings rühmt Günther an den katholischen Theologen, daß ihr Glaube, bei jener Ehrfurcht, mit welcher sie dem Ansehen der Offenbarung huldigten, unverfälscht geblieben; aber was er von der Speculation, in der sie den Inhalt des Glaubens sich zu verständigen suchten, sage und sagen müsse, ist aus dem Obigen leicht abzunehmen. Es müßte uns befremden, wenn er nicht in dieser Speculation die Keime der größten Irrthümer fände. Und in der That

---

1) „Wenn nun aber weiter die Frage entsteht: Wer die Schuld davon trägt, daß weder die Scholastik und die Antischolastik in der ersten Periode, noch der Cartesianismus der zweiten Periode christlicher Philosophie auf den Einfall kam, jene Scheidemünze umzukehren; so darf sich unsere Beantwortung gar nicht bangen lassen: daß sie ausschließlich etwa auf den Kirchendienst der Philosophie in jener Zeit werde angewiesen werden. Wir finden hinlänglichen Grund schon in der Herrschaft des antiken Begriffs selbst im Gebiete der Kirche, wo er das Wort für den Geist in dem Streben: Sich zu verständigen über die Thatsachen des Christenthums, schon seit der Zeit der apostolischen Väter zu führen gewohnt war."

„Der Verfasser hat ganz Recht, wenn er sagt, die Aufgabe der Scholastik: den Begriff mit dem Dogma in Uebereinstimmung zu bringen, sei eine unauflösliche gewesen — aber der Grund ist ein anderer als der angeführte. Es verräth einen sehr kurzsichtigen Blick in die Dogmengeschichte, zu behaupten: „„der Begriff habe sich nicht, von sich selbst aus, des Dogmas bemächtigen dürfen."" Wer hätte auch zu jener Zeit solch ein Unternehmen in Alexandrien einem Clemens, und in Tagasta einem Augustin zu wehren vermocht? Und eine Unkunde, kaum zu verzeihen einem Historiker, ist es, wenn er „„die Philosophie erst an das fertige Dogma herantreten"" läßt, als ob dieses ohne denkenden Geist d. h. gedankenlos in der Kirche zu Stande gekommen wäre. Die Unmöglichkeit jener Uebereinstimmung lag im antiquen Begriffe selber, wenn er als Schlüssel für das positive Christenthum in Lehre und Leben seines Stifters benützt werden sollte."

Eur. u. Her. S. 327.

2) Eur. u. Her. S. 456.

nach Günthers oft wiederholter Behauptung hat die Scholastik mit der heidnischen Philosophie auch das pantheistische Element derselben in die christliche Wissenschaft übertragen, und wie sie selbst durch dasselbe zur Wiege des Halbpantheismus wurde, so erzeugte sie aus ihm die Mystik eines Meisters Eckhard, die sogenannte deutsche Theologie des fünfzehnten Jahrhunderts, aus der sodann die Theologie der Reformatoren hervorging, die endlich in der deutschen Philosophie auf protestantischem Boden, d. h. im logischen Pantheismus, Atheismus und Communismus ihre allseitige Vollendung fand [1].

---

1) „In der deutschen Philosophie auf protestantischem Boden hat nur die Theologie der Reformatoren, theils ihre speculative Rechtfertigung, theils ihre allseitige Ausbildung gefunden. Jene Theologie aber war hervorgegangen aus der deutschen Theologie, die wieder eine Tochter der mittelalterlichen Mystik war, in welcher der positive Glaube und die antique Begriffsphilosophie mitsammen ein Concubinat führten, weil jenes Zeitalter bald im Aristoteles bald im Plato den Schlüssel für die Geheimnißlehren der Offenbarung zu finden glaubte.

Lydia. 1849. S. 355.

Ist die protestantische Partei so gut gelaunt, daß sie es als bloße Consequenzmacherei belächelt, wenn den atheistischen und communistischen Ausläufen der deutschen Philosophie ihre Wurzel in der deutschen Theologie eines Meister Eckhard nachgewiesen wird; so wird die katholische Partei von der Gelbsucht befallen, wenn sie vernimmt: daß in dem Begriff der partiellen Emanation, unter dem St. Thomas Creation subsumirte, schon die Wiege für den Halbpantheismus stehe."

Lydia. 1852. S. 328.

„Die deutsche Philosophie ist nur die Ausbildung der deutschen Mystik unter dem bekannten Namen: „„deutsche Theologie"" des 15. Jahrhunderts. Diese hat ihren Ursprung zwar in der Kirche, aber sie blieb in ihr stehen, ohne ein Schisma zu intendiren. Sie war (man merke!) das Erzeugniß der Schule in der Kirche, als sich diese der antiquen Speculation in die Arme warf, um ein Verständniß des Christenthums zu erringen. Mystik und Scholastik sind zwei Blüthen auf einem und demselben Stamme."

Lydia. 1850. S. 170.

In der Vorschule (Bd. 1. S. 381) wird behauptet, daß die Reformatoren zwar die Form der Scholastik zu zerbrechen suchten, aber mit ihrem Inhalt sympathisirten. Ferner: „An der Spitze der deutschen Mystik, die dem Thomismus auf der Ferse nachfolgte, stand der weltbekannte Meister Eckhardt, in dessen Lehre das pantheistische Element der Scholastik den ersten Versuch zur Emancipation aus dem kirchlichen Systeme wagte." Diese Emancipation kam

So also haben wir es zu verstehen, wenn der Vertheidiger Günther's behauptet, nichts anders lehre dieser, als daß die alte Schule das Wahre und Falsche in den Lehren des heidnischen Alterthums nicht genau unterschieden, und den logischen Formalismus und die pantheistische Emanationstheorie nicht vollständig und gründlich überwunden habe. Wir müssen, sage ich, dieses nach den eben mitgetheilten Behauptungen Günther's, und ohne Zweifel auch nach der Erklärung deuten, die der Vertheidiger selbst in folgenden Worten abgibt: „Wir rechnen „zu den falschen Göttern", denen man den Dienst aufkündigen müsse, auch die begriffliche Speculation der beiden Heroen der griechischen Philosophie, die nicht weniger in der Scholastik ihre durch das Christenthum nur modifizirte, als in Hegel und Herbart ihre reine Aus- und Durchbildung erfahren hat. Wir fürchten daher auch den allerfeindlichsten „Zusammenstoß" der Philosophie „mit der Kirchenlehre", wenn jene nichts sein soll, als eine „Weiterführung und Vollendung" der Scholastik „unter Benützung der neu gewonnenen Erkenntnisse und Hilfsmittel"; denn eine solche Vollendung würde, wenn sie mit Consequenz aus den philosophischen Principien stattfände, wie es doch bei einer streng wissenschaftlichen Durchführung der Fall sein müßte, als entschiedener Pantheismus zu Tage treten. So sehr wir daher auch der Ansicht sind, daß ein unbefangenes (unbefangen sowohl durch Haß als durch Liebe) und sorgfältiges Studium der Scholastik, durch den reichsten Schatz von Erkenntnissen belohnt werden wird; so wenig zweifeln wir anderseits, daß das schließliche Resultat nichts Anderes sein könne, als der entschiedenste Bruch mit den aus der griechischen Philosophie überkommenen metaphysischen Voraussetzungen der alten Schule [1]." — Ebenso hat die gerechte Mäßigung, womit Günther über die kirchliche Vorzeit urtheilen soll, seinen Vertheidiger nicht abgehalten, auf die neueren Theologen, welche der alten Schule anhangen, mit folgenden Worten hinzudeuten: „Der Unmuth und

durch die Reformatoren zu Stande, und so hat erst nach Jahrhunderten „jenes Element antiquer Begriffsspeculation seine höchste Blüthe im logischen Pantheismus getrieben."

1) Günther und Clemens. Bd. 3. S. 21.

Schmerz über die Verwüstung, welche der scheinheilige traditionelle Schlendrian einer dem Heidenthum entstammten Speculation im Weinberge des Herrn anrichtet, macht sich bei Günther zuweilen in treffendem Witze und beißenden Sarkasmen Luft [1])."

Obschon also Günther nicht der Meinung ist, daß die christliche Theologie die antike Philosophie hätte ganz bei Seite lassen sollen; — („weil der Mensch, um sich selber zu verstehen, auf die Leistungen anderer vor ihm hingewiesen ist, und die Berücksichtigung der alten Philosophie um so weniger zu vermeiden war, seitdem das Christenthum in die höheren Kreise des gesellschaftlichen Lebens eingedrungen war:") [2]) — so ist doch in allem Obigen offenbar dieselbe Anklage enthalten, die wir bei Brucker und Jansenius fanden, daß nämlich sowohl die Väter als die Scholaker durch den Gebrauch der heidnischen Philosophie verleitet worden, die christliche Wahrheit — in der wissenschaftlichen Darstellung — durch grobe Irrthümer zu entstellen.

67. Aber nicht bloß die Günther'sche Schule, sondern auch manche andere Gelehrten unserer Tage, ja erklärte Gegner Günther's, erheben wider die Vorzeit dieselbe Klage. Einer derselben hat ein ganzes Buch geschrieben, um die Irrthümer, in welche der h. Thomas durch den Aristotelismus auf dem Gebiete der speculativen Theologie gerathen sein soll, in langer Reihe aufzuführen. Ganz besonders aber hallt in eben diesem Augenblicke Frankreich von den Wehklagen wieder, in welche sich — übrigens sehr achtungswerthe — Männer über das Heidenthum in der christlichen Literatur und Speculation ergießen. Es kann uns dieses nicht befremden. Frankreich ist das Land der Extreme. Das wahre Heidenthum war in ihm nicht nur auf eine Zeitlang wieder in's Leben gerufen, sondern ist auch bis auf diese Stunde weder aus der Mehrzahl seiner Schulen, noch aus der Masse seiner Literatur verschwunden. Jene Männer also, deren wir erwähnten, möchten das Uebel bis auf die Wurzel ausrotten, und diese suchen sie in dem Gebrauche, den auch die Vorzeit von der heidnischen Litera-

1) Günther und Clemens. Bd. 3. S. 9.
2) Lydia. 1850. S. 171.

tur machen zu können glaubte. Die meisten klagen zwar nur die letzten drei Jahrhunderte an; manche aber gehen bis in das Mittelalter zurück, und schonen in ihrem Eifer für die kirchliche Wisschaft selbst jener nicht, welche die Kirche selbst als ihre Lehrer verehrt. Auch der h. Thomas und der h. Bonaventura sollen durch Aristoteles zu einem gefährlichen Rationalismus verführt worden sein.

Wenn aber Günther seine Anklage auch über die hh. Väter ausdehnt, und diese nicht weniger des Platonismus als die Scholastiker des Aristotelismus beschuldigt; so waren ihm auch darin gar viele in alter und neuer Zeit vorangegangen. Wir begegnen solchen Vorwürfen schon im Zeitalter der Väter; namentlich aber haben die Sozinianer zur selben Zeit, da die Cartesianer die Scholastiker als blinde Anhänger des Aristoteles verächtlich zu machen suchten, das Vorurtheil verbreitet, die hh. Väter hätten die Glaubenslehren unter dem Einflusse der platonischen Philosophie und deßhalb nicht in ihrer Reinheit dargestellt. Auch Brucker behauptet, wie an der oben mitgetheilten, so an vielen andern Stellen, daß manche ältere Väter und ganz besonders der h. Augustin den Scholastikern in jener verkehrten Speculation, die Heidnisches und Christliches menge, vorangegangen. Darin nun haben alle diese Recht, daß man bei den hh. Vätern denselben Gebrauch der heidnischen Philosophie findet, welcher den Theologen des Mittelalters zum Vorwurfe gemacht wird, und weil wir uns in diesem Werke zunächst an Katholiken wenden, denen das Ansehen der Väter ehrwürdig ist; so wollen wir die Vertheidigung der Scholastiker damit beginnen, daß wir jene Thatsache wider Jansenius und neuere französische Schriftsteller nachweisen. Wir werden aber dabei von den hh. Vätern selbst auch die Gründe vernehmen, wodurch der Gebrauch, den die christliche Theologie von der griechischen Philosophie zu allen Zeiten gemacht hat, gerechtfertigt wird.

Zweites Hauptstück.

Die hh. Väter über den Gebrauch der heidnischen Philosophie.

68. Jansenius war so weit entfernt, mit Brucker und andern im h. Augustin einen Vorläufer der Scholastik zu erblicken, daß er vielmehr gerade durch die Lehre dieses Kirchenvaters zeigen wollte, wie groß der Unfug sei, den die spätern Theologen mit der griechischen Speculation getrieben. Auch andere Feinde der Scholastik haben diesen Weg eingeschlagen, und namentlich der bittre Gallikaner Launoy. Um darzuthun, wie sehr sowohl die katholischen Universitäten, als auch die Päpste, da sie die Einführung der aristotelischen Philosophie gutbießen und förderten, von der Lehre der Väter sich verirrt; hat er eine lange Reihe von Zeugnissen zusammengestellt, in welchen die h. Väter sich wider die Philosophie der Heiden und namentlich auch wider die aristotelische aussprechen. Wer diese Stellen ohne vieles Nachdenken liest, und in den Werken der hh. Väter weniger bewandert ist; dem möchte es leicht ergehen, wie es so manchen ergangen ist, als jüngst Abbé Gaume Aussprüche der Väter benutzte, um die Sitte, die christliche Jugend in der griechischen und lateinischen Literatur zu unterrichten, als einen sträflichen Mißbrauch zu brandmarken. Die hh. Väter reden in sehr starken Ausdrücken sowohl von den Thorheiten der Mythologie als auch von den unsittlichen Grundsätzen und Schilderungen, die man besonders in den Dichtern der Heiden findet. Sie warnen also eindringlich die Christen, sich der Lesung derselben nicht hinzugeben. Andere Quellen habe ihnen Gott geöffnet, aus denen sie schöpfen, und in den heiligen Büchern sein Wort gegeben, damit sie an diesem Geist und Herz bilden möchten. —

Aber haben nun hiemit die hh. Väter unseren Schulen das Urtheil gesprochen? Auch in unsern Tagen müssen die Prediger und Hirten der Kirche oft ihre Stimme wider die verderbliche Lesesucht erheben. Sie reden dann von unserer vaterländischen Lite-

ratur. Werden wir aber ihre warnenden und strafenden Worte so verstehen, als wollten sie jede Benutzung derselben, sei es für den Unterricht der Jugend, sei es zur Ausbildung der Wissenschaft verbieten? Und wenn auch sie etwa sagen, billig wäre es, daß die Christgläubigen statt der Schauspiele die Propheten und statt der Romanzen und Balladen die Psalmen Davids läsen; glauben wir darin ein Verbot zu vernehmen, eine Auswahl aus unsern Dichtern, Geschichtschreibern und andern Schriftstellern zu treffen, um sie der studirenden Jugend in die Hände zu geben? Man verstehe also auch, was die hh. Väter von der Lesung der profanen Schriftsteller sagen, wie es verstanden werden muß. Manche Christen gaben sich dieser Lesung ohne Auswahl und Mäßigung hin; sie suchten nur ihre Belustigung. Andere waren solche Bewunderer der heidnischen Dichter und Redner, daß sie über dem Studium derselben ernstere und wichtigere Beschäftigungen versäumten. Gegen jene Leichtfertigen und diese Enthusiasten sind die Strafreden der Väter, auf die man sich beruft, gerichtet; und niemand wird sich wundern, wenn sie durch eine Lesung, die in solcher Gemüthsverfassung unternommen wurde, Glauben und Sitten gefährdet glaubten.

Dagegen liegen die allerklarsten Beweise vor, daß in den Schulen, welche eben diese hh. Väter unter den Augen hatten, ja welche sie selbst einrichteten und leiteten, ebenso wie in allen folgenden Jahrhunderten der Unterricht in den Sprachen und schönen Wissenschaften aus den heidnischen Classikern ertheilt wurde[1]. Es haben aber auch die hh. Väter, und zwar dieselben, die sich so stark wider oben erwähnte Lesung der heidnischen Schriftsteller äußern, die Gründe angegeben, weßhalb nichts destoweniger einige derselben für den Unterricht der Jugend benutzt merden dürfen und sollen. Sie setzen den Nutzen, den die christliche Gesellschaft daraus schöpft, auseinander; aber bestimmen auch die Vorsichtsmaßregeln, die zu beobachten sind. Muß es nicht auffallen, daß Männer, die ganze Bücher über diese Frage verfassen, solche Stellen, wo die hh. Väter ausdrücklich und ausführlich von dem Unterricht der Jugend handeln, übergehen, und statt dessen mit großem Geräusche

---

1) Vergl. J. W. Karl. Ueber die alten und die neuen Schulen. S. 47 und ff.

jene Klagen über die Nachtheile, welche sich die Christen durch den unmäßigen Genuß heidnischer Kunstwerke zuzogen, geltend machen?

Ebenso verhält es sich nun auch mit der Philosophie der Heiden. Launoy und manche Jansenisten führen uns die Stellen an, in welchen sich die Väter wider die heidnische Weltweisheit aussprechen, und die Christen, welche sie bewunderten, tadeln. Dagegen findet sich auch bei denselben hh. Vätern so vieles zum Lobe einiger vorchristlichen Philosophen und so manches über den Nutzen, den man aus ihnen für die h. Wissenschaft schöpfen könne, daß eben deßhalb Andere die Väter anklagen, den Unfug, den später die Scholastiker getrieben haben sollen, veranlaßt zu haben. Was aber werden wir urtheilen? Wofern wir in jenen heiligen Männern, durch welche uns der Schatz der göttlichen Offenbarungen überliefert worden ist, unsre Lehrer und Führer in der h. Wissenschaft verehren: so müssen wir aus der doppelten Weise, in der sie sich über die heidnische Philosophie aussprechen, schließen, daß es einen guten und einen verwerflichen Gebrauch derselben gebe.

69. Vernehmen wir sie zuerst über den guten Gebrauch. Der h. Basilius gibt in jener Rede, die er an die studirende Jugend hielt, einen dreifachen Nutzen an, den sie aus der Lesung der heidnischen Schriftsteller schöpfen könnten [1]). Der erste ist die Bildung und Vorbereitung des Geistes, um einst der h. Wissenschaft obliegen zu können. Die Lehren, welche in dieser vorgetragen werden, seien zu erhaben, als daß der jugendliche Geist in sie eindringen könne. Man bilde und stärke also diesen durch leichtere Studien, wie auch die zum Kriegsdienst Bestimmten, ehe sie in den Kampf gehen, gewisse Vorübungen haben; und wie die Wolle, damit sie die Purpurfarbe festhalte, ehe man diese in sie eingießt, getüncht und mannigfaltig verarbeitet werde. — Der zweite Nutzen besteht darin, daß wir das Gute, das wir bei den Heiden finden, uns eigen machen, um es für die christliche Wissenschaft zu benutzen. So sei auch Moses, ehe er zur Beschauung der göttlichen Dinge berufen, in den Wissenschaften der Aegyptier unterwiesen worden, und Daniel habe als Knabe die Weisheit der Chaldäer erlernt. Es sollen also die Jünglinge beim Lesen der

1) Tom. I. hom. 24.

profanen Schriftsteller die Bienen nachahmen, welche sich nicht auf alle Blumen setzen, und auch aus denen, auf welche sie sich niederlassen, nicht alles, sondern nur das, was ihnen dienlich ist, saugen. Durch eine Menge Beispiele zeigt nun der Heilige, wie sie sowohl bei den Dichtern, als auch in den Geschichtschreibern, aber ganz besonders in den Philosophen vieles Gute und Schöne, das mit der christlichen Weisheit in vollem Einklang ist, antreffen. — Aber zugleich macht er sie auf das Thörichte und Häßliche aufmerksam, das sie bei dieser Lesung wie beim Rosenpflücken die Dornen vermeiden müssen. Sie sollen aber aus diesen Irrthümern und Fabeln der Heiden den Werth und die Erhabenheit der christlichen Lehre um so mehr schätzen lernen, und dies ist der dritte Nutzen, den man durch den Unterricht in den profanen Schriftstellern beabsichtigt. —

Aber liegt nicht ein Widerspruch darin, daß die Jugend, welche unfähig sein soll, die heilige Schrift zu verstehen, zu einer solchen Vergleichung der christlichen und heidnischen Lehre aufgefordert wird? Nicht doch. Die Jugend ist nicht fähig, dem Studium der h. Schrift obzuliegen; aber sie empfängt eine aus der h. Schrift entnommene Unterweisung, die ihrer Fähigkeit und ihrem Bedürfnisse entspricht. Diese aber ist für jene Auswahl und Vergleichung, von welcher der h. Basilius redet, hinreichend. Freilich setzte der Heilige voraus, daß sie hiebei nicht sich selbst überlassen, sondern weisen Lehrern anvertraut sei, und daß diese ihren Unterricht nicht aus obscönen Comödien, auch nicht aus jenen philosophischen Werken ertheilten, zu deren Beurtheilung eine reifere Bildung gehört.

70. Was nun der h. Basilius von der Literatur der Alten überhaupt, dasselbe sagen die übrigen hh. Väter vor und nach ihm von der Philosophie insbesondere. Der h. Clemens von Alexandrien redet oft von der Nothwendigkeit, den Geist durch das Studium der Philosophie für die Theologie vorzubereiten. Wie der Philosophie die Unterweisung in andern Wissenschaften, in der Grammatik nämlich, der Arithmetik, Rhetorik vorhergehe; so diene auch die Philosophie zur Erfassung der (himmlischen) Weisheit [1].

---

1) *Ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν, οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ.* Stromm. I.

Daher seien jene von einem falschen Eifer irregeleitet, welche die Zeit, so man dem Studium der Philosophie, der Dialektik und Physik widme, für verloren hielten, und alles vom Glauben allein erwarteten. Sie scheinen ihm Leuten ähnlich, die Trauben lesen möchten, ohne vorher den Weinberg bearbeitet zu haben [1]). Sollte aber jemand zweifeln, ob der Heilige sich diesen Vortheil auch dann von der Philosophie verspreche, wenn man sie in den Griechen studire; so höre er ihn ausdrücklich versichern, daß die griechische Philosophie es sei, welche die Seele zur Aufnahme des Glaubens vorbereite, damit sie dann durch diesen zur höheren Erkenntniß gelange [2]); und wiederum: gleichwie die Ackerer die Erde bewässern und dann den Samen ausstreuen; so bereiten auch wir durch die Wissenschaft der Griechen dem Samen des Geistes den irdischen Boden [3]).

Auf ganz ähnliche Weise redet Clemens berühmtester Schüler Origenes in einem Briefe an den h. Gregor von Neucäsarea: und weil schon damals manche Christen die Sorgfalt, womit Origenes die philosophischen Studien pflegte, mißbilligten; so übernahm eben dieser heilige Bischof von Neucäsarea seine Vertheidigung [4]). — Zur Zeit des h. Basilius war Origenes Ansehen schon tief gesunken; aber was er in Uebereinstimmung mit den übrigen Vätern gelehrt, das wurde deßhalb nicht mit weniger Zuversicht wiederholt. Er hatte gesagt, wie die Kinder Israels den Aegyp-

---

1) *Ἔνιοι γὰρ εὐφυεῖς οἰόμενοι εἶναι ἀξιοῦσι μήτε φιλοσοφίας ἅπτεσθαι μήτε διαλεκτικῆς, ἀλλὰ μήτε τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐκμανθάνειν· μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσι· ὥσπερ εἰ μηδεμίαν ἠξίουν ἐπιμέλειαν ποιησάμενοι τῆς ἀμπέλου εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς τοὺς βότρυας λαμβάνειν.*

Ibid.

2) *Φιλοσοφία δὲ ἡ ἑλλενικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως, ἐφ' ᾗ τὴν γνῶσιν ἐποικοδομεῖ ἡ ἀλήθεια.*

Stromm. VII.

3) *Καθάπερ γὰρ οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, εἶθ' οὕτω σπέρμα καταβάλλουσιν· οὕτω δὲ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' ἕλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν, ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκτρέψαι δύνασθαι.*

Stromm. I.

4) Orig. Episc. ad S. Greg. Neocaes. c. 13. — S. Greg. Neoces. orat. panegyr. ad. Originem.

tiern ihr Gold und Silber genommen, um damit den Tabernakel des wahren Gottes zu schmücken; so müßten die Christen sich die Wissenschaft der Heiden aneignen, um von ihr in der Kirche Gottes einen besseren Gebrauch zu machen. Dies also lobt der heil. Gregor von Nyssa wie an vielen andern, so insbesondere an dem großen Basilius, welcher den ganzen Reichthum Aegyptens in seiner Jugend an sich gebracht, und ihn dann dem Dienste der Wahrheit in der Kirche geweiht [1]). — Auch der h. Gregor von Nazianz verbreitet sich in seiner berühmten Lobrede auf den h. Basilius über diesen Nutzen der profanen Wissenschaft; erzählt, mit welchem Eifer Basilius und er in Athen und in andern Städten sich durch das Studium der griechischen Philosophie auf die heilige Wissenschaft vorbereiteten; und weist mit Nachdruck die Meinung jener ab, welche solche Studien für unnütz oder gefährlich halten. Jedoch auch bei anderer Gelegenheit kommt er hierauf nicht selten zurück, sei es daß er von sich erzählt, wie er mit Anstrengung und Ausdauer der Griechen Wissenschaft sich erworben, um sie Christo zu Füßen zu legen, sei es daß er eben hiezu den jungen Seleukus ermahnt, ihn bald auf die Kämpfer, die ihre Glieder vorher in der Ringschule stärken, bald auf das Beispiel Moses, der in der Jugend die Weisheit der Aegyptier erlernte, hinweisend [2]).

Wenden wir uns nun zur abenländischen Kirche, so finden wir beim h. Augustin eine ausführliche Belehrung über den Unterricht, den die christliche Jugend empfangen soll. Auch bei ihm folgt auf die Grammatik, Arithmetik, Geschichte, Rhetorik als letzte und unmittelbare Vorbereitung auf die Theologie das Studium der griechischen Philosophie. Auch er erinnert an die Schätze Aegyptens, welche die Kinder Israels mit sich davontrugen, und verweist auf das Beispiel sowohl der griechischen Väter, als auch des h. Cyprian, des Lactantius, Victorinus, Optatus,

---

1) *Πολλοὶ τὴν ἔξω παίδευσιν τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ καθάπερ τὶ δῶρον προσάγουσιν, οἷον ἦν ὁ μέγας Βασίλειος ὁ καλῶς τὸν Αἰγύπτιον πλοῦτον ἐμπορευσάμενος κατὰ τὸν τῆς νεότητος χρόνον καὶ ἀναθεὶς τῷ Θεῷ τῷ τοιούτῳ κατακοσμήσας τὴν ἀλαθῆ τῆς ἐκκλησίας σκηνήν.*

Vita Moisis 1.

2) Carm. I. — Jamb. III.

Hilarius, die alle mit Gold und Silber und kostbarem Gewand reichbeladen aus Aegypten kamen [1]).

71. Aus diesem bei den Vätern stets wiederkehrenden Bilde ersehen wir, daß der Vortheil, den sie durch das Studium der heidnischen Philosophie beabsichtigten, nicht bloß in der fomalen Bildung des Geistes bestand. Sie benutzten alles, was sie bei den Heiden Wahres und Gutes fanden, um die Uebereinstimmung der ächten Philosophie mit der Offenbarung nachzuweisen, und dadurch sowohl die Gelehrigen für die christliche Wahrheit zu gewinnen, als auch die Feinde dieser mit ihren eignen Waffen zu schlagen. Vernehmen wir hierüber statt vieler anderer den h. Hieronymus [2]), welchem unsere neuen Eiferer, so viel ich weiß, nie den Mißbrauch der Philosophie vorgeworfen haben. — Ein römischer Redner Magnus hatte ihn gefragt, weßhalb er in seinen Werken Beispiele aus der profanen Literatur anführe, und so den Glanz der Kirche mit dem Schmutz der Heiden verunreinige. Hieronymus antwortet, Magnus könne nur so fragen, weil er in seinen Tullius ganz vertieft keine Zeit finde, die h. Schrift und ihre Ausleger zu lesen. Denn es sei ja bekannt, daß selbst in den Büchern Moses und der Propheten, und in Salomons Sprüchen manches aus heidnischen Schriften aufgenommen sei. Der Apostel Paulus führe in seinen Briefen mehrmals griechische Dichter an, und habe zu Athen die Inschrift eines Altars zu einem Beweise für den Glauben benutzt. Nämlich der Apostel hatte von David gelernt, der Hand des Feindes das Schwert zu entringen, und wußte, daß es den Juden erlaubt war, ein gefangenes heidnisches Weib zu ehelichen, wenn sie ihr zuvor das Haupt geschoren und die Nägel abgeschnitten hatten. (Deut. 21.) So soll man sich also auch nicht wundern, wenn Hieronymus die profane Weisheit aus einer Sclavin und Gefangenen zur Israelitin mache, und nachdem er sie gereinigt von allem, was dem Götzendienste, der Wol-

1) Non aspicimus, quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus doctor suavissimus et Martyr beatissimus? quanto Lactantius? quanto Victorinus, Optatus, Hilarius? ut de latinis taceam, quanto innumerabiles Graeci?

De doctr. christ. l. 2. c. 40.

2) Tom. I. ed. maur. Epist. 70 (alias 84) ad Magnum oratorem.

lust, dem Irrthum angehört, dem Herrn der Heerschaaren aus ihr Diener erzeuge. Osee nahm die Hure Gomer zum Weibe, und der Sohn, der ihm aus ihr geboren wurde, hieß: Samen Gottes.

Nun erinnert der h. Lehrer an Origenes, Methodius, Eusebius und Apollinaris, die gegen Celsus und Porphyrius schrieben, und fragt seinen Freund, ob er es ihm etwa verbieten würde, wenn er nach ihrem Beispiele die sieben Bücher des Apostaten Julian mit der Lehre der Philosophen und Stoiker widerlegen wollte. Selbst die gelehrten Juden Josephus und Philon hätten von der heidnischen Literatur den mannigfaltigsten Gebrauch gemacht, die kirchlichen Schriftsteller aber, von den Zeiten der Apostel an, nie unterlassen, den Unglauben der Heiden durch die Lehre ihrer eignen Weisen zu beschämen. So Quadratus, der Schüler der Apostel, so Aristides, dessen apologetische Schrift fast ganz aus Aussprüchen der Philosophen zusammen gesetzt sei; nicht anders Justin, der Philosoph, Melito, Tatian und Irenäus, der nachweise, aus welchen Irrthümern der Philosophen sämmtliche Ketzereien entsprungen seien. Mit besonderm Nachdruck aber erwähnt der h. Hieronymus des Clemens von Alexandrien, seinem Urtheile nach des gelehrtesten unter allen. „Was ist in seinen Werken ungelehrt, ja was in ihnen nicht mitten aus der Philosophie [1])?“ „Ihm ahmte Origenes nach, welcher die Lehren der Christen und Philosophen unter einander verglich, und für alle Dogmen unserer Religion aus Plato und Aristoteles, Numenius und Cornutus Beweise vorbrachte [2]).“ — Noch sehr viele andere Griechen nennt Hieronymus, „welche alle ihre Bücher mit so vielen Lehren und Sprüchen der Philosophen anfüllen, daß man nicht weiß, ob man bei ihnen mehr die weltliche Gelehrsamkeit, oder die Kenntniß der h. Schrift bewundern soll.“ Er geht dann zu den Lateinern über. Tertullians Apologetikus und seine Bü-

---

1) Clemens Alexandrinae Ecclesiae presbyter, meo iudicio omnium eruditissimus, octo scripsit stromatum libros et totidem ὑποτυπώσεων et alium contra gentes, paedagogi quoque tria volumina. Quid in illis indoctum? quid non de media philosophia?

2) Hunc imitatus Origines dum scripsit stromateas, Christianorum et philosophorum inter se sententias comparans et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans.

cher wider die Heiden enthalten die ganze profane Gelehrsamkeit, und welche Schriften der Heiden läßt Minutius Felix unbenutzt? Arnobius und Lactantius haben fast nur Auszüge aus den Dialogen Cicero's gemacht. Aber auch Victorinus, Cyprianus, Hilarius haben nicht geglaubt, der Literatur der Heiden sich nicht bedienen zu dürfen.

Endlich aber schließt der Heilige mit der sehr beachtenswerthen Bemerkung, daß man sich sehr täuschen würde, wenn man glaubte, nur in jenen Werken, die gegen die Heiden verfaßt würden, sei es erlaubt, von der profanen Gelehrsamkeit Gebrauch zu machen: vielmehr seien fast alle Bücher aller kirchlichen Schriftsteller, jene etwa ausgenommen, die gleich Epikur nichts gelernt hätten, ganz voll von solcher Belesenheit. Er glaubt also auch nicht, daß es dem Magnus mit seiner Frage Ernst gewesen, sondern vermuthet, daß ihm dieselbe ein Anderer, Ruffinus nämlich, in den Mund gelegt habe [1]: worin wir einen neuen Beweis finden, daß es nach des h. Hieronymus Ansicht nicht die ganz kirchlich zuverläßigen Gelehrten waren, welche wider die Benutzung der Literatur der Heiden eiferten.

So war es also allgemeine Sitte der Väter, nicht nur in den Schriften, welche sie zur Widerlegung der Heiden, sondern auch in jenen, welche sie zur Belehrung der Christen verfaßten, von der heidnischen Philosophie und Literatur Gebrauch zu machen. Nämlich alle diese hh. Männer und Zeugen der apostolischen Lehre waren weit entfernt zu glauben, daß „es kein gefährlicheres Ding auf Erden gebe, als die Vernunft, besonders wenn sie sich

---

1) Nec statim prava opinione fallaris, contra Gentes hoc esse licitum, in aliis disputationibus dissimulandum, quia omnes paene omnium libri, exceptis his, qui cum Epicuro litteras non didicerunt, eruditionis doctrinaeque plenissimi sunt. Quanquam ego illud magis reor, quod dictanti venit in mentem, non te ignorare, quod semper a doctis viris usurpatum est, sed per te mihi proponi ab alio quaestionem, qui forte propter amorem historiarum Sallustii Calpurnius cognomento Lunarius sit. Cui quaeso ut suadeas, ne vescentium dentibus edentulus invideat et oculos caprearum talpa invideat. — Daß hiemit Ruffinus gemeint sei, ersieht man aus Apolog. contra Ruffinum l. 1. Nimirum iste est Calpurnius Sallustianus qui nobis per Magnum oratorem non magnam moverat quaestionem.

mit Sachen, welche die Seele und Gott angehen, befasse [1]." Aber wenn sie aus diesem Grunde manche Lehren des Christenthums, und zwar eben jene, welche man zunächst den Heiden verkündigen mußte, mit den Philosophen durch die Vernunft bewiesen; so ließen sie es sich noch vielmehr angelegen sein, die Erhabenheit der christlichen Weisheit über alle menschliche Philosophie in's Licht zu stellen.

72. Dieses gaben wir oben als den dritten hauptsächlichen Vortheil an, den die hh. Väter durch den Gebrauch der heidnischen Gelehrsamkeit bezweckten. Sehr oft heben sie zu dem Ende nur die Reinheit der christlichen Lehre im Gegensatz zu den Irrthümern, welche die Philosophen unter die Wahrheit zu mischen pflegten, hervor; aber nicht weniger sind sie bemüht, die unschätzbare Wohlthat der Offenbarung daraus zu zeigen, daß uns durch sie außer dem Wahren und Guten, das die Philosophen erkannten, auch das enthüllt werde, was vor jedem Forscherblick in den Tiefen der Gottheit verborgen war. — Es antwortet also der h. Cyrillus von Alexandrien auf die Frage Julians, warum die Christen die Schriften der Griechen läsen: „Damit wir den vielen Betrug, welchen sie enthalten, erkennend um so mehr die heiligen und göttlichen Lehren bewundern [2]." Auch Clemens von Alexandrien erwartete diesen Nutzen von dem Vergleich der Lehren der Philosophie und des Glaubens. Eusebius [3]) und Theodoret [4]) stellen in langer Reihe den Irrthümern, die auch die Philosophen gelehrt, die Wahrheiten der Offenbarung gegenüber, und der letzte bemerkt ausdrücklich, daß er dadurch nicht bloß den Heiden, sondern auch den Christen zu nützen hoffe. Aber beide führen auch die wahren Lehren dieser heidnischen Weltweisen an, und zeigen, wie das Christthum diese anerkennend erhabnere hinzufügt [5]). Mit den bestimmtesten Worten gibt Lactantius eben dies als die Aufgabe an, die er sich gestellt habe. Er wolle nicht die Anfangsgründe der Tugendlehre vortragen, sondern dort beginnen,

---

1) Luther; siehe oben Bd. 2. Abth. 1. Hpt. 2. S. 18.
2) Contra Iul. l. VII. p. 230 edit. Lutet. 1636.
3) Praep. evang. l. 11—14.
4) Therapion per totum.
5) Euseb. Praep. evang. ll. postremis. — Theodoret. libr. de cur. Graec. aff.

wo die Philosophen aufhören. Denn „die richtigen Lehren, welche diese über die Sittlichkeit zu geben pflegen, beibehaltend, werden wir jene, die ihnen unbekannt sind, zur Vollendung der Gerechtigkeit, die sie nicht besitzen, hinzufügen [1]."

Jedoch ganz vorzügliche Aufmerksamkeit fordert hier das große Werk des h. Augustin von der Stadt Gottes. Bekanntlich ist der Zweck desselben, die Vorzüge der christlichen Religion vor der heidnischen zu zeigen. Nachdem der h. Lehrer also in den ersten Büchern die Thorheit und Verwerflichkeit sowohl der mythischen oder fabelhaften Religion, die in den heidnischen Dichtern enthalten ist, als auch der bürgerlichen und politischen, jener nämlich, die von den Götzenpriestern gelehrt und vom Volke den Landesgesetzen gemäß geübt wurde, dargethan hat; kommt er im achten Buche auf die natürliche Religion d. i. auf die Religionslehre, welche die Philosophen vortrugen. Diese fliehe und verwerfe der Gläubige nicht. Zwar sei er, auch wenn es sich um Philosophie handele, vorsichtig: denn der Apostel ermahne: „Sehet zu, daß euch niemand durch Philosophie und leeren Trug täusche." (Col. 2, 8.); aber er wisse auch, daß dies nicht von allen Philosophen gelte. Denn derselbe Apostel spreche: „Was von Gott kennbar ist, das ist unter ihnen offenbar. Denn Gott hat es ihnen geoffenbart. Denn das Unsichtbare an ihm ist seit der Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen kennbar und sichtbar geworden" (Röm. 1, 19.); und wo der Apostel den Athenern die Wahrheit verkündige, daß „Gott nicht fern von uns ist, daß wir vielmehr in ihm leben, weben und sind," füge er hinzu, daß dies auch einige Heiden erkannt und in den Worten ausgedrückt hätten: „Wir sind sogar seines Geschlechts." Apostg. 17, 28. Nicht alle, so fährt Augustin fort, die sich Philosophen nannten, haben sich der wahren Weisheit beflissen: die es aber thaten, gelangten zur Erkenntniß des einen wahren Gottes. Un-

1) Nec tamen sic docebimus, ut quasi prima virtutis elementa tradamus, quod est infinitum, sed tanquam docendum susceperimus eum, qui apud illos (philosophos) iam perfectus esse videatur. Manentibus enim praeceptis illorum, quae solent ad probitatem recte dari, ignota illis superstruemus ad perficiendam consummandamque iustitiam, quam non tenent.

Div. Inst. l. 6. c. 2.

ter den verschiedenen Schulen der Philosophen, die im Laufe der Zeiten entstanden, sei es also besonders die socratische, mit welcher der Christ sich befreunden könne. Denn sie habe den einen wahren Gott als den Urheber aller Dinge, als die höchste Wahrheit, in der wir alles erkennen, und als das höchste Gut, durch dessen Genuß alle Geister selig werden sollen, erkannt. Aber der Christ wisse auch bei diesen Jüngern der wahren Weisheit das, worin sie irrten, zu meiden. Auch von ihnen gelte einigermaßen, was der Apostel weiter sagt: „Weil sie Gott, den sie erkannten, nicht wie sie sollten, ehrten, ward ihr Herz verfinstert.“ (Röm. 1, 21.)[1])

Der h. Augustin hatte kurz vorher den Weg angegeben, auf welchem Plato zur Erkenntniß Gottes als des Urhebers aller Dinge, der höchsten Wahrheit und des höchsten Gutes geleite[2]). Nun also handelt er von desselben Dämonenlehre, worin eine Art Abgötterei gerechtfertigt wird, vergleicht die falschen Weissagungen und Wunder, wodurch die Heiden getäuscht wurden, mit den wahren, und geht endlich zur Lehre Plato's von der Reinigung und Befreiung der Seele über. Hier ist es, wo er die Platoniker und namentlich Porphyrius durch ihre eignen Geständnisse überführt, daß sie zwar die Nothwendigkeit jener Befreiung erkannten, aber den Weg, auf welchem alle Menschen derselben theilhaftig werden könnten, nicht zu finden vermochten. Was also die Philosophie vergebens suchte, das hat uns Gott geoffenbart — in seinem Sohne dem einen Mittler zwischen Gott und den Menschen. Hiemit hatte Augustin den ersten Haupttheil seines Werkes, die Widerlegung dessen, was die Heiden zur Vertheidigung ihrer Religion vorbrachten, zu Ende geführt; den zweiten aber, die Darstellung und Vertheidigung des christlichen Glaubens, beginnt er mit einer feierlichen Erklärung jener Wahrheit, in der allein wir den Schlüssel zum Verständniß der ganzen Heilslehre finden. „Vom wahren Reiche Gottes,“ sagt er, „gibt jene Offenbarung Zeugniß, die nicht durch menschliche, sondern durch göttliche Fügung über alle Wissenschaft aller Völker erhaben alle menschlichen

1) De civ. Dei. l. 8. c. 1—10.
2) Ibid. c. 6. 7. 8.

Geister durch ihr göttliches Ansehen sich unterwirft [1])." Weßhalb müssen wir auf diesem Wege zur Erkenntniß des Heiles gelangen? Es soll die menschliche Seele über alle körperliche und unkörperliche, aber immer wandelbare Creatur empor zu der unwandelbaren Wesenheit Gottes gehoben, und diese nicht mehr durch geschaffene Dinge, sondern durch sie selber erkennend aus ihr den Ursprung alles dessen, was nicht sie ist, begreifen. Aber damit sie zu solchem Ziele in jenem Leben gelange, muß sie für dasselbe in diesem durch den Glauben vorbereitet werden [2]). Gott hat also zu uns durch die Propheten, durch seinen Sohn, durch die Apostel geredet, und Er auch ist der Urheber der Schrift, auf deren höchstes Ansehen wir glauben, was wir wissen müssen und doch aus uns selber nicht zu erkennen vermögen [3]). — Aber so ungenügend auch die Philosophie sein möge, das Geheimniß Gottes aus eignen Kräften zu erkennen, so fährt doch der h. Lehrer auch in diesem Theile seines Werkes fort, sich ihrer sowohl zur tieferen Erörterung der Glaubenslehre als auch zur Widerlegung mancher Irrthümer der Heiden und Ketzer zu bedienen.

Hiemit glauben wir nun sowohl durch die Aussprüche, als auch durch das Verfahren der hh. Väter hinlänglich gezeigt zu haben, welch einen mannigfaltigen Gebrauch der heidnischen Philosophie in der christlichen Theologie sie für statthaft hielten. Jedoch scheint der besondere Zweck, weßhalb wir hievon reden noch einige bestimmtere Erklärungen zu fordern.

---

1) Civitatem Dei dicimus, cuius ea Scriptura testis est, quae non fortuitis motibus animorum, sed plane summae dispositione providentiae super omnes omnium gentium litteras, omnia sibi genera ingeniorum, divina excellens auctoritate, subiecit.

l. 11. c. 1.

2) Ibid. c. 2. per totum.

3) Hic (i. e. Deus-homo) prius per prophetas, deinde per se ipsum, postea per Apostolos quantum satis esse iudicavit, locutus, etiam Scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cum fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit, nec per nosmetipsos nosse idonei sumus.

Ibid. c. 3.

73. Der erste Vortheil, den die Väter vom Studium der griechischen Philosophie erwarteten, war also die Bildung des Geistes: es ging demnächst der Unterricht in der Philosophie als Vorbereitung der Theologie voraus. So lange dieser Unterricht sich auf die Dialektik beschränkte, mochte derselbe der christlichen Jugend keine besondere Gefahr darbieten. Aber es sollte dieselbe nicht nur mit der Form, sondern auch mit dem Inhalt der griechischen Philosophie bekannt werden, und dies konnte ohne Gefährdung des Glaubens nur dann geschehen, wenn wenigstens der erste Unterricht von christlichen Lehrern ertheilt wurde. Wir sehen also schon in den ersten Jahrhunderten die christlichen Schulen zu Alexandrien, Cäsarea und an andern Orten, seit dem Ende des fünften Jahrhunderts aber die zahlreichen Mönchs- und Domschulen entstehen. Sie umfaßten den ganzen Cursus der profanen Wissenschaft von der Grammatik bis zur Philosophie. Ob die Lehrer dieser Schulen die Schriften der Heiden auch dem philosophischen Unterricht immer zu Grunde legten, mag zweifelhaft sein; aber aus allem, was wir mitgetheilt haben, geht klar hervor, daß sie die Jugend mit jenen Schriften bekannt machten.

Der Vortheil, den man durch diese Bildung suchte, beschränkte sich nicht darauf, daß die Fähigkeiten des Geistes durch Uebung entwickelt, und dadurch die Auffassung der theologischen Lehren erleichtert würde: vielmehr sollten diese Lehren selber auf ähnliche Weise wie die philosophischen durchdacht und dargestellt werden. Denn man sah ein, wie nothwendig eine solche wissenschaftliche Behandlung der Glaubenslehre war, um dieselbe sowohl gegen die Heiden als auch gegen die Irrlehrer zu vertheidigen, und man verkannte den Nutzen nicht, welchen die Gläubigen daraus schöpfen würden, wenn in einer aus dem Glauben hervorgehenden Wissenschaft der *falschen Gnosis*, die so viele Verwirrung hervorbrachte, die *wahre* entgegengesetzt würde. Es ist hinlänglich bekannt, wie sehr besonders Clemens von Alexandrien und der heil. Augustin von diesem Nutzen und jener Nothwendigkeit überzeugt waren.

Zwar haben weder diese noch auch die übrigen Väter die Uebertragung der Form der Philosophie auf die Theologie so verstanden, daß man die Lehren des Glaubens aus der Vernunft

beweisen müsse oder alle und jede durch die Philosophie erklären und begreifen könne: aber sowohl ihre Aussprüche als auch ihre Werke thuen dar, daß sie es für nützlich hielten, jene Wahrheiten, welche der natürlichen Ordnung angehören, auch durch Vernunftgründe darzuthun. Solche Beweisführungen aber fanden sie mehr oder weniger ausgebildet bei den heidnischen Philosophen, namentlich bei Plato, Aristoteles und Cicero vor, und sie trugen kein Bedenken, sich derselben zu bedienen. Noch so eben wiesen wir auf die Stelle hin, wo der h. Augustin den Beweis Platos wiederholt, daß Gott der Urheber aller Dinge von allem, was außer ihm ist, seinem Wesen nach verschieden, daß er wie der Ursprung so auch das Ziel und Ende aller vernünftigen Geschöpfe sei; und schon früher haben wir aufmerksam gemacht, daß man beim heil. Athanasius, Gregor von Nazianz und Basilius dem Großen die Beweise für das Dasein Gottes und sein Walten in der Welt, die Cicero aus den Griechen entlehnt hatte, wiederfindet[1]). — Ebenso wiederholt Lactantius, was Cicero von dem Sittengesetze sagt, das im Innern des Menschen sich offenbart, das zu allen Zeiten und bei allen Völkern dasselbe ist, das ebendeßhalb nur Gott, den gemeinsamen Lehrer und Herrscher des ganzen Menschengeschlechtes zum Urheber haben kann; und er fügt hinzu, kein von Gott erleuchteter Christ könne das Gesetz Gottes mit treffenderen Ausdrücken schildern, und wenn Cicero ebenso gut den Inhalt, als die Natur desselben durchschaut hätte, würde er nicht sowohl als Philosoph denn als Prophet geredet haben[2]). — Nichts ist ferner gewöhnlicher, als bei den hh. Vätern die Lehren der Heiden über einzelne Tugenden oder Laster wiederzufinden, und der h. Ambrosius hat in seinem Werke von den Pflichten fast einen Auszug aus den Büchern Cicero's, die denselben Titel führen, geliefert.

74. Hieraus also sieht man, daß die hh. Väter außer der Form auch den Inhalt der vorchristlichen Philosophie für die heilige Wissenschaft benutzt haben. Aber das man uns nur nicht mißverstehe, als sähen wir nämlich in den Werken der Philosophen

---

1) Siehe oben. Bd. 2. S. 42.

2) Inst. l. 6. c. 8. Die Stelle Cicero's siehe oben Bd. 1. S. 385.

eine Fundgrube der Weisheit, aus der die Väter sich und uns bereichert hätten. Wir wissen sehr wohl, daß nicht nur die Dichter und der große Haufe der Heiden, sondern auch die Philosophen über die Natur Gottes und der Welt, über die Schöpfung, über die Vorsehung, über Tugend und Laster die allertraurigsten Irrthümer lehrten, daß auch die weisesten unter ihnen diese Irrthümer nie völlig überwunden haben. Wir wissen ebenso wohl, daß die hh. Väter weit mehr darauf bedacht sind, solche Irrthümer hervorzuheben, um daraus die Schwäche der Philosophie darzuthun, als auf die wahren Erkenntnisse, zu denen die Philosophen gelangt waren, hinzuweisen. Wir haben ja so eben mit ihren eignen Worten gezeigt, daß sie ganz besonders deßhalb mit den Werken der Heiden sich bekannt machten, um aus dem Elend und der Finsterniß der Heidenwelt, die Größe der Wohlthat, die Gott uns durch die Offenbarung erwies, zu zeigen. Aber wir haben auch schon bemerkt, daß sie eben dies Irrige und Häßliche der unchristlichen Lehren nicht bloß aus der Offenbarung, sondern auch aus der Philosophie beweisen, und so dem Feinde das Schwert entwanden, womit sie ihn enthaupteten. Selbst die Widerlegung der Philosophie war eine fortwährende Benutzung derselben, nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalte nach.

Was endlich die eigentlichen Geheimnisse des Glaubens angeht, so konnte auch bei ihrer Behandlung der Gebrauch der Philosophie nicht ausgeschlossen sein. Zwar kann die Vernunft weder das Dasein derselben beweisen, noch auch, wenn sie geoffenbart sind, zum klaren Verständniß vordringen, oder sie immer aus ihrem Grunde begreifen: allein es soll und kann doch der Inhalt solcher Lehren genauer bestimmt, ihr Zusammenhang unter sich und mit andern Wahrheiten nachgewiesen und durch Vergleichung mit näher liegenden Erkenntnissen ein gewisses, wenn auch sehr unvollkommnes Verständniß möglich gemacht werden. Ebendeßhalb aber weil das Uebernatürliche zwar über die Natur erhaben, aber nicht mit ihr in Widerspruch, sondern vielmehr ihre Vervollkommnung ist [1]; so muß auch dieses Verständniß, so weit es möglich ist, durch die natürlichen Erkenntnisse vermittelt werden. In der

1) Siehe oben. Bd. 2. S. 21. 104 u. s. w.

That, wer könnte es läugnen, daß die hh. Väter, mochte es sich darum handeln, den Inhalt der Geheimnißlehren den Ketzern gegenüber richtig zu bestimmen, oder die innere Verbindung derselben zu zeigen und eine etwaige Erklärung zu versuchen, stets von der Philosophie und zwar von jener, die sie aufgenommen hatten, der sokratischen, Gebrauch machten? Es genügt an die Werke des h. Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Cyrillus von Alexandrien und Augustinus zu erinnern. Auch wo sie von der Gottheit des Sohnes und des h. Geistes, von der dreieinigen Substanz, von der Vereinigung des Wortes mit der menschlichen Natur, von unserer Verbindung mit Gott im h. Geiste handeln: hören wir sie die Sprache der Philosophie reden, und zwar so, daß sie nicht nur der Logik ihre Form, sondern auch der Physik und Metaphysik manche ihrer Grundsätze entlehnen.

Drittes Hauptstück.

Die hh. Väter über den Mißbrauch der Philosophie.

75. Nachdem wir nun aber sowohl die Gründe, weßhalb, als auch die Art und Weise, wie die hh. Väter die Philosophie der Heiden für die Lehre des Christenthums benutzten, näher betrachtet haben; kann es nicht schwer sein, einzusehen, welchen Gebrauch eben dieser Philosophie sie verwerfen und rügen mußten. Und hier ist der Ort, wo wir die Beweise unserer Gegner prüfen müssen. Wir verstehen aber unter diesen Gegnern einstweilen nur jene, die sich, wie wir, auf das Ansehen der Väter berufen. Unter diesen möchte es keinen geben, der mit größerem Fleiße die Stellen der Väter, die gegen uns streiten sollen, gesammelt habe, als Launoy, dessen wir schon oben erwähnten [1]). Sie füllen nicht weniger, als vierzehn große Folioseiten an.

---

1) De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna. Cap. II. In Tomi IV. Parte I. p. 175.

Aber, damit wir das darin Enthaltene richtig beurtheilen, müssen wir vor allem den eigentlichen Streitpunkt im Auge behalten. Was also wird in Frage gestellt? Nämlich ob die hh. Väter geurtheilt, daß man die heidnische Philosophie in christlichen Schulen lehren und für die christliche Theologie benutzen solle. Nun haben wir eine große Anzahl Stellen angeführt, in denen die Väter eben hievon ganz ausdrücklich reden, bald bezeugend, daß es so seit den ersten Zeiten in der Kirche geschehen sei, bald die Gründe, weßhalb es geschehen müsse, erklärend. Was aber bringt Launoy aus ihnen vor, um das Gegentheil zu beweisen? Wenn unsere Leser die Geduld haben wollen, jene fast endlose Reihe von Texten durchzulesen; so werden sie finden, daß auch nicht in einem einzigen von dem, um was es sich eigentlich handelt, die Rede ist. Zwar sprechen sich die hh. Väter in denselben sehr stark gegen die Philosophie der Heiden und den Gebrauch, den die Häretiker von ihr machten, aus; aber nicht ein einziger sagt, daß das Studium derselben aus den Schulen zu verbannen oder ihr Gebrauch in der Theologie zu vermeiden sei. Dies ist es freilich, was Launoy ihren Aussprüchen als eine Schlußfolge von Zeit zu Zeit beisetzt, aber mit welchem Rechte er es thue, mögen unsere Leser beurtheilen. Denn wir wollen wenigstens den Inhalt aller jener Zeugnisse in getreuem Auszuge mittheilen.

Zuerst also sagen viele derselben, z. B. die des h. Justinus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Lactantius, Eusebius, Athanasius gar nichts anders aus, als daß die griechischen Weltweisen und namentlich auch Aristoteles manche Irrthümer gelehrt. Wie wenig nun aber Launoy berechtigt war, daraus jenen Schluß zu ziehen, das haben uns mehrere eben dieser h. Väter selbst erklärt.

76. Wir haben jedoch über diese Irrthümer der Philosophen noch eine doppelte Bemerkung zu machen. Es war ohne Zweifel von der größten Wichtigkeit, daß in der Kirche das Verhältniß des Christenthums zu allem, was es in der Heidenwelt vorfand, richtig erkannt werde. Daher mußten jene Männer, welche Gott zu Hirten und Lehrern der Gläubigen bestellt hatte, auch über den Werth und Unwerth der heidnischen Weltweisheit aufgeklärt sein. Es läßt sich aber nicht dasselbe behaupten, wenn es sich darum handelt, zu bestimmen, ob gewisse Irrthümer sich in diesem

oder jenem Philosophen finden. Ueber das Verhältniß des Christenthums zur Philosophie urtheilen die Väter nach den Grundsätzen des Glaubens und reden als Zeugen der göttlichen Ueberlieferung; darum also waren auch ihre Zeugnisse, wie wir gesehen haben, in vollem Einklange: über die einzelnen Irrthümer dieses oder jenes Philosophen aber reden sie als Gelehrte und urtheilen sie nach der Kenntniß, die sie sich durch Studium erworben hatten; es darf uns also auch nicht befremden, wenn sie in dieser Beurtheilung nicht so vollkommen übereinstimmen, und einige z. B. Aristoteles beschuldigen, die Unsterblichkeit der Seele geläugnet zu haben, andere aber ihn von diesem Irrthum freisprechen. Und eben weil die hh. Väter von diesen Irrthümern nicht darum reden, um vor aller Lesung und Benutzung der Werke der Philosophen zu warnen, sondern um zu zeigen, wie wenig sie den, der nach Wahrheit dürstet, befriedigen: so begreifen wir, weßhalb sie oft mit besonderm Nachdruck der irrthümlichen Lehren Plato's und Aristoteles gedenken. Denn viel leichter konnten sowohl die Christen als auch die Heiden verleitet werden, diese zu überschätzen. Uebrigens haben wir schon vernommen, was auch eine allgemein bekannte Thatsache ist, daß es gerade die sokratische Schule war, deren Leistungen die Väter am meisten benutzten; und dies leitet uns auf eine andere Bemerkung hin.

Der h. Augustin hat uns oben der Lehre des Apostels gemäß den Mangel wahrer Frömmigkeit und Sittenreinheit als Ursache angegeben, weßhalb auch jene Philosophen, welche den einen wahren Gott erkannten, in manche traurige Irrthümer fielen. Weil sie Gott, den sie erkannten, nicht, wie sie mußten, ehrten, ward ihr Herz verfinstert. Wenn wir nun außer diesem allgemeinen Grunde nach der besonderen und nächsten Ursache gewisser Verirrungen fragen; so brauchen wir diese nicht immer in den Grundsätzen oder der Methode einer philosophischen Schule zu suchen. Sie kann in der bloßen Schwierigkeit gewisser Untersuchungen, und in dem den Philosophen eigenthümlichen Streben, alles vollkommen zu begreifen, liegen. Plato und Aristoteles hatten durch die bessere Weise zu philosophiren, welche sie von Sokrates erlernten, die Erkenntniß des einen wahren Gottes errungen. Es war ihnen deutlich geworden, daß dieser eine Gott nicht nur über alles, was ist, erhaben, sondern auch der Urheber al-

ler Dinge sei. Aber nun trat ihnen die Schwierigkeit entgegen, den Ursprung der Dinge durch das Wirken Gottes zu erklären, und weil sie es nicht vermochten, erfanden sie die Hypothese von dem ewigen Urstoff, aus dem Gott die Welt nicht geschaffen, sondern geformt habe. — Ebenso erkannte Cicero die Gründe, weßhalb auch die Vernunft annehmen muß, daß Gottes Vorsehung wie im ganzen Weltall, so im Leben der Menschen walte. Aber da er nicht fassen konnte, wie diese Vorsehung, welche auch eine Vorhersehung in sich schließt, mit der Freiheit des menschlichen Willens bestehen könne, und da er doch diese weder aufgeben konnte noch wollte; so überließ er sich dem Zweifel, ob die göttliche Vorsehung sich auf unser Leben erstrecke. Eine ganz richtige Speculation ließ ihn die Gründe erkennen, weßhalb er sowohl die Vorsehung als die Freiheit behaupten müsse; aber der Mangel an höherer Erkenntniß hinderte ihn die Vereinbarkeit dieser Wahrheiten zu durchschauen. Dies Beispiel wäre doch wohl ganz besonders geeignet, unsere neuen Philosophen zu warnen, daß sie nicht aus jedem Irrthum der alten Philosophie sofort schließen, ihre Grundsätze seien verkehrt und ihre ganze Speculation in der Quelle vergiftet gewesen.

77. Kehren wir nun zu den Aussprüchen der Väter, die Launoy uns entgegensetzt, zurück. Der h. Irenäus, Tertullian, Eusebius, der h. Augustin und Cyrillus von Alexandrien bezeugen, daß die Irrlehren, welche die Kirche beunruhigten, meistens aus der heidnischen Philosophie entsprungen seien. Allerdings und wir könnten jenen Zeugnissen noch viele andere hinzufügen. Ist es doch eine bekannte Thatsache, daß nicht nur die Gnostiker, sondern fast alle Häretiker der ersten Jahrhunderte, die Simonianer, die Valentinianer, die Marioniten, die Manichäer, ebenso wohl als die späteren Apollinaristen von Ansichten Plato's ausgingen. Eine gewisse Aehnlichkeit, welche einige Ideen oder Dichtungen dieses Philosophen mit den christlichen Wahrheiten haben, gaben dazu die Veranlassung. Ebenso bedienten sich die Arianer und auch einige Pelagianer hauptsächlich der Dialektik des Aristoteles, um die Geheimnisse des Glaubens zu bekämpfen. — Aber wenn deßhalb die Väter sagen, daß es den Sektirern eigen sei, aus der Lehre der Philosophen zu schöpfen und durch sie ihre Irrthümer zu ver-

theidigen; können wir das als eine Warnung auffassen, daß jene, welche berufen sind, die Sektirer zu widerlegen, sich hüten sollen, die Werke der Philosophen zu studieren? Das nicht, wird man entgegnen, aber als einen Beweis, daß die Speculation dieser Philosophen dem christlichen Theologen nicht dienen kann. Nicht dienen kann als Quelle, aus der er vertrauensvoll schöpfe, oder gar als Norm, nach der er in allen, und besonders in rein theologischen Fragen entscheide, was wahr und falsch sei, das geben wir gern zu, und das ist es, was die Väter lehren. Wie sie die Irrthümer der Heiden hervorheben, um die Nothwendigkeit der Erleuchtung von oben zu beweisen; so zeigen sie auch auf die Verirrungen der Ketzer hin, um den Christen die Ermahnung des Apostels ans Herz zu legen, der Weltweisheit gegenüber auf ihrer Hut zu sein. Die Warnung also, die in jenen Worten der Väter liegt, ist keine andere als diese, den Philosophen nicht blindlings zu folgen, sondern ihre Lehre nach der untrüglichen Richtschnur des Glaubens zu prüfen.

Oftmals tadeln bei dieser Gelegenheit die hh. Väter nicht nur die Irrlehrer, sondern auch die Gläubigen, daß sie zu großen Werth auf die Kenntniß der Philosophie und die Gewandtheit im Gebrauche derselben legten. Denn eben diese übertriebene Hochschätzung konnte zu jener Verirrung führen, und das um so leichter, weil man über dem Studium der Philosophie jenes der göttlichen Offenbarung vernachläßigte. Aber welche Väter sind es vor allen, die solchen Tadel aussprechen? Launoy führt besonders den h. Hieronymus an, den wir oben seinen Fleiß in Benutzung der heidnischen Literatur und Philosophie durch das Beispiel aller kirchlichen Schriftsteller vertheidigen hörten; den h. Gregor von Nazianz, der den Eifer, womit Basilius und er selbst in der Jugend dem Studium der Philosophie oblag, im hohem Alter lobte und der Jugend zur Nachahmung empfahl; den h. Gregor von Nyssa, der bei mehr als einer Gelegenheit so sehr darauf dringt, daß wir von den Heiden die Wissenschaft und namentlich die Philosophie entlehnen sollen, um sie zum Schmucke des geheimnißvollen Tempels Christi zu verwenden. — Es ist also klar, daß jener Tadel nur die zu große Hochschätzung und den übetriebenen Eifer trifft. So tadelt Hieronymus auch an gewissen Priestern, daß sie

statt der Psalmen Komödien lasen, und erzählt, wie er selber in seiner Jugend von der Leidenschaft, womit er den schönen Wissenschaften oblag, durch göttliche Warnung geheilt wurde. Aber wie dies weder ihn noch die übrigen heiligen Lehrer abhielt, die heidnischen Redner und Dichter für die Darstellung der christlichen Lehren zu benutzen; so haben auch diese verehrungswürdigen Männer nie aufgehört, sich auf die mannigfaltigste Weise der Philosophie der Heiden zu bedienen. Namentlich aber waren sie bemüht den Mißbrauch, den die Ketzer von dieser Philosophie machten, durch einen guten Gebrauch derselben zu überwinden. Wie sie die Irrthümer der Philosophen durch das Wahre, das sie lehrten, widerlegten; so zeigten sie auch oft, daß die Irrlehrer mit eben den Philosophen, auf welche sie sich stützten, in Widerspruch geriethen, oder die Lehre, die sie aus denselben entlehnten, gar nicht verstanden hatten. Um uns von den Stellen, die Launoy anführt, nicht zu entfernen, so zeigt der h. Augustin, daß die Lehre von der Erbsünde mit einem Grundsatz der aristotelischen Philosophie, den Julian ihm entgegensetzte, nicht streite, daß wir aber freilich das Dasein der Erbsünde nicht von Aristoteles, sondern von Paulus lernen [1]). Der h. Cyrillus von Alexandrien wirft dem Eunomius vor, daß er sich mit der Kenntniß der aristotelischen Philosophie brüste, und sogleich zeigt er ihm, daß eben diese Kenntniß ihm abgehe [2]). —

1) Sed magnum aliquid te dialectica docuit, rem, quae in subiecto est, sine illa re esse non posse, in qua subiecta est, et ideo putas, malum, quod est in parente, utique in subiecto, alii rei, i. e. ad quam non pervenit, reatum non posse transmittere. Recte hoc diceres si malum concupiscentiae de parente non perveniret ad prolem. Cum vero sine illo nemo nascatur, quomodo dicis, eo non pervenire, quo transit? Non enim Aristoteles, cuius categoria insipienter sapis, sed Apostolus dicit: Per unum hominem peccatum intravit in mundum. Contra Iul. l. 5. c. 14.

2) Ex aristotelica disciplina nobis insultantes et mundanae sapientiae fastu turgidi inanes verborum crepitus excitant, parum sibi persuadentes, se aristotelicae disciplinae ignaros ostendi posse. Mirandum enim est, quod cum rationem maioris et minoris excutiant, ad sermonem de simili et dissimili prolabantur, nescientes iuxta Aristotelis placita, quo ipsi plurimum se iactitant, simile et dissimile non in eodem genere collocari, in quo maius et minus. Thes. assert. IX. contra Eunom.

78. Ueberhaupt waren es besonders die dialektischen Kämpfe der Irrlehrer, über welche sich die hh. Väter beschwerten. Man erhob Schwierigkeiten wider die Glaubenslehre, indem man Aristoteles Regeln über die Sophistik in Anwendung brachte. Der Tadel also, den die Väter aussprechen, trifft nicht so wohl den Gebrauch der aristotelischen Philosophie, als den Mißbrauch eines Theiles der aristotelischen Dialektik. Es geht dies wie aus andern Stellen, so besonders aus einem Berichte des Geschichtsschreibers Sokrates, den Launoy selber ausführlich mittheilt, hervor. Aristoteles, so erzählt Sokrates, habe die Regeln über die Sophistik geschrieben, um die Jugend gegen die Fallstricke der Sophisten, welche ihn verspotteten, auszurüsten. Weil nun der Arianer Aëtius die aristotelische Philosophie von Leuten, die wenig davon verstanden, erlernt habe; so sei er in der Sophistik und ihren Trugschlüssen stecken geblieben. Sie schien ihm die wahre aristotelische Philosophie zu sein, und darum glaubte er zwischen den Geheimnissen des Glaubens und der Vernunft Widersprüche zu entdecken. In der h. Schrift ganz unbewandert und sich wenig um jene Männer kümmernd, welche mit der Kenntniß der christlichen Glaubenslehre tiefe Gelehrsamkeit verbanden, wie Clemens, Afrikanus, Origenes, war er nur damit beschäftigt gegen die Ewigkeit der Zeugung des Sohnes, und über das Nichtgezeugtsein des Vaters spitzfindige Trugschlüsse auszudenken [1]). — Wer sollte es glauben, daß ein gelehrter Mann, wie Launoy, solche Zeugnisse vorbringe, um zu beweisen, daß die Väter das Studium der aristotelischen Philosophie verworfen hätten? Er fügt die Bemerkung bei: Zwar scheine Sokrates die Ursache, weßhalb sich Aëtius verirrt, vielmehr darin zu finden, daß er den Aristoteles nicht verstanden habe, allein es bleibe doch immer wahr, daß Aëtius durch Aristoteles ein Ketzer geworden sei. Freilich; aber wenn daraus folgte, was Launoy will, so könnte man auf dieselbe Art beweisen, daß die heil Schrift und besonders die Briefe des Apostels Paulus für die christliche Theologie nicht zu benutzen seien. Liegt doch gewiß dieser Erzählung Sokrates derselbe Gedanke zum Grunde, den wir schon oben bei den hh. Vätern fanden, nämlich, mißverstanden und

1) Hist. eccl. l. II, c. 28.

mißbraucht erzeuge die Philosophie den Irrglauben, recht verstanden und recht gebraucht bekämpfe sie ihn.

Und um zu zeigen, daß nicht erst die Scholastiker, sondern schon die heiligen Väter dieses auch namentlich von der Dialektik urtheilten, so lesen wir bei Clemens von Alexandrien: „Die Lehre des Heilandes ist in sich selbst vollkommen und bedarf keiner Zugabe, da sie Kraft und Weisheit Gottes ist: die griechische Philosophie aber tritt hinzu, nicht um sie stärker zu machen, sondern um den Angriff der Sophistik zu entkräften, und weil sie die schlauen Künste, womit man der Wahrheit nachstellt, abwehrt, wird sie das Gehege und der Schutzwall des Weinbergs genannt [1])." Und wiederum: Die Dialektik ist gleichsam der Schutzwall, damit die Wahrheit nicht von den Sophisten zertreten werde [2])." Der h. Basilius welcher mit diesen Sophisten so viel zu kämpfen hatte, und daher sich gegen ihre dialektische Künste so scharf ausspricht, wiederholt nichtsdestoweniger den Gedanken des Clemens: „Die Dialektik ist für die Glaubenslehren wie eine Mauer, weil sie verhindert, daß dieselben nicht so leicht von allen, die wohl möchten, angegriffen und verwüstet werden können [3])."

So hat also Launoy jene Klagen der hh. Väter wider die dialektischen Kunstgriffe der Sektirer ganz gewiß mißdeutet. Und müßten wir nicht fürchten, die Geduld unserer Leser zu ermüden, so könnten wir dieses noch an mehreren andern Beispielen zeigen: nur eines wolle man uns gestatten beizufügen. Nachdem der heil. Augustin durch eine Menge von Zeugnissen der Väter bewiesen hat, daß die Lehre von der Erbsünde in der apostolischen Ueberlieferung enthalten sei; fragt er den Pelagianer Julian, zu wel-

---

1) . . . . διακρουμένη τὰς δολερὰς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπιβουλὰς φραγμὸς οἴκειος εἴρηται καὶ θριγκὸς εἶναι τοῦ ἀμπελῶνος.

Stromm. I.

2) Οἷον γὰρ θριγκός ἐστι διαλεκτικὴ, ὡς μὴ καταπατεῖσθαι πρὸς τῶν σοφιστῶν τὴν ἀλήθειαν.

Ibid. VI.

3) Ἡ γὰρ διαλεκτικῆς δύναμις τεῖχός ἐστι τοῖς δόγμασι, οὐκ ἐῶσα αὐτὰ εὐδιάσπαστα εἶναι καὶ εὐάλωτα τοῖς βουλομένοις.

In Isa. c. 2.

chen Kategorien des Aristoteles er nun seine Zuflucht nehme [1]). Da fügt also Launoy die Bemerkung bei: Augustin unterscheide nicht zwischen dem Gebrauch und dem Mißbrauch der aristotelischen Kategorien, wie auch wohl in jener Zeit die Christen überhaupt eine solche Unterscheidung nicht gemacht hätten. „Vielmehr fürchteten sie die Danaer, auch wenn sie Geschenke brachten.“ — Aber nun konnte Launoy es doch nicht vermeiden, auf der gleich folgenden Seite der Stelle des h. Augustin über den Unterricht der christlichen Jugend, auf die wir uns oben beriefen, zu erwähnen. Diese aber beginnt mit den Worten: „Wenn etwa die, welche man Philosophen nennt, besonders die Platoniker, wahre und mit unserm Glauben übereinstimmende Lehren vortragen, so muß man diese nicht nur nicht fürchten, sondern von ihnen als den unrechtmäßigen Besitzern zu unserem Gebrauche entlehnen [2]).“ — Wir fügen nichts hinzu, und überlassen es unsern Lesern zu beurtheilen, wie schlimm es mit einer Sache stehe, die auch ihre angesehensten Verfechter nur auf solche Weise vertheidigen können.

79. Wie aus dieser Stelle von neuem hervorgeht, der h. Augustin will, daß für uns der Glaube die Norm der Philosophie, die Norm des Glaubens aber die Ueberlieferung der Väter und die allgemeine Lehre der Kirche sei; und er mißbilligt es auf das Schärfste, daß man umgekehrt die Philosophie zur Norm des Glaubens mache. In eben diesem Sinne reden die heiligen Väter noch in vielen andern Stellen, die uns Launoy entgegensetzt. Der Glaube, sagen sie, ruhe nicht auf den Beweisen der Vernunft, sondern auf dem Worte Gottes, dem zwar oft geheimnißvollen, aber immer untrüglichen. Sie dringen auf Einfalt des Herzens, und warnen vor stolzer Klügelei. Daher spricht der h. Epiphanius zu eben jenem Arianer Aëtius, von dem Sokrates erzählte: „Durch kein Zureden wirst du es dahin bringen, daß wir Schüler deines Lehrers, des Aristoteles werden, und die Lehren der Fischer, die vom Geiste Gottes erleuchtet sind, verlassen. Sie sind zwar ungelehrt

---

1) l. 1. c. 4 et seqq.

2) Philosophi autem, qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda.

De doctr. christ. l. 2. c. 40.

und ohne Bildung, aber nichtsdestoweniger Prediger der Wahrheit. Dieses Amt haben sie durch Gottes Kraft und Gnade verwaltet. Denn nicht auf Vernunftschlüssen und Beweisen beruht das Himmelreich, noch auf anmaßender und stolzer Rede, sondern auf Kraft und Wahrheit [1]." — Ebenso fragt der h. Augustin Julian, ob er etwa, um sich zu unterwerfen, ein Concilium von Peripatetikern erwarte, und die Bischöfe verachte, weil sie über die Glaubenslehre nicht nach den Kategorien des Aristoteles zu urtheilen wüßten [2]). — Auch der h. Hieronymus macht den Pelagianern den Vorwurf, daß ihre Rede nicht aus den Quellen der Wahrheit und der christlichen Einfalt fließe, sondern aus der Philosophen Spitzfindigkeit und Kunst hervorgehe. Und wiederum, daß sie diese Einfalt des christlichen Glaubens in das Dorngehege der Philosophen zwängen wollen. „Was" ruft er aus, „was hat Aristoteles mit Paulus, was Plato mit Petrus zu thun [3])?" — Derselbe Gedanke liegt jener Stelle Tertullians zu Grunde, die man so gern den Scholastikern vorhält. Er redet von den Ketzern die ihre Irrthümer aus der Philosophie der Griechen geschöpft hatten, und aus derselben beweisen wollten. Nachdem er also gesagt, daß der Apostel uns vor der trügerischen Weltweisheit gewarnt und auf das Wort Gottes hingewiesen habe, ruft er aus: „Was hat also Athen mit Jerusalem, was die Akademie mit der Kirche, was haben die Ketzer mit den Christen zu schaffen? Un-

---

1) Neque id hortatione ulla perficere potes, ut Aristotelis praeceptoris tui discipuli esse velimus, aut piscatorum, qui Dei spiritu collustrati sunt, doctrinam relinquere, illitteratorum quidem et rudium, sed veritatis nihilominus praeconum, quo munere Dei virtute ac beneficio perfuncti sunt. Non enim in syllogismis argumentisque regnum coeleste positum est, neque in arroganti inflatoque sermone, sed in virtute et veritate.

Haeres. l. 3. h. 76.

2) Contra Iul. l. 2. c. 10 et l. 6. c. 20.

3) Disputatio tua non ex fontibus veritatis et christiana simplicitate, sed ex philosophorum minutiis et arte descendit.

Contra Pelag. l. 3.

Haec argumentatio tortuosa est, Ecclesiasticam simplicitatem inter philosophorum spineta concludens. Quid Aristoteli et Paulo? quid Platoni et Petro?

Ibid. l 1.

sere Lehre ist aus der Vorhalle Salomons: der auch schon gelehrt hatte, daß man den Herrn in Einfalt suchen müsse. Mögen also jene zusehen, die ein stoisches, platonisches, dialektisches Christenthum gebildet haben [1])." Obschon also die hh. Väter in der Darstellung der Glaubenslehre und selbst der Geheimnisse nicht jeden Gebrauch der Philosophie verwarfen; so wollten sie doch, daß nicht nach der Philosophie, sondern nach dem Worte Gottes entschieden werde, was wir glauben müssen. Das ist die Lehre, welche wir in diesen ihren Aussprüchen finden, wenn wir sie mit den oben vernommenen zusammenhalten.

80. Fügen wir noch eine und die andere Warnung, die sie uns geben, hinzu. Sie lehren uns durch ihr Beispiel, die Einwürfe, welche die Ketzer aus der Philosophie gegen die Geheimnisse des Glaubens erhoben, auch durch die Philosophie zu widerlegen; aber sie wollen deßhalb nicht, daß man wo das Wort Gottes klar ist, erst alle Spitzfindigkeiten, die man etwa entgegensetzt, prüfen müsse, um mit Sicherheit zu glauben. „Höre auf, Aëtius," so redet wiederum der h. Epiphanius, „jene deine aristotelischen und nichtigen Phrasen uns aufzubringen. Denn uns genügt wider alle Gefahr des Irrthums die ganz gewisse Lehre Christi, der da spricht: Ich bin vom Vater ausgegangen, und gehe zu ihm [2])." Die hh. Väter bedienten sich der Philosophie, um die Lehre des Glaubens besser aufzufassen; aber sie warnen auch öfters vor der Anmaßung, die Geheimnisse Gottes ergründen zu wollen. So der h. Chrysostomus von der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem h. Geiste redend: Nichts ist schlimmer, als was des Geistes ist, menschlichen Vernunftgründen zu unterwerfen. Das hinderte jenen (den Nicodemus), daß er nichts Großes, nichts Tiefes fassen konnte. Und

---

1) Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio ex porticu Salomonis est; qui et ipse tradiderat, Dominum in simplicitate quaerendum. Viderint, qui stoicum, platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt.

Praescript. c. 7.

2) Desine igitur, Aëti, Aristotelicas illas tuas voces et inanes obtrudere. Nobis enim citra ullum erroris periculum certissima Christi doctrina sufficit, cum ita loquitur: Ego exivi a Patre et vado.

Ibid.

deßhalb werden wir Gläubige genannt, damit wir uns über menschliche Gedanken zur Höhe des Glaubens erheben [1]). Und der h. Gregor von Nazianz, der doch vom Nutzen der Philosophie so nachdrücklich redet, will, daß der Eingang in die Kirche Gottes jenen Dialektikern verschlossen bleibe, welche über die göttliche Zeugung des Sohnes und das geheimnißvolle Hervorgehen des h. Geistes vorwitzig grübelnd sich über die Gottheit vermessen erheben, als müßte was übervernünftig ist, ihnen allein faßlich sein, oder als könnte es, weil sie es nicht begreifen, gar nicht sein. Nur von jener Demuth hofft er das Heil, womit wir der heiligen Schrift Gehör geben, und so über die Hindernisse, welche jenen Verblendeten im Wege liegen, hinweg kommen [2]).

So also sprechen sich dieselben heiligen Männer, die uns die Benutzung der Philosophie empfehlen, auch über den Mißbrauch derselben aus. Es war aber gewiß ein sehr eitles Bemühen diese und ähnliche Stellen zu sammeln, um sie den Scholastikern entgegen zu stellen. Wohl mochten manche unter diesen der Warnung, welche in den Worten der Väter enthalten ist, bedürfen; aber ganz gewiß waren die in der Schule herrschenden Grundsätze in voller Uebereinstimmung mit diesen Lehren der Väter. Und eben weil wir diese Grundsätze, die gar manchen zu strenge und engherzig scheinen, später werden vertheidigen müssen, haben wir auch diese Gelegenheit benutzt, sie aus dem Munde der ehrwürdigsten Lehrer der Christenheit zu vernehmen: sonst würden wir es nicht für nöthig gehalten haben, weitläufig zu werden.

---

1) *Οὐδὲν χεῖρον τοῦ τοῖς λογισμοῖς τά πνευματικὰ ἐπιτρέπειν . τοῦτο καὶ τοῦτον οὐκ ἀφῆκεν ὑψηλόν τι καὶ μέγα φαντασθῆναι . διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς πιστοὶ καλούμεθα, ἵνα τῶν λογισμῶν τὴν ἀσθένειαν ἀφέντες (τὴν) κάτω πρὸς τὸ ὕψος τῆς πίστεως ἀναβῶμεν.*

In Ioan. hom. 24.

2) *Πρὸς ταῦτα Μοαβίταις μὲν καὶ Ἀμμωνίταις μηδὲ εἰςιτητὸν εἰς ἐκκλησίαν ἔστω Θεοῦ, λόγοις διαλεκτικοῖς τε καὶ κακοπράγμοσι . οἱ γέννησιν Θεοῦ, πολυπραγμονοῦντες καὶ πρόοδον ἄῤῥητον κατεξανίστανται τολμηρῶς θεότητος ὡς δέος ἢ ἐφικτὰ μόνοις εἶτα τὰ ὑπὲρ λόγον ἢ μηδὲ εἶναι, ὅτι μὴ αὐτοὶ κατειλήφασιν, ἡμεῖς δὲ ταῖς θείαις γραφαῖς ἑπόμενοι καὶ τὰ ἐγκείμενα σκῶλα τοῖς τυφλώττουσιν λύοντες τῆς σωτηρίας ἑξόμεθα.*

Orat. 32. ad Episcopos.

Viertes Hauptstück.

Die aristotelische Philosophie in den christlichen Schulen.

81. Als nach dem Sturze des römischen Reiches unter den Völkern des Abendlandes der christliche Glaube allgemeine Aufnahme gefunden hatte; ließen es sich sowohl die Päpste und Bischöfe, als auch manche Fürsten angelegen sein, zugleich mit dem Glauben und der christlichen Frömmigkeit auch die Künste und Wissenschaften zu pflegen. In den Schulen aber, welche zu diesem Ende errichtet und meistens den Söhnen des h. Benedikt anvertraut wurden, benutzte man für den Unterricht der Jugend, sowohl in der Redekunst, als auch in der Philosophie die Werke der alten Griechen und Römer. Aus den Schriften jener Männer, welche auf die Einrichtung dieser Schulen den größten Einfluß hatten, als da sind Cassiodor in Italien, der h. Isidor von Sevilla in Spanien, der ehrwürdige Beda in England, Alkuin in Deutschland und Frankreich [1]), wie auch aus den Biographien vieler berühmten Männer, die diesen Schulen vorstanden oder in ihnen gebildet wurden [2]), ist es außer allem Zweifel gestellt, daß seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts in den Schulen des Abendlandes der Unterricht in der Philosophie meistens aus Aristoteles ertheilt wurde. Wenn man also behauptet hat, daß erst im zwölften Jahrhundert durch den Einfluß der Araber die aristotelische Philosophie in den christlichen Schulen Aufnahme gefunden habe; so war dies eine mit aller Geschichte streitende Vermuthung, und wurde auch längst als solche selbst von den Feinden der Scholastik erwiesen [3]). Jedoch ist es wahr, daß seit der Ausbildung der Scholastik das Studium der aristotelischen Philosophie nicht nur mit

---

1) Cassiod. De Rhet. et Dialect. S. Isid. Etymol. l. II. B. Alcuin. Grammatica. Rhet. 8. Beda Rhetorica.

2) Mabill. Act. SS. Ord. S. Bened. Saec. III. P. II. S. Aelbert. Saec. V. S. Cadroi. Surius Vita S. Brun. — Höfler. Die deutschen Päpste. Abth. 1. S. 292.

3) Brucker. Period. III. p. II. l. II. c. 3.

mehr Ausdehnung und größerer Anstrengung, sondern auch ausschließlicher betrieben wurde. Denn bis zu dieser Epoche benutzte man, wenn nicht beim Unterricht in der Philosophie, doch gewiß bei Behandlung der Theologie nicht weniger die platonischen Lehren.

Fragen wir nun, ob dieser Gebrauch der aristotelischen Philosophie, der sich wenigstens auf den katholischen Akademien bis zu Anfang des vorigen Jahrhunderts erhielt, zu billigen sei; so treten uns trotz allem, was so eben von dem Urtheil der hh. Väter gesagt wurde, noch immer zwei, wie es scheint, große Schwierigkeiten entgegen. Die hh. Väter hatten wegen ihres Kampfes mit der heidnischen Weltweisheit besondere Gründe, sich auf das Studium derselben zu verlegen: wozu aber dieses Studium, das wenigstens nicht ganz gefahrlos genannt werden kann, auch nach der Ueberwindung des Heidenthums unter christlichen Völkern? Dies ist die erste Schwierigkeit: die andere liegt darin, daß man sowohl zum Unterricht in der Philosophie als auch zur Benutzung für die Theologie einen einzelnen Philosophen gewählt, und diesen also wie zum Führer und Lehrmeister der Christen gemacht hat. Denn dies scheint sogar den Ansichten der hh. Väter ganz und gar zu widerstreiten. Wenn er vom Nutzen der Philosophie rede, und behaupte, daß sie von Gott komme, sagt der h. Clemens von Alexandrien; so verstehe er darunter nicht die Philosophie der Stoiker oder der Platoniker, noch jene der Epikuräer oder Aristoteliker; sondern er nenne Philosophie die Auswahl alles dessen, was jede dieser Sekten Gutes und mit der christlichen Frömmigkeit Uebereinstimmendes gelehrt habe [1]). — Ebenso lobt der h. Gregor von Neucäsarea das Verfahren des Origenes, welcher seine Schüler anleitete, mit Ausnahme jener Philosophen, die Gott und die Vorsehung läugneten, alle übrigen zu lesen und ohne sich irgend einem ausschließlich hinzugeben, aus jedem das Beste zu wählen [2]). Demselben Gedanken begegnen wir

1) *Φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν στοικὴν λέγω, οὐδὲ τὴν πλατονικὴν ἢ τὴν ἐπικούρειαν τε καὶ ἀριστοτελικὴν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.*

Stromm. I.

2) Bibl. P. P. Greg. Neocaes. Orat. panegyrica ad Originem.

bei Lactantius: „Die Christen verwerfen nicht, wie die skeptischen Akademiker alle Philosophie, sondern halten dafür, daß es keinen Philosophen gebe, der nicht etwas von der Wahrheit erkannt habe. Wenn also jemand die unter den verschiedenen Sekten zerstreute Wahrheit aufsuchte und zu einem Ganzen verbände, so würde dieser gewiß mit den Christen übereinstimmen. Aber freilich niemand könne dies zu Stande bringen, der nicht vorher die Wahrheit schon kenne; niemand aber kenne die Wahrheit, es sei denn Gott habe ihn belehrt [1].“ — Mit solchen Grundsätzen scheint also die Einführung der aristotelischen Philosophie in christlichen Schulen zu streiten. Jedoch sehen wir die Sache näher an.

I.

Weßhalb die griechische Philosophie auch nach Besiegung des Heidenthums beibehalten wurde.

82. Was die erste Schwierigkeit betrifft, so lag allerdings einer der besonderen Gründe, welche die Väter hatten, sich mit der heidnischen Philosophie zu beschäftigen, in der Nothwendigkeit, dieselbe zu widerlegen, oder doch unschädlich zu machen. Aber läßt sich wohl behaupten, daß dieser Grund in den nachfolgenden Zeiten nicht mehr vorhanden war? Haben wir ja noch so eben vernommen, daß die Sektirer ebensowohl als die Ungläubigen ohne gründliche Kenntniß der platonischen und aristotelischen Philosophie nicht widerlegt werden konnten. Die Sektirer aber fuhren

1) Non enim sic philosophiam nos evertimus, ut Academici solent, quibus ad omnia respondere propositum est: quod est potius calumniari et illudere. Sed docemus nullam sectam fuisse tam deviam nec philosophorum quemquam tam inanem, qui non viderit aliquid ex vero . . . . Quodsi existisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest. Verum autem scire nonnisi eius est, qui sit doctus a Deo.

Inst. l. 7. c. 7.

fort, auch nach Ueberwindung des Heidenthums die Kirche zu beunruhigen, und nicht nur von den Irrlehren der ersten, sondern auch von denen der folgenden Jahrhunderte ist es wahr, daß sie bald aus irrigen bald aus mißbrauchten Lehren der griechischen Philosophen entsprangen. Zudem war mit dem Götzendienst der Heidenwelt nicht auch aller Unglaube überwunden. Die griechische Philosophie hatte aber bei allen Völkern ein solches Ansehen, daß der Unglaube sich ihrer stets bediente, um sie der christlichen Wahrheit entgegenzusetzen. Eben deßhalb könnte man gewiß am wenigsten der Scholastik vorrücken, ohne Ursache sich mit Aristoteles befaßt zu haben.

Aber die Väter benutzten auch die Philosophie, um die Heiden für das Christenthum zu gewinnen und die Christen selbst in ihrem Glauben zu stärken; und zu diesem Ende zeigten sie aus den wahren Lehren der Philosophen die Uebereinstimmung der Vernunft mit dem Glauben, aus den Irrthümern derselben die Größe der Wohlthat, die uns Gott durch die Offenbarung erwiesen. War es nun nicht von der größten Wichtigkeit diese doppelte Ueberzeugung, auch wo keine Heiden mehr zu bekehren waren, in den christlichen Völkern zu erhalten, und konnte sie lebendiger erhalten werden, als durch das fortgesetzte Studium der sokratischen Philosophie? Der h. Justinus sagt, er werde sich in seinem Werke, eben um jenen Zweck zu erreichen, ganz besonders mit den Lehren Plato's und Aristoteles beschäftigen: weil diese allgemein als die größten Philosophen angesehen seien. Es ist ihnen dieser Ruf in allen Jahrhunderten bei allen Völkern wenigstens bis zu unserer neuen Zeit geblieben. War es also von geringem Einfluß, zu zeigen, daß diese größten Denker, wo immer sie von richtigen Grundsätzen ausgehend mit Klarheit und Sicherheit voranschreiten, zur Erkenntniß jener Wahrheiten gelangen, die allein schon genügen, den unfrommen Menschen des Irrthums zu überführen, und die darum dem Christenthum den Weg zu den Herzen der Menschen bahnen; daß aber nichtsdestoweniger auch diese tiefen Geister so manche der wichtigsten Fragen entweder gar nicht zu beantworten wissen, oder in ihrer Lösung jene Klarheit und Sicherheit verlieren, statt Beweisführung Vermuthungen oder Dichtungen liefern und überdies in bedauernswerthe Irrthümer gera-

then. Waren diese Philosophen für alle Zeiten, wie die Väter oftmals sagen, eine Rechtfertigung der Vorsehung Gottes, der auch die Heiden nicht ohne die Erkenntniß ihres Schöpfers und seines Gesetzes gelassen hatte; so waren sie doch auch eine fortdauernde Offenbarung der Schwäche des sich selbst überlassenen Menschen.

83. Aber ungeachtet dieser und anderer Vortheile könnte man die Einführung der sokratischen Philosophie in den Schulen und den Gebrauch derselben in der Theologie nicht gutheißen, wenn dieselbe nicht, trotz einzelner Irrthümer, in die sie verfiel, ihrer Grundlage, ihrer Richtung, und zum großen Theile ihrem Inhalt nach mit der Wahrheit übereinstimmte. Und hier kommen wir auf den entscheidenden Punkt unserer Frage. Man bemüht sich in unsern Tagen, eben in den Grundsätzen und der Methode der griechischen Philosophie solche Gebrechen nachzuweisen, welche ihre Anwendung auf die Theologie unstatthaft machen, und will daraus erklären, wie die Speculation der scholastischen Theologen fast durchgängig eine verfehlte geworden sei. Auf die einzelnen Punkte, die man hiebei zur Sprache bringt, werden wir später eingehen; hier begnügen wir uns mit einigen allgemeinen Betrachtungen.

Wir haben schon aufmerksam darauf gemacht, wie die Urtheile der Väter über die heidnische Philosophie mit der Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung der Dinge zusammenhangen. Als wir im zweiten Bande diese Lehre behandelten [1]), haben wir eine große Anzahl der hh. Väter dieselbe Wahrheit bezeugen hören, welche wir in den Worten des Apostels so deutlich ausgedrückt fanden, daß es nämlich außer der Offenbarung im alten und neuen Bunde eine andere in den Werken der Schöpfung gebe; daß der Mensch aus diesen Gottes Dasein, Macht und Herrlichkeit, und überdieß in seinem eignen Innern das Gesetz der Sittlichkeit erkennen kann. Wir haben aber auch gerade die allergrößten Väter der Kirche ausführlich über jene andere Lehre der Schrift vernommen, daß uns nämlich im Christenthum (außer jenen Wahrheiten, welche die Vernunft erkennt), eine Ordnung der Dinge geoffenbart ist, von deren Dasein nur der Geist

1) Sechste Abh. Hauptst. 2 und 3.

Gottes Zeugniß geben kann, die weder aus den Werken dieser Welt, noch aus dem Innern des Menschen, sondern nur durch die ausdrückliche Rede Gottes erkannt wird, und auch nach der Offenbarung immer dunkel und geheimnißvoll bleibt.

Es redeten also die hh. Väter über die Philosophen der Heiden nach diesem ihren Glauben an die natürliche und übernatürliche Ordnung. Sie fanden in den Weisen vor Christus jenes natürliche Licht, das durch die Sünde geschwächt, aber nicht erstickt ist, und trugen kein Bedenken uns zu ermahnen, was vermöge jenes Lichtes in der Wissenschaft erreicht war, zu benutzen: aber sie wußten auch, daß uns vieles über allen menschlichen Sinn und Verstand Erhabenes geoffenbart ist, und warnten also, uns zu bescheiden, wenn wir in jenem Lichte nicht alle Wahrheit, die uns zu glauben vorgelegt wird, verstehen können. Welche dagegen entweder meinen, daß die sich selbst überlassene Vernunft unfähig sei, die göttlichen Dinge zu erkennen und also jede von der Offenbarung unabhängige Philosophie läugnen; oder welche umgekehrt wähnen, daß die Philosophie bis zur Erkenntniß aller Geheimnisse Gottes vorandringe, und daß erst jene Philosophie, welche dies vermöge, die wahre sei; diese können bei Beurtheilung der Philosophie der Heiden mit den hh. Vätern unmöglich übereinstimmen. Sie müssen, wenn auch aus entgegengesetzten Gründen, jede nicht christliche Philosophie verwerfen. Und dies ist die Ursache, weßhalb wir nicht bloß Luther und Jansenius, die der Vernunft alle Fähigkeit das Göttliche zu erkennen absprechen, sondern auch Günther, der ihr die Fähigkeit die Geheimnisse zu ergründen beilegt, mit den Vätern in Widerspruch finden.

84. Aber um die Ansicht der hh. Väter über die Benutzung der heidnischen Philosophie noch besser zu verstehen; müssen wir sie im Zusammenhang mit ihrer Ansicht von allem Guten, das die Heidenwelt in sich schloß, betrachten. Wir haben auch aus diesem Grunde oben mit jener Rede des h. Basilius an die christliche Jugend begonnen. Denn man ersieht aus derselben, daß der heil. Lehrer über die Philosophie auf ähnliche Weise, wie über die Rede- und Dichtkunst der Heiden urtheilte. Bei anderer Gelegenheit fanden wir selbst bei jenen hh. Vätern, welche den Pelagia-

nern gegenüber die Ohnmacht der Natur auf das Schärfste betonen, nichts destoweniger die Lehre unserer Kirche, daß es eine natürliche Tugend gibt, welche zwar für das ewige Leben nicht hinreicht, und insofern für den Christen als solchen nicht die wahre, aber darum dennoch nicht ihrer Natur nach unächt und trügerisch ist[1]. Die heiligen Väter läugnen auch nicht, daß die Heiden uns sehr schöne Beispiele dieser Tugend hinterlassen haben. Basilius weist in eben jener Rede auf viele hin, und erhebt besonders die Nüchternheit und Selbstverläugnung des Sokrates; Augustin spricht oft von den bürgerlichen Tugenden der alten Römer; Prosper und Fulgentius von der Weisheit ihrer Gesetzgebung und Regierung. Alles dies genügt dem Christen nicht, dessen ganzes Leben vom Göttlichen und Uebernatürlichen durchdrungen sein muß: aber es ist deßhalb auch nicht sogleich unnütz und werthlos für ihn; vielmehr kann und soll er es besitzen, aber durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, welche die übernatürliche Gnade in ihm erzeugt, in jene höhere Sphäre erheben, worin er für das ewige Leben, das in der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht besteht, zu wirken befähigt ist. Das Uebernatürliche d. h. der eigenthümlich christliche Lebensgeist verhält sich zu dem natürlichen Guten wie eine höhere Form zum Stoffe und setzt eben darum dasselbe wie das zu vervollkommende voraus. Betrachten wir den Menschen seinen wesentlichen Bestandtheilen und seinen natürlichen Verhältnissen nach; so ist allerdings eben jene natürliche Vollkommenheit, Kunst und Wissenschaft, weise Einrichtung des gesellschaftlichen Lebens, Sittlichkeit und natürliche Religion die Form zu nennen, in welcher sich das Höchste und Beste, das seine Natur in sich schließt, ausprägt, welche ihn also vollendet: aber in der Ordnung der Gnade, in welcher der Mensch über sich selbst zur Theilnahme an dem göttlichen Guten erhoben wird, muß die natürliche Vollkommenheit wie das durch eine höhere Lebensform erst zu Vollendende betrachtet werden. Durch das Wirken des h. Geistes, der uns Gemeinschaft mit der göttlichen Natur verleiht, wird das natürlich gute Leben nicht auf dieselbe, aber doch auf eine in

1) Zw. Bd. Abh. 7. Hauptst. 3. S. 219 und ff.

etwa ähnliche Weise, wie im Gottmenschen das menschliche Leben von dem göttlichen durchdrungen [1]).

85. Nach dieser einzig richtigen Ansicht von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung ist es nun nicht schwer über das, was die Heidenwelt in sich schloß, vom christlichen Standpunkt aus zu urtheilen. Wie nicht alles, was die Christenwelt in sich schließt, christlich; so ist auch nicht alles, was die Heidenwelt in sich schloß, heidnisch zu nennen. Wir reden hier nicht von jener Erkenntniß der christlichen Lehren, welche auch die Heiden sei es durch die Ueberlieferung aller Völker sei es durch innere Erleuchtung erhalten, noch auch von der Gnade, mit welcher auch sie zur Erlösung und Heiligung in Christo gelangen konnten: wir wollen nur sagen, daß es neben den Lastern und dem Götzendienst, welche mit dem Christenthume streiten, jene Güter der natürlichen Ordnung gab, welche für den Christen, wofern er sie zu gebrauchen weiß, keineswegs werthlos sind. Zu diesen Gütern aber gehörte auch die Philosophie und zwar nicht bloß insofern sie als Dialektik die Form für alle Wissenschaft, sondern auch insofern sie als Naturphilosophie, Ethik und natürliche Theologie über die wichtigsten Gegenstände der Forschung Aufschlüsse gibt. Nach der übereinstimmenden Lehre nicht nur der Theologen, sondern auch der Väter reichen diese Aufschlüsse bis zur Erkenntniß des wahren Gottes, vieler seiner Eigenschaften, unseres naturgemäßen Verhältnisses zu ihm, und dem sich daraus ergebenden Sittengesetze, aber keineswegs bis zu den Geheimnissen des Glaubens, der heil. Dreifaltigkeit, unserer Berufung zu ihrer vollkommenen Erkenntniß und Liebe, des Falles und der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes. Obgleich also auch eine vollendete Philosophie durchaus ungenügend wäre, uns die christliche Erkenntniß zu geben; so ist sie doch deßhalb mit dieser nicht nur nicht in Widerspruch, sondern wird von ihr als das Niedere in das Höhere aufgenommen und vervollkommnet. Wenn nämlich der denkende Geist zu den Erkenntnissen, die er unabhängig von der Offenbarung er-

---

1) Es ist dies jene περιχώρησις der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, der Gnade und Natur in uns, von welchen die hh. Väter oftmals reden. Vergl. Petav. de Incarn. l. 4. c. 14

ringen kann, aus der Offenbarung jene Kenntniß der Geheimnisse Gottes empfängt, d. h. wenn die Vernunft vom Glauben erleuchtet wird; dann kann in ihm jenes Wissen entstehen, das nicht mehr Philosophie, sondern speculative Theologie des Christenthums ist, und sich zur Philosophie ungefähr wie das durch die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott geheiligte Leben zu der natürlichen Sittlichkeit verhält.

Wie es nun gewiß mit den Grundsätzen des Christenthums nicht streiten konnte, daß die Christen von den Heiden die Staats- und Kriegskunst erlernten, daß sie zum großen Theil die Gesetzgebung der Römer bestehen ließen, wie in den bildenden Künsten, so in der Dichtkunst und Beredtsamkeit die größten Meister dieser beiden Völker zu Mustern wählten; so konnten und durften sie auch, was von Griechen und Römern in der Philosophie geleistet war, sich aneignen, um es sowohl für die übrigen Wissenschaften als auch für die Theologie zu benutzen, durch die Verbindung mit dieser aber zugleich zu veredlen und zu vervollkommnen. Das ist die Ausbeutung Aegyptens für das Zelt des Herrn, und die Vermählung des Israeliten mit dem heidnischen Weib, wovon die hh. Väter redeten.

Hieraus ersieht man auch, was davon zu halten ist, wenn gewisse neuere Gelehrte ihre Speculation als die wahrhaft christliche Philosophie der Speculation der Vorzeit als einer dem Heidenthum entwachsenen Philosophie entgegenstellten. Wollen wir nämlich mit Genauigkeit reden, so gibt es gar keine christliche, sondern nur eine wahre Philosophie, die zwar mit dem Christenthum in Einklang, aber übrigens von ihm in so fern unabhängig ist, als ihre Prinzipien nicht im christlichen Glauben, sondern in der vernünftigen Natur des Menschen gegründet sind. Diese Philosophie war möglich, wenn Gott auch weder im Paradiese noch im alten oder neuen Bunde sich geoffenbart hätte, und sie wird auch jetzt nicht aus geoffenbarten Wahrheiten, sondern aus rein natürlichen Erkenntnissen hergeleitet. Aber jene Gelehrte verstehen unter christlicher Philosophie eine solche, die nicht nur mit dem christlichen Glauben nicht streite, sondern auch die eigenthümlich christlichen Lehren, namentlich die Erhebung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott, seinen Fall und seine Wiederherstellung aus der

Vernunft beweise. Eine solche Philosophie aber ist gar nicht möglich. Wohl gibt es eine philosophische Behandlung dieser Geheimnisse, aber dieselbe setzt die Offenbarung und zwar nicht bloß die Thatsache, sondern die Lehren der Offenbarung voraus, und geht von diesen, wie die Philosophie, von den natürlichen Erkenntnissen aus. Sie ist also auch, wie wir schon vorhin sagten, nicht Philosophie, sondern speculative Theologie. Die also jene ihre Speculation als christliche Philosophie ankündigen, widersprechen eben damit von vornherein einer der Grundwahrheiten des Christenthums.

Aber freilich damit die Christen wie in der Rede- oder Dichtkunst, so in der Philosophie sich einen Heiden zum Führer und Lehrmeister wählen durften; war nicht bloß nöthig, daß die Heiden ohne die Offenbarung eine wahre Philosophie haben konnten, sondern überdieß, daß sie dieselbe wirklich besaßen. Läßt sich also auch dieses behaupten? Wenn es sich nur um die dialektische Form handelte, so hätte diese Frage keine Schwierigkeit. Denn es ist anerkannt, daß die Dialektik der Griechen, und namentlich die aristotelische, im Laufe der folgenden Jahrhunderte selbst bis auf diese unsere Zeiten keiner wesentlichen Vervollkommnung bedürftig gefunden ist. Aber fragen wir nach den übrigen Zweigen der Philosophie, der Physik, Ethik und Metaphysik, so scheint sich die Sache schon nach dem oben mitgetheilten Urtheil der Väter ganz anders zu verhalten. An zahllosen Stellen läugnen dieselben, daß die Heiden irgend eine Philosophie zu Stande gebracht, in welcher jene Wahrheiten, von denen wir sagten, daß sie der natürlichen Ordnung angehören, auf genügende Weise gelehrt worden wären. Vielmehr haben Clemens von Alexandrien, Justinus, Lactantius, Augustinus und Andere ganze Bücher verfaßt, um zu zeigen, daß auch die Weisesten unter den Heiden, namentlich Plato und Aristoteles, über Gott, die Tugend und das letzte Ziel des Menschen manches Irrthümliche gelehrt. Es scheint also daß nach der Ansicht der Väter die Benutzung dieser Theile der antiken Philosophie sich auf einzelne Lehren beschränken müsse, und keinesweges die Aufnahme irgend eines philosophischen Systems zu billigen sei. — So scheint es allerdings, und es ist dies die andere Schwie-

rigkeit, welche man gegen die Einführung der aristotelischen Philosophie erhoben hat. Prüfen wir sie.

II.

Weßhalb man der aristotelischen Philosophie den Vorzug gegeben.

86. Wir müssen hier zunächst an das, was die hh. Väter über die Ursache der eben erwähnten Verirrungen der Philosophen lehren, erinnern. Die Erkenntniß der Grundwahrheiten aller Religion, so hörten wir sie anderswo einstimmig sagen, ist in allen Menschen wie durch eine unwillkürliche Wirkung der Natur und ohne Belehrung (ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως [1]); sie kann und soll aber durch den guten Gebrauch der Vernunft und folglich auch durch Unterricht ausgebildet werden. Daß nun dies auch von den Weisen unter den Heiden nur unvollkommen geschehen, daß auch die Philosophen sich in irrige Meinungen verloren; davon lehrten uns die Väter oben die Ursache in dem Stolze, dem Sittenverderbniß, und besonders in dem Mangel an wahrer Gottesfurcht suchen: auch die Philosophen ehrten Gott, den sie erkannten, nicht, wie es sich gebührte. Keineswegs aber finden sie diese Ursache in den metaphysischen Grundsätzen oder der Methode der Speculation, welche jene besseren Philosophen befolgten. Wäre dies der Fall gewesen, so würden sie weder für die Wahrheiten, welche die Philosophen lehrten, derselben Beweise, die diese vortrugen, sich bedient, noch auch die Irrthümer der Philosophen aus deren eignen Prinzipien widerlegt haben. Wer dieses erwägt, der muß gewiß als Ansicht der hh. Väter anerkennen, daß die besseren Philosophen der Heidenwelt, jene nämlich, welche den wahren Gott erkannten, auf dem Wege der Wahrheit gewesen, aber aus Gründen, die nicht in ihrer Speculation, sondern in ihrem Herzen und ihren Sitten lagen, bald auf diesem Wege nicht weiter vorangeschritten, bald auf Abwege gerathen seien.

---

1) Bd. 2. Abh. 6. Hptst. 2. II. S. 33. u. ff. Vergl. Philos. der Vorzeit. Abh. 3. Hptst. 2.

Wir behaupten nun aber ferner, daß nicht erst die Scholastiker, sondern auch die hh. Väter trotz der Auswahl aus allen Philosophen, die sie empfahlen, jene zur wahren Erkenntniß führende Speculation ganz besonders in der sokratischen Philosophie gefunden haben. Der h. Augustin sprach sich darüber, wie wir gesehen haben, ausführlich und auf das Bestimmteste aus. Nun hat er zwar das übertriebene Lob, welches er in seinen ersten Schriften und namentlich in den Büchern über die Akademie den Platonikern spendet, widerrufen [1]; aber keineswegs jenes Urtheil und jene Grundsätze, die wir oben aus einem seiner letzten und vollendetsten Werke anführten. Und er konnte diese um so weniger mißbilligen, als er in ihnen mit allen Lehrern der Kirche übereinstimmte. Was er von Sokrates und dem Wege, wie derselbe zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen sei, berichtet, ist als Ansicht der hh. Väter so bekannt, daß wir dafür gewiß keine Beweise vorzubringen brauchen. Aber auch dem Urtheile Augustin's über die beiden größten Schulen dieses weisesten der Philosophen stimmen die übrigen Väter bei. Augustin räumt Plato den Vorzug ein, aber auch von Aristoteles redet er mit großer Hochachtung [2]. Nun berichtet aber Eusebius [3], daß der h. Anatolius, später Bischof von Laodicea, dessen nicht bloß er, sondern auch die hh. Väter mit großem Lobe erwähnen, zu Alexandrien die aristotelische Philosophie in einer öffentlichen Schule vortrug. Er war ein Zeitgenosse des berühmten Ammonius, welchem Origenes so vieles verdankte [4], und von dem die heidnischen Schriftsteller mit ebenso großer Achtung reden, als die christlichen. Ueber ihn findet man bei Photius [5] das Zeugniß eines griechischen Philosophen Hierokles: „Während die Schüler Plato's und Aristoteles sich bemühten zu zeigen, daß ihre Meister sich in vielen Stücken widersprächen, und dann über eben diese Meinungen in nie endende Streitigkeiten sich verwickelten; sei Ammonius, ein Mann, der die Wahrheit aus einer Art göttlicher Eingebung erkannt habe, tiefer in

1) Retract. l. 1. c. 1.
2) De civ. Dei. l. 8. c. 32.
3) Hist. eccl. l. 7. c. 32.
4) Ibid. l. 6. c. 19.
5) Photius Cod. 214 et 261.

den Sinn jener beiden großen Philosophen eingedrungen, und habe gezeigt, wie sie vielmehr in den wichtigen Wahrheiten über Gott und die moralische Weltordnung übereinstimmten." — Wenn aber Clemens von Alexandrien, Origenes und Lactantius das Studium aller besseren Philosophen empfehlen; so beweisen doch ihre Werke zur Genüge, daß sie unter diesen vor allen wiederum Plato und Aristoteles verstanden. Auch haben wir schon bemerkt, daß sie und die übrigen Väter eben deßhalb oft ganz besonders die Irrthümer dieser beiden Männer hervorheben; weil sie zeigen wollen, daß auch die Weisesten unter den Heiden zu vollständiger, reiner und sicherer Erkenntniß der Wahrheit nicht gelangt seien. Endlich können wir uns die Thatsache, daß nur die Werke Platos und Aristoteles, und diese zwar fast ganz vollständig, von den Schriften der übrigen Philosophen aber nur Bruchstücke auf uns gekommen sind, gewiß nur daraus erklären, daß man nur mit jenen niemals aufhörte, sich viel zu beschäftigen.

87. Wir dürfen also jetzt als Ansicht der Väter der ersten Jahrhunderte aussprechen, daß jene wahre Philosophie, die durch das bloße Licht der Vernunft möglich ist, sich, wenn auch unvollkommen und mit Irrthümern gemischt, bei den Heiden und zwar vorzugsweise in der sokratischen Schule d. h. bei den Platonikern und Aristotelikern finde. „Nichtsdestoweniger," so könnte man uns ferner entgegnen, „sprechen sich die hh. Väter oftmals dahin aus, daß man sich im Christenthume zu keiner der herrschenden Philosophien bekenne." Allerdings. Aber erstlich wollen sie an manchen Stellen nichts anders sagen, als daß man in keiner der verschiedenen philosophischen Schulen, auch nicht in der besten, die volle Wahrheit, in jeder aber, auch der verkehrtesten, etwas Wahres finde, das für die christliche Theologie auf die oben erklärte Weise benutzt werden könne. Das aber ist ein Grundsatz, der gewiß auch von den Scholastikern anerkannt und befolgt wurde. Und eben daraus folgt, daß auch diese in einem gewissen Sinne sich nie zu einer philosophischen Schule bekannt haben. Die Philosophie ist ihrer Natur nach dem Christenthume nicht feindselig, sondern vielmehr, so lange sie sich nicht verirrt, befreundet; aber sie kann doch nie an die Stelle desselben treten, und dies nicht nur darum nicht, weil das Christenthum keine bloße Lehre, son-

dern auch und vor allen eine That Gottes ist; sondern auch, weil es ganz und gar keine Philosophie geben kann, welche von ihren Prinzipien ausgehend den ganzen Inhalt der geoffenbarten Lehre beweisen oder auch nur, wie Günther redet, reconstruiren könnte. Soll also sich zu einer philosophischen Schule bekennen, so viel heißen, als ihre Lehre für eine und dieselbe mit der geoffenbarten erklären; so waren die Scholastiker ebensoweit entfernt, sich zu irgend einer philosophischen Schule zu bekennen, als die hh. Väter. Ist ja eben dies der Vorwurf, den man ihnen von anderer Seite her macht, das Gebiet der Philosophie umgrenzt und von jenem der Theologie unterschieden zu haben.

Dieses richtige Verhältniß der Philosophie zum Glauben festgehalten, heißt sich zu einer Philosophie bekennen nichts anders, als anerkennen, daß sie wahr ist, und folglich aus den ihr eignen Prinzipien manche der geoffenbarten Wahrheiten entwickelt, mit den übrigen aber in keinen Widerspruch geräth. Jedoch selbst auf diese Weise haben sich die Scholastiker ebensowenig als die Väter in vollem Sinne des Wortes zu einer der vorchristlichen Schulen der Philosophie bekannt. So groß das Ansehen war, das sie auf dem Gebiete der Philosophie Aristoteles einräumten, so haben sie ihn doch nie von Irrthümern und zwar von sehr bedeutenden freigesprochen. Sie waren nur der Ansicht, daß diese Philosophie ihrer Grundlage und Methode nach richtig und vor allen andern zur Vorbereitung auf die Theologie und zur Benutzung in derselben geeignet sei. So aber urtheilten, wie wir gesehen haben, auch die hh. Väter über die sokratische Philosophie, und wenn sie im Ganzen genommen Plato dem Aristoteles vorzogen, so ist dies für unsere Frage, so weit wir sie jetzt betrachten, von keiner Bedeutung. —

88. Wir sagten, daß auch die hh. Väter von der sokratischen Philosophie so geurtheilt, nicht aber, daß sie von derselben, sei es von der platonischen, sei es von der aristotelischen einen ebenso ausgedehnten Gebrauch gemacht haben. Wenn jener so große und fast ausschließliche Gebrauch der aristotelischen Philosophie im Mittelalter zum Theil in den Zeitumständen seinen Grund hatte; so mußten die Väter durch die Umstände ihrer Zeit veranlaßt werden, das Hervortreten irgend einer bestimmten Philosophie der

Heiden sei es beim Unterricht der Jugend sei es in theologischen Schriften zu vermeiden. So wenigstens will Baltus die Sache erklären [1]).

Wie jene Theologie der Heiden, welche Varro die bürgerliche nennt, d. h. der gesetzlich bestehende Götzendienst, von den Pfaffen und den obrigkeitlichen Gewalten; so wurde die natürliche Theologie, die Religion der gebildeten Heiden, von den Philosophen wider das sich ausbreitende Christenthum vertheidigt. Die Philosophen wollten ihre Stellung als Lehrer der wahren Religion behaupten, und jede Schule bemühte sich, die Satzungen ihres Stifters gegen das Christenthum geltend zu machen. Diese Schulen können daher wie die religiösen Sekten jener Zeit, und die Philosophen als die Theologen der Heidenwelt betrachtet werden. Hätten nun die Christen irgend eines der philosophischen Lehrsysteme zu dem ihrigen gemacht; so lag die Gefahr sehr nahe, daß man sie auch als Anhänger einer jener Sekten betrachtet hätte. Wir wollen sagen, wenn sich die heiligen Väter auf die Weise, in der es allerdings wohl geschehen kann, zu einer Philosophie bekannt, nämlich sie vor allen andern und gewissermaßen ausschließlich benutzt hätten; so würde dies in jener Zeit bei Heiden und Christen sehr leicht den Irrthum veranlaßt haben, daß man sich zu dieser Philosophie auch in jener andern Weise, die durchaus zu verwerfen ist, bekennen, sie nämlich für eine und dieselbe Lehre mit der christlichen ansehen könne. Es war aber von der größten Wichtigkeit, vielmehr dahin zu wirken, daß das Christenthum als erhaben über alle jene Philosopheme, daß es überhaupt nicht als Philosophie, als eine von weisen Menschen gefundene, sondern als eine von Gott überlieferte und nicht auf Vernunftgründen, sondern auf das Ansehen Gottes anzunehmende Lehre betrachtet würde. Auf diesen Standpunkt stellten sich die hh. Väter, wenn sie die christliche Wahrheit wider die Ungläubigen vertheidigten; auf eben diesem Standpunkte mußten sie die Gläubigen zu erhalten suchen. Wie schwer aber würde dies gewesen sein, wenn sie sich so ausdrücklich für eine Philosophie erklärt hätten, deren Lehre von Gott wie das religiöse Bekenntniß eines Theils der Heidenwelt war?

---

1) Défense des SS. Pères accusés de Platonisme L. 2. ch. 1. 2.

Ganz anders war die Lage der Dinge, als man im Mittelalter in den christlichen Schulen die aristotelische Philosophie einführte. Nicht nur der Götzendienst, sondern auch die Philosophie der Heidenwelt war in sofern überwunden, daß es keine Schulen mehr gab, welche unter den christlichen Völkern durch den Mißbrauch der Philosophie für ein gelehrtes Heidenthum gekämpft hätten. Wenn dies selbst von der morgenländischen Kirche wahr ist, so konnten vollends in der abendländischen Kirche jene philosophischen Schulen der Heiden nur durch geschichtliche Ueberlieferung bekannt sein. Ueberall zwar, aber besonders bei diesen neubekehrten Völkern war der göttliche und rein übernatürliche Charakter des Christenthums vollkommen anerkannt. Dasselbe war ihnen als eine Gabe des Himmels mit den Kennzeichen seines höheren Ursprungs gebracht, und hatte unter ihnen wohl Rohheit der Sitten, Götzendienst und Laster, aber keine Gelehrsamkeit und Philosophie zu bestreiten. Die Boten des Glaubens waren für sie auch die ersten Lehrer in den menschlichen Künsten und Wissenschaften. Es war also auch nicht schwer, sie von vornherein das Verhältniß dieser zur christlichen Religion richtig auffassen zu lehren; und eine solche richtige Auffassung vorausgesetzt, konnte es sie nicht irreleiten, wenn sie wie in den schönen Wissenschaften, so auch in der Philosophie auf einen Heiden als ihren Lehrmeister hingewiesen wurden. Mochte immerhin die Philosophie mit der Lehre des Glaubens in engerer Verbindung stehen, als jene andern Wissenschaften; so war man doch belehrt, sie nur als Hülfswissenschaft der Theologie zu betrachten.

Indessen sind andere Gelehrte der Ansicht, daß auch die hh. Väter die erwähnten Mißverständnisse, wenigstens seitdem die christliche Religion vorherrschend geworden, nicht zu fürchten gehabt, oder doch denselben ohne Schwierigkeit hätten vorbeugen können. Sie glauben aber, um die Thatsache, von der die Rede ist, zu erklären, einen näher liegenden Grund zu sehen. Die hh. Väter sowohl als die Scholastiker gingen beim Gebrauche der vorchristlichen Philosophie von dem Grundsatz aus, daß es durch das bloße Licht der Vernunft eine, wenngleich beschränkte, Erkenntniß der Wahrheit gebe. Trotz ihres Eklekticismus fanden aber auch die Väter diese Erkenntniß bei keinen andern Weltweisen so

reichlich, als bei Plato und Aristoteles; wie auch ihrerseits die Scholastiker ungeachtet ihres Peripatecismus die Benutzung dessen, was andere philosophische Schulen geleistet, nicht ausschlossen. Weßhalb aber reden die Väter öfter von dieser Auswahl und befleißen sich derselben mit größerem Erfolge? Weil zu ihrer Zeit die verschiedenen Schulen der Philosophen entweder noch als solche bestanden oder wenigstens in ihren Schriften fortdauerten. Alles was die vorchristliche Welt auf dem Gebiete der Speculation geleistet, stand den Vätern zu Gebote. Als hingegen nach dem Untergange des römischen Reiches und der Einwanderung der barbarischen Völker die Wissenschaften im Abendlande wieder aufzublühen anfingen; waren es nur einige Schriften Plato's und Aristoteles, welche man für die philosophische Bildung benutzen konnte. In diesen allein also fanden die Theologen des Mittelalters die Vertreter jener vorchristlichen Weltweisheit, welche sie nach dem Beispiel und den Lehren der Väter dem Glauben dienstbar machen sollten, und sie durften dieselben um so mehr als solche betrachten, als ihnen auch die Väter vor den übrigen Weltweisen den Vorzug gegeben.

89. Hier werden wir nun auf die schon oben berührte Frage hingeleitet, weßhalb die Scholastiker, wenigstens vom zwölften Jahrhundert an die aristotelische Philosophie, der platonischen vorgezogen. Es wäre aber dem Gesagten zufolge richtiger zu fragen, weßhalb man die aristotelische Philosophie beibehalten und ihr Studium ausgedehnt, als weßhalb man sie eingeführt habe. Denn mochten auch die kirchlichen Schriftsteller bis in das zwölfte Jahrhundert mehr nach Plato's als nach Aristoteles Weise philosophiren; so wurde jedoch der Unterricht in der Philosophie auch damals schon meistens nach Aristoteles ertheilt. Dieser Unterricht scheint sich aber kaum über die Dialektik hinaus erstreckt zu haben, und man hält dafür, daß die übrigen Werke dieses Philosophen im Abendlande bis dahin wenig oder gar nicht, und auch Plato's Lehren meistens nur aus den Schriften der Kirchenväter, namentlich des h. Augustin, bekannt waren. Es war der literairische Streit mit den Arabern, welcher die Einführung der ganzen aristotelischen Philosophie veranlaßte. Die Araber mißbrauchten dieselbe, um alle Grundlehren des Christenthums als vernunftwidrig

darzustellen, und die Commentare, welche sie zu diesem Zwecke schrieben, wurden von Spanien aus durch ganz Europa verbreitet. Die um eben jene Zeit sich ausbildende Scholastik mußte mit gleicher Anstrengung gegen diese geistige Macht der Sarazenen, wie die christlichen Fürsten gegen ihre Kriegsheere kämpfen. Man hatte aber in diesem Kampfe die Wahl, entweder die aristotelische Philosophie als vernunftwidrig zu verwerfen, oder darzuthun, daß sie im Ganzen mit dem Glauben übereinstimme, wo sie aber ihm widerspreche, auch mit ihren eignen wahren Prinzipien streite. Die Scholastiker konnten sich nur für das Letztere entscheiden. Nicht nur genoß Aristoteles im Abendland schon damals so großes Ansehen, daß er als der Philosoph κατ' ἐξοχήν bezeichnet wurde; sondern auch im Oriente waren es nicht bloß die Sarazenen, welche ihm vor allen Philosophen den Vorzug einräumten. Boethius, dessen Werke das meiste dazu beitrugen, das Studium der aristotelischen Philosophie im Abendlande zu verbreiten, hatte seine Bildung in Athen erhalten, und was wir in seinen Schriften wahrnehmen, daß er nämlich der peripatetischen Schule anhängt, ohne die Leistungen der platonischen unbenutzt zu lassen; dasselbe wird uns, wie von andern, so besonders von Johannes Philoponus, der sich zu Anfang des siebenten Jahrhunderts in Alexandrien als Lehrer der Philosophie auszeichnete, berichtet [1]. Aber wenn uns auch solche historische Nachrichten fehlten, so brauchte man nur die Werke des h. Johannes von Damaskus, welche in jenen Jahrhunderten die eigentlichen Lehrbücher des Morgenlandes waren, näher zu kennen, um sich zu überzeugen, daß man auch im Oriente glaubte in der Theologie sich vorzugsweise der aristotelischen Philosophie bedienen zu müssen. Es war also diese Philosophie in der ganzen Kirche als jene Wissenschaft der Vernunft betrachtet, welche mit der Offenbarung nur dann in Widerspruch geräth, wenn sie als einzige Norm des Fürwahrhaltens gelten, und nichts annehmen will, als was sie aus ihren eignen Prinzipien darthun oder doch begreifen kann. — Wenn es aber aus diesem Grunde nicht möglich war, den Kampf mit den Arabern auf die Weise zu führen, daß er zugleich ein

1) Fabricius. Syllab. script. de V. R. C. c. 2. — Nicephorus Hist. eccl. l. 18.

Kampf gegen Aristoteles gewesen wäre; so mußte es dagegen höchst erwünscht sein, die Uebereinstimmung einer Philosophie mit dem Christenthume, welche auch die Feinde desselben für die beste hielten, nachzuweisen. Dieses also hatten sich die Scholastiker namentlich Albert der Große und Thomas von Aquin in den Commentaren zu Aristoteles Schriften, die sie jenen der Araber entgegensetzten, zur Aufgabe gemacht. Sie zeigten bei sehr vielen Gelegenheiten, daß die Araber den Griechen unrichtig erklärten, wenn sie ihn in Widerspruch mit der geoffenbarten Lehre finden wollten, oder daß sie aus wahren Prinzipien falsche Schlüsse herleiteten, wenn sie die Geheimnisse des Glaubens als vernunftwidrig darstellten; aber sie bewiesen auch, daß der Philosoph in jenen wenigen Punkten, in welchen er glaubenswidrige Irrthümer lehrt, namentlich wenn er die Schöpfung aus nichts und die Möglichkeit eines zeitlichen Anfangs der Welt in Abrede stellt, durch sich selbst widerlegt werden kann [1]).

90. Auf diese Weise wurde aber das Studium und die Benutzung der aristotelischen Philosophie so allgemein, daß sie bald nicht nur die ganze Theologie, sondern auch alle höheren Wissenschaften durchdrang, und schon deßhalb, auch als der Kampf mit den Arabern aufgehört hatte, nicht leicht mehr verdrängt werden konnte. Dennoch versuchte man dies im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, wo Männer von großer Gelehrsamkeit und seltnen Geistesgaben alles aufboten, um Plato an die Stelle seines Schülers treten zu lassen. Wir geben gern zu, daß der lebhafte Widerspruch, den damals die Peripatetiker erfuhren, zum Theil durch die Uebertreibung, womit manche Scholastiker Aristoteles Ansehen gehoben hatten, veranlaßt wurde, aber der hauptsächliche Grund ist ganz gewiß in dem Geiste jener Zeit zu suchen. Wie sollte damals, als die Liebe zu den schönen Künsten neubelebt und bis zur Begeisterung angefacht war, Plato, der seine philosophischen An-

---

1) Günther und seine Schule wiederholen zwar ohne Unterlaß, daß die Scholastiker ihn hier nur aus dem Glauben zu widerlegen gewußt hätten; aber, wie wir sehen werden, sie irren sehr, und haben von dem Satze des h. Thomas Mundum coepisse sola fide tenetur einen ganz unverzeihlichen Mißbrauch gemacht.

schauungen mit allen Reizen der Beredtsamkeit ja fast der Dichtkunst umkleidet, vor Aristoteles, dem einsylbigen und oftmals, wie es scheint, absichtlich dunklen, nicht bei Vielen den Vorzug erhalten haben? Man erhob aber nicht bloß dieses Verdienst der Darstellung, sondern auch den Aufschwung des Geistes, womit Plato bis zu jenen Wahrheiten, die wir im Christenthume selber zu den erhabensten zählen, sich erhebt.

Indessen fanden Andere, und zwar die gewichtvollsten Theologen jener Zeit, eben in dem, was man zur Empfehlung Plato's sagte, neue Gründe die aristotelische Philosophie besonders beim Unterricht der Jugend beizubehalten. Allerdings bewegt sich Plato viel mehr als Aristoteles in der höheren Region der Erkenntniß, aber er gelangt in dieselbe meistens nicht sowohl durch streng philosophische Forschung, als durch einen poetischen oder — wenn man das Wort nicht mißdeuten will — prophetischen Aufschwung. Weßhalb auch die hh. Väter fast alle der Ansicht sind, daß er jene höheren Blicke, durch welche er selbst die Geheimnisse des Glaubens einigermaßen erreicht, der Kenntniß, die er durch die ausgewanderten Juden von der Offenbarung erhalten, verdankte. So schätzbar nun immer diese Versuche Plato's auch für den christlichen Theologen sein mögen; so machen doch sie seine Werke für den Unterricht und das Studium der Philosophie nicht geeigneter. Denn was wir in diesem suchen, ist nicht eine wie immer beschaffene Erkenntniß jener erhabensten Wahrheiten; — wir haben ja diese Erkenntniß reiner und vollständiger durch die Offenbarung; — was wir suchen, ist streng philosophische Erkenntniß; wir wollen wissen, was die Vernunft auf dem ihr eignen Gebiete aus ihren Prinzipien beweisen und erschließen, nicht was der Geist von heiligen Sagen einigermaßen geleitet, ahnen und errathen könne.

Dazu kommt, so bemerkte unter andern Bellarmin, als er vom h. Stuhle über die zu seiner Zeit von neuem angeregte Frage zu Rathe gezogen wurde; dazu kommt, daß Plato eben diese höheren Wahrheiten, deren Kunde er aus der Offenbarung hatte, durch Irrthümer entstellt. Eben deßhalb also weil jene seine erhabnen Anschauungen mit den christlichen Wahrheiten große Aehnlichkeit haben und dennoch unrichtig sind, müssen sie besonders für Anfänger doppelt gefährlich sein. Viel angemessener ist es, der Ju-

gend einen Führer zu geben, der zwar von jenen höchsten Wahrheiten wenig lehrt, aber auf dem der Philosophie eigenen Gebiete mit großer Sorgfalt und mit seltnem Scharfblick sich bewegt; so zwar daß er auf diesem und namentlich in der Psychologie, der Ideenlehre und vor allen in der Ethik die großen Irrthümer, von denen man Plato nicht freisprechen kann, fast vollkommen überwunden hat. Die Dunkelheit seines Vortrags kann durch die Erklärungen des Lehrers gehoben werden; die Kürze desselben aber und die strenge Form machen es um so leichter, wo er in einen Irrthum geräth, desselben ihn aus seinen eignen Prinzipien zu überführen; während die rednerische Fülle und reizenden Dichtungen Plato's die Gefahr, durch ihn irregeleitet zu werden, ebenso sehr erhöhen, als sie seine Schriften für den philosophischen Unterricht weniger brauchbar machen[1]).

III.

Ob Aristoteles Werke von der Kirche verboten seien.

91. Während Brucker nicht oft genug wiederholen kann, der h. Stuhl und die ganze Hierarchie habe die Einführung der aristotelischen Philosophie gebilligt und befördert, weil sie nämlich wohl eingesehen, wie geeignet dieselbe sei, die katholischen Dogmen, namentlich die Lehre von der Freiheit und Gnade zu vertheidigen; während Launoy ein ganzes Buch schreibt, um zu beweisen, daß nicht nur die Pariser Universität, sondern auch die Päpste und ihre Legaten, durch eine ganze Reihe von Decreten, in welchen sie das Studium der aristotelischen Philosophie nicht nur erlauben, sondern vorschreiben, allmälig immer weiter von der Lehre der Väter abgewichen seien: versichert Günther wiederholt seine Leser, daß die Kirche zu Zeiten Aristoteles Lehren verdammt und die Lesung aller seiner Schriften verboten habe[2]). Wie ver-

---

1) Vergl. Possevinus de vera philosophia tract. 2. c. 13.

2) „Die Kirche," so heißt es im Eur. und Her. (S. 220. Anm.), „ließ auf der Pariser Synode 1210 das Verbot der Lektüre aller aristotelischen Schrif-

hält sich also die Sache? Ungern halten wir uns bei einer historischen Frage, die schon längst in's Licht gesetzt ist [1]), auf; aber unsere Leser sehen wohl, daß wir dazu genöthigt sind, um so mehr als auch andere Schriftsteller unserer Tage von jenem Verbot der aristotelischen Schriften auf ähnliche Weise wie Günther Meldung thuen.

In jener Synode zu Paris, welche Almarich's Irrthümer verdammte, wurden auch einige Schriften Aristoteles, weil sie zu jenen Irrthümern Veranlassung gegeben hätten, verboten. Die Acten dieser Synode sind nicht auf uns gekommen; die Geschichtschreiber aber, welche von derselben berichten, stimmen in den näheren Angaben jenes Verbotes nicht überein. Zwei derselben, Robert von Auxerre und Cäsarius von Heisterbach, behaupten, Aristoteles Schriften seien nur auf drei Jahre, jene des David Dinanto auf immer verboten; der dritte Rigardus erwähnt dieser Beschränkung des Verbotes auf so kurze Zeit nicht. Eben dieser sagt, daß die Metaphysik, die beiden andern aber, daß die Physik verboten worden [2]). Doch hat diese Verschiedenheit nicht viel zu bedeuten. Denn unter den Vorschriften, welche ein päpstlicher Legat wenige Jahre später der Universität von Paris zurückließ, findet sich auch eine, welche jenes Verbot der Synode wenigstens für die öffentlichen Schulen erneuert, und sowohl die Bücher über die Metaphysik als über die Physik ausdrücklich nennt [3]). — Endlich lesen wir

---

ten ergehen." Nun lesen wir zwar in demselben Werke (S. 327), „daß die Kirche weder den Platonismus noch den Aristotelismus als solchen, sondern nur wo und wann der eine oder der andere auf Kosten der Thatsachen des Christenthums sich geltend machte, verworfen; daß sie daher auch auf dem Conzil zu Paris 1210 den damaligen Aristotelismus erst, nachdem er sich in den idealistischen Pantheismus eines Almarich und Dinanto ausgewachsen hatte, verdammt habe." Aber uns kommt es nicht bloß darauf an, in wiefern die Kirche den Aristotelismus verworfen, sondern auch ob sie den Gebrauch der aristotelischen Schriften verboten habe. Nun versichert aber Günther in der Vorschule (Bd. 1. S. 381) sogar, daß bereits oft ein solches Verbot von der Kirche ausgegangen, aber (S. 382) wenig beachtet worden sei.

1) Brucker. Period. II. p. II. l. II. c. 3. s. 2. — De Rubeis. Opera S. Thomae Vol. XVI. Annotat. praeviae pars II.

2) Mansi. SS. Conc. collect. Tom. 22. p. 800.

3) Bulaei Hist. Univ. Paris. Tom. 3. p. 81.

in der Bulle Gregor's IX., deren wir schon oben erwähnten: „Die Lehrer sollen sich jener Bücher über die Physik, welche im Provinzial-Conzil zu Paris nach sicherer Kenntnißnahme verboten wurden, nicht bedienen, bis man sie geprüft und von allem Verdacht des Irrthums gereinigt hat [1]."

92. Dies ist alles, was man von einem Verbote der aristotelischen Werke weiß. Dasselbe war also erstlich nicht, wie Günther versichert, auf alle Schriften Aristoteles ausgedehnt: vielmehr werden in eben jenem Decrete des Legaten, welches die Physik und Metaphysik untersagt, die verschiedenen Schriften über die Dialektik vorgeschrieben, die Ethik und Topik gestattet. Der h. Stuhl endlich untersagt auch die Physik, libri naturales, worunter immer die Metaphysik mitverstanden sein mochte, nicht unbedingt, sondern bis sie von allen irrthümlichen Lehren gereinigt seien. Aber, was das Wichtigste ist, wir haben in allen diesem kein Verbot, das für die ganze Kirche erlassen wäre; es war auf die Universität von Paris beschränkt. Die bischöfliche Synode hatte keine Macht, es weiter auszudehnen, und sowohl das Decret des Legaten, als das Breve des Papstes enthalten keine doctrinäre Entscheidung des h. Stuhls, sondern nur eine Verordnung, die somit auch nur jene binden konnte, an die sie erlassen wurde. Es waren aber sehr dringende Gründe vorhanden, in Paris mit mehr als gewöhnlicher Vorsicht der Lehrfreiheit Schranken zu setzen. Sowohl unter den Studirenden als in dem Lehrkörper waren Mißbräuche eingerissen, und einer der gefährlichsten war jener, über welchen wir schon oben den Papst Gregor IX. vernahmen. Das Studium der positiven Theologie vernachläßigend; ja um die Dogmen derselben wenig bekümmert, überließen sich manche Professoren einer zügellosen Denkfreiheit, und trieben auch mit den erhabensten Wahrheiten ein frevles Spiel. Die Werke des Aristoteles über die Physik und Metaphysik waren — zu Paris wenigstens — erst vor nicht langer Zeit bekannt geworden, und zugleich mit ihnen die Arbeiten der Araber, mit denen man zu Paris in näch-

---

1) Magistri artium . . . . libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa scientia prohibiti fuere Parisiis, non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati.

ster Verbindung stand. Manche Gelehrte glauben, daß jene Bücher, welche die Synode verbot, von den Arabern verfertigte Auszüge und Uebersetzungen gewesen seien. Nun ward überdies eben damals Almarich's im Geheimen schleichende Häresie entdeckt, und sowohl Almarich als sein Schüler Dinanto hatten ihre Irrthümer mit Satzungen der aristotelischen Naturphilosophie in Verbindung gebracht. Alles dies mußte ohne Zweifel das Studium der aristotelischen Schriften in Paris um jene Zeit besonders gefährlich machen.

Daß aber der h. Stuhl ganz und gar nicht beabsichtigte, die peripatetische Philosophie oder auch nur jenen Theil derselben, der in Paris verboten war, von den Schulen der Christenheit zu verbannen; dafür könnten wir schon darin allein einen genügenden Beweis finden, daß Albert der Große in eben den Jahren, als jene Verordnungen zu Paris erlassen wurden, zu Köln und in andern Städten Deutschlands die ganze aristotelische Philosophie erklärte, und bald darauf seine Commentare veröffentlichte. Er fand aber nicht nur keinen Widerspruch, sondern sein Schüler, der h. Thomas von Aquin, wurde vom Papste selber veranlaßt, in Italien das Gleiche zu thun. Es ist Ptolomäus von Lucca, Schüler und Begleiter des Heiligen auf seinen verschiedenen Reisen, der uns dieses berichtet, und ausdrücklich bemerkt, daß der h. Thomas eben zu Rom seine Commentare zu Aristoteles Physik und Metaphysik schrieb [1].

Seitdem auf diese Weise jene Prüfung und Verbesserung der aristotelischen Philosophie, welche Gregor IX. forderte, von so zuverläßigen Männern vorgenommen war; wurde sie mit immer größerem Eifer auf allen Schulen der Christenheit gelehrt, nicht nur ohne Widerspruch der Kirche, sondern auch mit ausdrücklicher Genehmigung. Zwei Cardinäle, welche im Jahre 1366 von Urban V. nach Paris gesandt wurden, erließen für die Universität

---

1) Hist. eccl. l. 22. c. 24. — Cf. Guillelmi de Tocco. Vita S. Thomae c. 4. apud Bolland. Tom. I. Mart. d. m. 7. Nachdem Brucker dieses erzählt hat, fügt er hinzu: Ast haec in tempora ista incidunt, quibus Parisiis certa restrictione impeditam fuisse scriptorum Aristotelis lectionem et explicationem supra diximus. Ex quo luce meridiana clarius demonstratur, ipsam Aristotelis lectionem pontificibus non displicuisse.
l. c. p. 801.

im Namen des Papstes unter andern die Verordnung, keinem die Magisterwürde zu ertheilen, der nicht außer der Dialektik auch die Physik und Metaphysik des Aristoteles gehört und erlernt habe [1]: woraus klar hervorgeht, daß in diesem Jahrhunderte auch zu Paris die einst verbotenen Werke schon wieder als Schulbücher eingeführt waren. Ein anderer Legat des h. Stuhles bestätigte diese Verordnung im Jahre 1452, und erklärte es für sehr nothwendig, jene Schriften des Aristoteles ernstlich, sorgfältig und gründlich zu studieren [2]. Und als bereits der heftige Kampf gegen die peripatetische Philosophie erneuert war, im Jahre 1530, schreibt noch einmal ein päpstlicher Legat die Werke Aristoteles als Schulbücher vor.

93. Es würde nicht schwer sein, ähnliche Erlasse des h. Stuhles oder seiner Legaten an andern Universitäten anzuführen, aber muß nicht bloße Duldung als eine stillschweigende Gutheißung angesehen werden? Die Hochschulen standen in jenen Jahrhunderten unter der Aufsicht und Leitung des h. Stuhles, dessen Bemühungen fast alle ihr Dasein verdankten. Aus den vielen Thatsachen, auf die wir hier und besonders in der ersten Abhandlung hingewiesen haben, geht hervor, mit welcher Sorgfalt vor den Päpsten Lehre und Lehrmethode überwacht wurden. Da nun überdies ihre Aufmerksamkeit insbesondere auf die philosophischen Studien gerichtet, und wie im zwölften, so im sechzehnten Jahrhundert von manchen einflußreichen Männern Zweifel erhoben wurden, ob es zu billigen sei, daß man den Unterricht in der Philosophie aus Aristoteles Werken ertheile; so läßt sich nicht läugnen, daß das bloße Stillschweigen der Päpste als eine Gutheißung der allgemeinen Sitte betrachtet werden müßte. Nicht bloß Gregor IX., auch andere Päpste haben den Mißbrauch der Philosophie, zu dem sich manche Theologen verleiten ließen, gerügt: weßhalb haben sie nicht wenigstens bei dieser Gelegenheit das Studium der peripatetischen Philosophie als die Ursache desselben angegeben und verboten?

---

1) Bulaeus. Hist. Univ. Paris. Tom. IV. p. 388.
2) Ibid. Tom. V. p. 571.

Was wir von den Päpsten sagen, das gilt auch von den allgemeinen Conzilien, welche im Laufe dieser Jahrhunderte im Lateran, zu Vienne, zu Basel, zu Constanz, zu Florenz, wiederum im Lateran und endlich zu Trient gehalten wurden. Das vierte lateranensische Conzil hat Almarichs Lehre verdammt. „Warum," fragt Launoy, „haben also diese Väter den Aristoteles nicht gegen das Pariser Conzil, das seine Philosophie als äußerst gefährlich verbrennen ließ, in Schutz genommen?" und als hätte er etwas Unwiderlegliches gesagt, fügt er mit triumphirender Miene hinzu, jetzt möge man ihm antworten. Aber mir scheint, die Antwort liege sehr nahe. Denn mit weit mehr Recht fragen wir: Das lateranensische Conzil hat das Urtheil der Pariser Synode über Almarich's Lehre bestätigt; warum aber hat es nicht auch das von derselben Synode wider Aristoteles erlassene Verbot bestätigt und auf alle Schulen der Christenheit ausgedehnt? Es konnte ihm doch nicht unbekannt sein, daß eben damals jene Schriften des Griechen, die zu Paris verboten waren, auch auf andern Schulen eingeführt wurden. — Als die Conzilien zu Vienne, Basel, Constanz, Florenz gefeiert wurden, war der Eifer, mit dem das Studium der peripatetischen Philosophie betrieben wurde, größer und allgemeiner, als je. Aber auch diese Conzilien haben darin keineswegs die Ursache der Irrthümer, die sie verwarfen, noch auch einen Mißbrauch gesehen, dem sie, wie so manchen andern, über welche sie sich aussprachen, steuern müßten. Auf dem Conzil zu Florenz war der berühmte Cardinal Bessarion eine der bedeutendsten Personen. Derselbe gab zwar der platonischen Philosophie den Vorzug; wenigstens wenn es sich darum handele, für Wahrheiten des Glaubens auch bei heidnischen Philosophen Beweise zu finden; nichtsdestoweniger verfaßte er eine lateinische Uebersetzung der Metaphysik des Aristoteles, und lobt in dem Briefe, womit er sie Alfons, dem König von Aragonien widmet, den Papst Nikolaus V., daß er gelehrte Männer mit einer neuen Uebersetzung der Werke des Aristoteles beauftragt habe. —

94. Vor allen aber wären die Väter des fünften lateranensischen und des tridentinischen Kirchenrathes aufgefordert gewesen, sich gegen den Gebrauch der aristotelischen Philosophie auszusprechen, wenn sie denselben für verderblich oder gefährlich gehalten

hätten. Es hatte sich nämlich im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in Italien eben jener Unfug erneuert, den Gregor IX. in den Lehren der Pariser Universität mit scharfen Worten strafte. Auch dieses war eine der traurigen Folgen, welche die Wiederbelebung des classischen Studiums oder vielmehr der Enthusiasmus für die antike Kunst und Literatur nach sich zog. Wie Plato, so fand auch Aristoteles seine blinden Verehrer, und nicht nur jene, sondern auch diese feindeten die Scholastik an. Sie warfen ihr vor, Aristoteles nicht verstanden zu haben, und wollten unter andern gegen sie beweisen, daß nach den Prinzipien der peripatetischen Philosophie die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vernunftwidrig sei. Hier kam denn von neuen jener schon zu Paris verworfne Satz zum Vorschein, der Glaube könne lehren, was der Vernunft widerstreite. Das Conzilium erklärte die Unsterblichkeit der Seele für eine Glaubenslehre, und brachte sie mit jener früher entschiedenen, daß die Seele die Form des Leibes sei, in Verbindung. Dann aber wies es in strengen Worten die Philosophen an, wenn sie von diesem Gegenstande handelten, nicht nur die Wahrheit jener Lehre auf alle mögliche Weise darzuthun, sondern auch die Gegengründe, welche sich etwa bei ungläubigen Philosophen fänden, zu widerlegen. Dieses könne geschehen, weil die Wahrheit mit der Wahrheit nicht streite [1]). Ob Aristoteles wie die Ewigkeit der Welt, so auch die Sterblichkeit der Seele gelehrt, darüber spricht sich die Kirche nicht aus; aber aus ihrem Befehle folgt, daß jene, denen es so scheint, den Philosophen zu widerlegen verpflichtet sind. Sie verwirft den Irrthum und den Mißbrauch,

---

1) Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem, veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districte inhibemus . . . . Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium et alibi publice legentibus districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, seu explanaverint, quale hoc est de animae mortalitate et unitate et mundi aeternitate et alia huiusmodi, teneantur iisdem veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere.

dessen die Gegner der Scholastik sich schuldig machten; aber wodurch glaubt sie demselben vorbeugen zu müssen? Durch ein Verbot, die aristotelische Philosophie in christlichen Schulen zu lehren? Nicht doch; sie schreibt den Lehrern der Philosophie eben jenes Verfahren vor, das alle Scholastiker beobachteten; und „damit das Unkraut mit der Wurzel ausgerissen werde," also fügt sie hinzu, „soll es hinfüro keinem erlaubt sein, auf längere Zeit den philosophischen Studien obzuliegen" (nämlich um sich auf das Lehrfach vorzubereiten), ohne vorher die Theologie studirt zu haben[1]). Darin also daß man sich mit der Philosophie befaßt, ohne in der Theologie bewandert zu sein, sieht die Kirche den tiefsten Grund des Uebels, und sie ist überzeugt, daß man durch das Studium der peripatetischen Philosophie nicht mehr würde irregeleitet werden, wenn man von den Theologen den richtigen Gebrauch und vor allen das wahre Verhältniß zwischen der Vernunft und dem Glauben kennen gelernt hätte.

Was endlich den tridentinischen Kirchenrath angeht, so kehren hier dieselben Gründe wieder, auf welche wir oben, als von der Scholastik die Rede war, hingewiesen haben. Die Väter des Conzils scheuten es nicht, wo immer jene, die sich zu Reformatoren aufwarfen, wahrhafte Mißbräuche getadelt hatten, dieselben als solche anzuerkennen, und zu ihrer Abstellung auch tief in das Leben der Kirche eingreifende Maßregeln zu treffen. Sie beschäftigten sich sehr ernstlich mit der Erziehung des Clerus und der Einrichtung der Schulen. Die Klagen wider den Gebrauch der aristotelischen Philosophie ertönten laut, und nicht bloß aus dem Munde

1) Et cum non sufficiat aliquando tribulorum radices praescindere, nisi et, ne iterum pullulent, funditus evellere, ac eorum semina originalesque caussas, unde facile oriuntur, removere, cum praecipue humanae philosophiae studia diuturniora quam Deus secundum verbum Apostoli evacuavit et stultam fecit, absque divinae sapientiae condimento et quae sine revelatae veritatis lumine in errorem quandoque magis inducunt quam in veritatis elucidationem: ad tollendam omnem in praemissis errandi occasionem hac salutari constitutione ordinamus et statuimus, ne quisquam de cetero in sacris ordinibus constitutus . . . . philosophiae aut poësis studiis ultra quinquennium post grammaticam et dialecticam sine aliquo studio theoleogiae aut iuris pontificii, incumbat.

der Lutheraner und Calvinisten: nichts destoweniger ließ die Kirchenversammlung diesen Gebrauch bestehen, und wehrte ihn der neueren Scholastik ebenso wenig, als die früheren Conzilien ihn der älteren untersagt hatten.

Was wollen also diesen vielen Thatsachen gegenüber jene unsere neuen Theologen oder Philosophen, die den Gebrauch der peripatetischen Philosophie für unstatthaft halten, ja die behaupten, diese dem Heidenthum entwachsene Speculation habe große Verwüstung im Weinberge des Herrn angerichtet, und aus ihr sei die Entstehung aller Irrthümer von Almarichs Pantheismus an bis auf den heutigen Idealismus, Materialismus und Communismus zu erklären, was wollen sie sagen, als daß sie sehen, was nicht nur alle Theologen der Kirche, sondern auch alle Päpste und Conzilien nicht gesehen haben? Die von Gott bestellten Hirten und Wächter sahen zwar die Verwüstung, welche angerichtet wurde, aber den wahren Urheber derselben erkannten sie nicht: im Gegentheil sie hegten und pflegten ihn. Um über das wahre Verhältniß der Philosophie zur Theologie erleuchtet zu werden, und daraus den verderblichen Einfluß der heidnischen Philosophie auf das Christenthum zu erkennen: bedurften sie nämlich des Lichtes, das erst, wie Hermes meint, durch Kant, wie Günther sagt, durch Cartesius angezündet worden ist.

Fünftes Hauptstück.

Bürgschaft für die Wahrheit der sokratischen Philosophie.

95. Wir schließen, um uns über den Gegenstand, den wir behandeln, ein Urtheil nach katholischen Grundsätzen zu bilden, an das, was wir aus der Geschichte erkannt haben, noch eine Betrachtung an. Gleichwie die Philosophie jene Kenntniß höherer Wahrheiten, die in allen Menschen mit dem Gebrauche der Vernunft wie von selbst entsteht, durch Einsicht in die Gründe der-

selben belebt, befestigt, ausbildet; also erhält auch hinwiederum ein philosophisches System seine Bestätigung dadurch, daß es mit jenen Ueberzeugungen, die wir als eine Mitgift der Natur in uns tragen, übereinstimmt. Darauf gründet sich der berühmt gewordene Ausspruch eines der weisesten Männer des Alterthums: „Opinionum commenta delet dies; naturae iudicia confirmat [1]);" wir Christen aber werden hierin überdies das Walten der göttlichen Vorsehung erkennen. Gott will nicht, daß die Wahrheit aus dem Menschengeschlechte verschwinde, und darum hat er dafür gesorgt, daß auch die Philosophie, wenn sie sich in ihren Forschungen verirrt, durch die Macht des Zeugnisses, das er der Seele eingeprägt hat, zurückgerufen werde. — Nun aber hatten während zwei tausend Jahren alle gebildeten Nationen, die Griechen und Römer vor Christus, alle Völker der morgenländischen und abendländischen Kirche, und endlich auch die Araber anerkannt, daß vor allen anderen Philosophien die sokratische, nicht zwar in allen ihren Theilen ausgebildet, noch auch in allen ihren Lehrpunkten richtig, aber doch der Grundlage, der Methode, dem größten Theile ihres Inhaltes nach auf Wahrheit gegründet sei. Zwar entstanden ungefähr gleichzeitig mit ihr schon bei den Griechen und Römern manche andere philosophische Schulen, und jeder derselben gelang es sich einen gewissen Anhang zu erwerben; aber nur die sokratische genoß den fortdauernden und mehr oder weniger allgemeinen Beifall der Gebildeten. Während sie auf die folgenden Jahrhunderte überging, zerfielen die übrigen dergestalt in sich selber, daß die Nachwelt sie nur aus unvollständigen Berichten kennt. Gegen Ende des Mittelalters tauchten ebenfalls mancherlei Lehrsysteme auf; aber so geneigt man auch damals zu Neuerungen war; es gelang nicht, die alte Philosophie zu verdrängen, und selbst die Protestanten erwiesen sich in diesem Stücke gegen Luther und Calvin nicht gelehrig. Man darf also wohl sagen, daß jene Philosophen der neuen Zeit, welche die sokratische Philosophie nicht verbessern und ausbilden, sondern als ganz unhaltbar und verkehrt verwerfen wollten, sich nicht gegen Sokrates, Plato und Aristoteles, sondern fast gegen die ganze gebildete Menschheit er-

1) Cic. de nat. Deor. l. 2. c. 5.

hoben, und das Zeugniß, das der Schöpfer der vernünftigen Natur des Menschen mit in's Leben gegeben hat, der Lüge zeihten.

Aus der Natur der Sache und dem Beispiele der Väter und Lehrer der Kirche ersehen wir, daß die Kenntniß und der Gebrauch der Philosophie in der wissenschaftlichen Darstellung der geoffenbarten Lehren unentbehrlich ist. Wiederum aber ist uns in der Offenbarung ein neues und sicheres Mittel, die wahre Philosophie von der falschen zu unterscheiden, gegeben. Denn die göttliche Offenbarung schließt uns nicht bloß jenes Gebiet auf, in welches die Vernunft aus eigner Kraft einzudringen nicht vermag, sondern sie lehrt uns auch viel bestimmter und vollständiger, als es je eine Philosophie gethan hat, alle jene Wahrheiten, die der sich selbst überlassenen Vernunft zugänglich sind. Jene also, welche die Lehren der Offenbarung vollkommener erkannt haben, werden auch um so geeigneter sein, über die Wahrheit einer Philosophie zu entscheiden. Nun aber haben alle Theologen der katholischen Kirche im Morgen- und Abendlande ein ganzes Jahrtausend hindurch dafür gehalten, daß die Philosophie der sokratischen Schule mit der schon angegebnen Beschränkung wahr, und deßhalb für den Gebrauch in der Theologie geeignet sei, und sie haben sich durch den vielfältigen Widerspruch, den sie besonders in den letzten Jahrhunderten fanden, nicht irre machen lassen. Sie hatten dieselbe nicht nur nach allen Seiten hin geprüft und durchdacht, sondern sie war ihnen auch von Anfang an auf dem rechtmäßigsten Wege zugekommen. Die hh. Väter waren nicht bloß überzeugt, daß wir uns in der christlichen Theologie der Philosophie der Griechen bedienen können; sondern auch sie schon hatten vor allen andern der sokratischen Schule den Vorzug gegeben. Wenn nun aber die Väter und Theologen schon als gelehrte Männer und tiefe Denker großes Ansehen verdienen, wie gewichtvoll muß ihr übereinstimmendes Urtheil über eine Philosophie sein, wenn wir sie zugleich als die erleuchtetsten Forscher, als die uns von Gott gegebnen Ausleger der Offenbarung betrachten?

Aber je ausgedehnter endlich der Gebrauch der Philosophie in der Theologie von jeher und besonders im ganzen Mittelalter, und je inniger der Zusammenhang war, worin ihre Lehren und ihre Methode mit der Erklärung und Auffassung der Glaubenswahr-

heiten stand; um so weniger können wir annehmen, daß diese Philosophie, wenn sie ihrer ganzen Richtung und ihrem hauptsächlichen Inhalt nach mit der christlichen Wahrheit nicht in Einklang gewesen wäre, von der Kirche würde so lange Zeit geduldet, geschweige denn ihr Studium auf allen Schulen und ihr Gebrauch in der ganzen Theologie befördert worden sein. Denn wenn wir an eine natürliche Vorsehung, die über den geistigen Bestrebungen der Menschheit waltet, glauben; so glauben wir nichtweniger an die übernatürliche Vorsehung, welche durch die Kirche uns in der Erkenntniß aller Wahrheit leitet. Brucker gibt als Grund, weßhalb die katholischen Theologen bis zu seiner Zeit d. h. bis im vorigen Jahrhundert die Philosophie der Scholastiker beibehalten, den nothwendigen Zusammenhang an, worin diese Philosophie mit der scholastischen Theologie stehe. In beiden also sagt er hätten sie die Waffenrüstung erkannt, ohne welche sie für die Lehren ihrer Kirche nicht glaubten kämpfen zu können. Darum also hätten sie vor dem schon so hell leuchtenden Lichte der neuen Wissenschaft die Augen zugedrückt [1]). Jenen Zusammenhang der

1) Es möchte für unsere Leser nicht ohne Interesse sein, die Darstellung Bruckers etwas näher kennen zu lernen. Er habe, sagt er, ausführlich erzählt, mit welcher Thätigkeit und Anstrengung ausgezeichnete und große Geister die scholastische Philosophie aus der Welt zu bringen versucht. Von rechtgesinnten Männern sei auch ihr Streben begünstigt worden; aber da es nun einmal im menschlichen Leben kein vollkommnes Glück gebe, so sei es geschehen, daß dennoch von sehr vielen „das häßliche Huhn“ behalten, und mit neuen Federn geschmückt worden. So wunderbar dies scheinen möchte, gebe es doch gewisse „geheime Ursachen, aus denen man es sich leicht erklären könne. Und welches sind diese geheimen Ursachen? Die erste ist die oben angeführte: weil die scholastische Philosophie von der scholastischen Theologie und beide vom Nutzen des römischen Hofes und der ganzen Hierarchie unzertrennlich waren. Nempe ita arcte cohaeret scholastica theologia cum philosophia Scholasticorum, et utrique emolumentum curiae Romanae totiusque, quam illa fulcit, hierarchiae ecclesiasticae tantis tamque arctis nexibus implicatum est, ut impossibile fuerit, sine detrimento armaturam hanc, qua pro receptis dogmatibus bella geri posse haud infeliciter plerique credebant, abiicere nuntiumque mittere studio, quod tanta utilitate cultoribus suis laborum praemia offerebat. Eine zweite Ursache sei die große Verehrung gewesen, mit welcher man dem h. Albert dem Großen, dem h. Bonaventura, dem h. Thomas und Duns Scotus vorzüglich in den geistlichen Orden, aus denen die meisten Lehrer genommen wurden, ergeben war. — Zudem hätte

Philosophie und Theologie der Scholastiker wird niemand in Abrede stellen; daß aber die scholastische Theologie die Waffenrüstung, von der Brucker redet, wirklich sei, hat uns oben das Oberhaupt der Kirche an die ganze Christenheit redend, mit denselben, und mit andern noch stärkeren Worten feierlich erklärt. So müssen wir also einräumen, daß jenes Urtheil der Kirche über die Theologie der Scholastiker auch für die Philosophie derselben von großer Bedeutung ist. Und gewiß hat Melchior Canus Recht, wenn er eben diese Untersuchung, ob der Gebrauch der peripatetischen Philosophie in der Theologie zu billigen sei, mit den Worten beginnt: „Wenn die Sachen stünden, wie sie stehen müssen, so brauchte man nicht durch Gründe für das zu streiten, was gemäß der Sitte und den Einrichtungen der Kirche geschieht: da eben dies die zuverläßigsten Gründe sind [1],"

---

man sich in den Controversen über die Gnade, wie dieselben nun einmal geführt wurden, ohne diese Philosophie nicht hervorthun können. — Endlich sei nun noch die Gesellschaft Jesu dazugekommen, und habe es den Uebrigen, sowohl in der Vertheidigung der römischen Dogmen, als auch in dem Unterrichtswesen zuvorthun wollen. Auf diese Weise sei denn die aristotelisch-scholastische Philosophie auf den der römischen Curie ergebnen Schulen beibehalten worden. Et hac quidem ratione factum est, ut cum ubique locorum melior philosophia iam emersisset in academiis tamen, quae romanae curiae obsequio mancipatae sunt, et ex sacris istis ordinibus publicos doctores accipere solent, itemque in monasteriis philosophia Aristotelico-scholastica conservata sit et haud raro egregie aucta. — Doch sagt er, gab es auch katholische Theologen und Philosophen, welche verständiger waren, und auf die Verwerfung der scholastischen Theologie und Philosophie drangen. Unter diesen stehe oben an Melchior Canus, von dem man es hätte kaum erwarten sollen (ja freilich!); alsdann die großen Theologen Frankreich's (d. h. die bittersten Feinde des h. Stuhles) Johannes Launoy und Ludwig Dupin, zu welchen endlich auch noch Mabillon sich gesellte; (der allerdings mit etwas mehr Recht als Melchior Canus hier genannt wird; man lese: Traité des études monast. P. 2. ch. 6.). Weßhalb man also Deutschland Glück wünschen müsse, daß in seinen Schulen und Klöstern bereits Newton, Gassendi, Cartesius, Leibnitz und Wolf an die Stelle von Vasquez (von Vasquez, der viel über die Theologie, nichts über die Philosophie geschrieben hat?), Sanchez (des Casuisten?), der Coimbricenser und anderer Scholastiker dieses Gelichters (huius furfuris) getreten seien.

Tom. IV. Per. III. P. 1. l. 2. c. 2. §. 1. 2.

1) Si bono loco res essent, quae more aguntur et institutis Ecclesiae, de his nihil erat argumentandum; illa enim ipsa certissima argumenta sunt.

De loc. theol. l. 10. c. 3.

Welchen Schluß ziehen wir nun hieraus? etwa, daß wir in der aristotelischen Philosophie, wie sie von den Scholastikern bearbeitet worden, ein philosophisches System besitzen, das von der Kirche bestätigt und in allen seinen Theilen als der getreue Ausdruck der Wahrheit anzunehmen ist? daß uns zur endlichen Wiederhellung der philosophischen Studien oder, wenn man lieber will, zur Schlichtung des so lange fortdauernden Streites nichts anders übrigbleibe, als eine neue Auflage der Lehrbücher der Vorzeit zu veranstalten?

Wir haben oben zu Gunsten der Theologie des h. Thomas die ausdrücklichsten Zeugnisse einer ganzen Reihe von Päpsten angeführt, auf die Beistimmung der Bischöfe, der Universitäten, ja der Conzilien hingewiesen; nichts destoweniger aber geläugnet, daß man daraus folgern dürfe, alle — auch nur rein theologischen — Lehren des h. Thomas seien von der Kirche für die ihrigen erklärt, oder auch die Theologie des h. Thomas könne in ihren verschiedenen Theilen nicht ausgebildet oder vervollkommnet werden. Etwas ganz anders ist es, wenn die Kirche über gewisse Lehren der Theologen ihr letztes entscheidendes Urtheil ausspricht, etwas anders, wenn sie die Werke eines Theologen lobt, gutheißt und zum Gebrauche empfiehlt. Um wie viel mehr müssen wir uns also gegen die erwähnten Folgerungen verwahren, wenn es sich um philosophische Schriften und um eine weniger ausdrückliche Genehmigung derselben handelt. —

Aber nun würde man sich doch auch ebenso sehr irren, wenn man glaubte, daß in solcher Gutheißung der Kirche keine Art von Gewährleistung enthalten sei. Daß die Unfehlbarkeit sowohl der lehrenden als der hörenden Kirche sich auch auf jene Wissenschaften, die zwar nicht theologisch sind, aber mit der Theologie in nothwendiger Verbindung stehen, ausdehne, dies stellen, so viel ich weiß, auch unsere Gegner nicht in Abrede. Die lehrende Kirche erhält aber die hörende in der Wahrheit nicht bloß durch jenes außerordentliche Lehramt, vermöge dessen sie zu Zeiten über einzelne Irrthümer ihr Urtheil spricht, sondern auch durch das ordentliche immerfortdauernde Lehramt, kraft dessen sie die wahre Lehre rings auf dem Erdkreis verkündigt, und sie hat also auch den Beistand des h. Geistes nicht bloß, wenn sie gegen Neuerer dog-

matische Entscheidungen erläßt, sondern auch wenn sie Maßregeln trifft, welche auf jenes fortdauernde Lehramt einen entscheidenden Einfluß üben. Dieses Lehramt besteht in der Verkündigung und Erklärung der geoffenbarten Wahrheiten durch die Diener der Kirche unter der Leitung und Aufsicht der rechtmäßigen Hirten. Können nun diese, wenn wir durch sie sollen in alle Wahrheit eingeführt werden, in jener Leitung und Aufsicht vom h. Geiste verlassen werden? Wer wird es aber läugnen, daß auf jene Verkündigung und Erläuterung der Glaubenslehre durch die Diener der Kirche die Theologie, welche sie studieren, den größten Einfluß übt? wer wiederum, daß die Theologie unter dem Einfluße der Philosophie stehe, deren man sich in ihr bedient? Ueben ja eben deßhalb, wie wir schon erwähnten, die Hirten der Kirche jenes ihr Wächteramt hauptsächlich durch die Beaufsichtigung und Leitung der Schulen aus, und ist ja hauptsächlich eben darin das unveräußerliche Recht der Kirche auf die Leitung der Schulanstalten gegründet. Wenn also die Kirche in der Ausübung dieses Rechtes des untrüglichen Lichtes von oben nicht entbehrt, welch eine Bürgschaft gibt uns dann ihr Verfahren in dem Falle, um den es sich handelt? Es ist von einer Philosophie die Rede, die auf allen christlichen Hochschulen während vieler Jahrhunderte gelehrt wurde, und gerade in diesen Jahrhunderten übte die Kirche ihr Recht den Unterricht zu leiten ganz ungehindert aus; trotz wiederholter Aufforderung zum Gegentheil duldet sie nicht nur das Studium und den Gebrauch jener Philosophie, sondern fördert ihn und schreibt ihn an den bedeutendsten Hochschulen zu Paris, zu Rom, zu Bologna vor; diese Philosophie ist auf das mannigfaltigste und innigste mit der ganzen scholastischen Theologie verbunden, die scholastische Theologie im allgemeinen und jene des h. Thomas insbesondere wird aber von der Kirche auf das Feierlichste gut geheißen, und uns, damit wir g e g e n a l l e I r r t h ü m e r g e s i c h e r t u n d z u r B e k ä m p f u n g d e r s e l b e n a u s g e r ü s t e t s e i e n, auf das Dringendste empfohlen. Ist dies ihr Verfahren von bedeutenden, ja von entscheidendem Einfluß auf das fortdauernde Lehramt? Man wird es nicht läugnen. Wir geben nun zu, daß man über den göttlichen Beistand, welcher der Kirche verheißen ist, richtig denken und doch annehmen dürfe, daß

einzelne Lehren dieser Philosophie, auch wenn sie mit theologischen Fragen einigermaßen zusammenhängen, unrichtig gewesen, daß diese ganze Philosophie einer bedeutenden Vervollkommnung fähig und je nach den Zeitumständen bedürftig sei, daß sie also in diesem Sinne durch eine bessere könne ersetzt werden: aber können wir auch zugeben, daß ein großer Theil der wichtigsten Lehren derselben unwahr, daß die Grundlage und die Richtung dieser Philosophie verkehrt, daß sie deßhalb den Weinberg des Herrn verwüstet habe; daß sie zu den falschen Göttern gehöre, denen man den Dienst aufkündigen muß, daß ihre Weiterführung und Vollendung, wofern sie mit Consequenz geschähe, als entschiedener Pantheismus zu Tage treten würde; daß sie schon vor dieser consequenten Durchführung bei den Scholastikern als Semipantheismus zu Tage getreten sei, und zwar als ein Semipantheismus, der nicht bloß die Lehre von der Schöpfung, sondern auch jene von der menschlichen Seele, von der Gnade, der Menschwerdung und Erlösung mannigfaltig entstellt und verkehrt habe? — —

Allein wir dürfen uns nicht begnügen, die Philosophie der Vorzeit durch solche allgemeine Betrachtungen zu vertheidigen; sondern müssen auf die einzelnen Beschwerden, die man wider sie führt, eingehen, und namentlich ihre vielfach angefochtene Grundlage und Methode untersuchen. Da jedoch dies, — besonders zu unserer Zeit — in Kürze nicht geschehen kann; so unterbrechen wir hier unsere theologischen Untersuchungen, um die Vertheidigung der Philosophie der Vorzeit in einer besonderen Schrift, die unsere Leser als Zugabe zu diesem Werke betrachten wollen, zu übernehmen.

Dritte Abhandlung.

Vom Glauben.

98. Hermes hatte wohl Recht, wenn er als die Uebel seiner Zeit den Hang zum Unglauben auf der einen Seite und auf der andern eine Neigung zum falschen Mysticismus angab. Wie die Zweifelsucht der critischen Schule den Uebermuth der Identitätsphilosophie, so rief auch damals schon der glaubenslose Rationalismus gedankenlose Schwärmerei hervor. Während die Einen ohne Glauben sich im Lichte des Wissens ergehen wollten, zogen die Andern es vor, sich ohne Wissen in das Dunkel des Glaubens zu vertiefen. Obwohl nun diese Extreme nur außerhalb der katholischen Kirche in so grellem Gegensatze hervortraten; so haben sie doch auch innerhalb derselben auf Wissenschaft und Leben einen nicht zu verkennenden Einfluß geübt. Es ist jetzt wohl keinem Zweifel mehr unterworfen, daß Hermes selbst, während er die Wahrheit des Christenthums gegen die kantische Schule vertheidigen wollte, von dem Geiste eben dieser Schule sich keineswegs losgewunden hatte. Aber ebenso wenig läßt es sich in Abrede stellen, daß gar manche seiner Gegner in den irrigen Grundsätzen, durch welche französische Schulen die kirchliche Wissenschaft umgestalten wollten, befangen waren.

Es ist gewiß sehr merkwürdig, daß in eben den Jahren, in welchen Hermes Theologie vom h. Stuhle verworfen, nicht nur

Lamennais verurtheilt, sondern auch Bautain zum Widerrufe angehalten wurde, und man durfte sich damals zu der Hoffnung berechtigt glauben, daß dieses Einschreiten der Kirche gegen zwei Extreme alle katholischen Gelehrten veranlassen würde, zu der in der Mitte liegenden Wahrheit, welche seit vielen Jahrhunderten die Theologen mit Uebereinstimmung gelehrt hatten, zurückzukehren. Allein bereits hatten die auf Kant folgenden Philosopheme und namentlich das hegelianische, ihren Einfluß auf die Geister geübt, und noch einmal sollten wir auch im Innern der Kirche die Macht des Zeitgeistes erfahren. In dieser jüngsten der philosophischen Schulen wird die Welt als das durch Erfahrung Gegebene hingenommen und dem Denken die Aufgabe gestellt, dasselbe aus seinen Gründen zu begreifen, um dadurch den Beweis zu liefern, daß das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich sei. Die Erfahrungskenntniß nannte man auch Glauben, und so hieß es denn: was der Glaube voraussetze (als wirklich annehme), müsse das Denken von neuem setzen (als vernünftig erweisen), und so den Glauben zum Wissen verkären. — Manche katholische Denker, und unter ihnen vorzüglich Günther, glaubten nun die Irrthümer dieser Philosophie nicht besser besiegen zu können als dadurch, daß sie in jenen Gedanken über Aufgabe und Methode der Speculation eingehend den Beweis lieferten, das folgerechte Denken gelange in der Ergründung der Wirklichkeit nur zu solchen Ergebnissen, die mit den Lehren des Christenthums übereinstimmten. Als das Gegebene wurde aber nicht bloß diese empirische Welt betrachtet, um ihren Ursprung aus Gott durch wahre Schöpfung herzuleiten, sondern auch die gesammte christliche Heilsordnung, um sie als eine zweite That Gottes und eine neue Schöpfung aus der ersten zu begreifen. So sollte denn auch, was aus der göttlichen Offenbarung vorausgesetzt sei, durch das Denken von neuem gesetzt und auch der christliche Glaube zum Wissen verklärt werden. —

Hiermit sind die Richtungen und Versuche angedeutet, denen gegenüber wir die Grundsätze, welche man ehemals in unserer Kirche über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung einmüthg festhielt, zu vertheidigen haben. Wir beginnen mit einer Untersuchung über den Glauben.

Erstes Hauptstück.

Ueber die Erklärung des Glaubens.

99. Der in den katholischen Schulen gebräuchlichen Erklärung zufolge ist der Glaube, von dem wir reden, eine durch die Gnade verliehene Tugend, vermöge welcher wir, was Gott geoffenbart hat, weil er es geoffenbart hat, mit Festigkeit für wahr halten.[1])

Zuvörderst also wird hiemit der Glaube für ein Fürwahrhalten erklärt, zu dem uns fremdes Ansehen bestimmt. Nicht dadurch entsteht er, daß wir die Sache selbst, sei es durch Anschauung, sei es durch vermittelndes Denken, sondern dadurch, daß wir die Untrüglichkeit des Zeugnisses, das für sie abgelegt wird, erkennen. — Es ist dies jene Dunkelheit, welche als die erste wesentliche Eigenschaft des Glaubens bezeichnet zu werden pflegt. Dieselbe besteht also nicht gerade in der Unbegreiflichkeit des Geglaubten, sondern darin, daß wir fremden Zeugnisses und nicht eigner Einsicht wegen fürwahrhalten. Wenn aber der Glaube durch diese Dunkelheit von dem Wissen, so ist er durch die Entschiedenheit, womit er fürwahrhält, vom Meinen verschieden.[2]) Zu diesem entschiedenen Fürwahrhalten kann uns in manchen Fällen auch das Zeugniß der Menschen vermögen; der Glaube aber, von dem hier die Rede ist, ruht auf dem nimmer trüglichen Zeugnisse Gottes. Es wird also in der obigen Erklärung als Gegenstand des Glaubens das, was Gott geoffenbart hat, und als Beweggrund das

1) Fides divina, actualis scilicet, est assensus supernaturalis, super omnia firmus, datus rebus a Deo revelatis propter auctoritatem Dei revelantis. Fides autem habitualis est virtus infusa nos permanenter habiles reddens ad eliciendos actus fidei cum auxilio gratiae actualis.

Antoine Theologia universa specul. et dogm. Tr. I. initio.

2) De ratione opinionis est, quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi: unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est, quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva: habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet: excedit enim opinionem in hoc, quod habet firmam inhaesionem; deficit vero a scientia in eo, quod non habet visionem. S. Thom. S. p. 1. 2ae q. 67. a. 3.

Ansehen Gottes angegeben. Obwohl er aber hiedurch als fides divina von der fides humana unterschieden ist, so wird dennoch sein Wesen erst dadurch vollends bestimmt, daß man ihn für eine durch die Gnade verliehene Tugend erklärt. Auch die bösen Geister glauben, aber ihr Glaube frommt ihnen nicht. Sie erkennen mit voller Klarheit sowohl die Thatsache als die Untrüglichkeit der göttlichen Offenbarung und können darum an der Wahrheit ihres Inhalts nicht zweifeln; aber ihr Fürwahrhalten ist eine nothwendige Folge jenes Erkennens, das in ihnen keinen andern Grund als die Vollkommenheit ihrer intellectuellen Kräfte hat, und daher wie diese rein natürlich ist. Wenn somit ein Mensch durch historische Beweise ebenso vollkommen von der Thatsache, daß Gott geredet, als durch vernünftige Einsicht von der Untrüglichkeit jeglicher Rede Gottes überzeugt wäre: so würde der Glaube, zu dem ihn dies sein natürliches Erkennen bestimmte, deshalb nicht der christlich religiöse Glaube sein, von dem allein wir reden. Denn dieser ist erstlich eine Tugend, und muß als solche mit sittlich gutem und freiem Willen geübt werden. Sodann aber ist er nicht bloß insofern übernatürlich, als er geoffenbarte Lehren zum Gegenstande hat, und also eine ausdrückliche Rede Gottes, die Offenbarung im engen Sinn des Wortes voraussetzt: sondern auch darum, weil das Vermögen zu demselben nicht in den natürlichen Kräften des Geistes enthalten ist. Und eben aus diesem Grunde heißt er, wie auch die Hoffnung und Liebe, virtus divinitus infusa.[1])

Hiemit sind die wesentlichen Eigenschaften des christlichen Glaubens angegeben. Und weil, wie wir sehen werden, die Theologen der Vorzeit alle diese Eigenschaften vom Glauben behaupten; so dürfen wir auch die oben gegebene Erklärung ihnen zuschreiben, obschon sie dieselbe meistens nicht in so bestimmte Worte fassen.

I.

Hermes wider die gewöhnliche Erklärung des Glaubens.

100. Ehe wir in eine nähere Untersuchung der Eigenschaften des Glaubens eingehen, müssen wir auf die abweichenden

1) Siehe das Nähere über diese Bezeichnung oben Bd. 2. S. 292 ff.

Erklärungen, welche neuere Gelehrte vom Glauben geben, einen Blick werfen. Sie lassen sich, obschon ihrer sehr viele sind,[1]) dem Grundgedanken nach auf drei zurückführen. Einige nämlich wollen jede Ueberzeugung Glauben genannt wissen, und dehnen also den Begriff des Glaubens so weit, als jenen des Fürwahrhaltens oder der Gewißheit aus. Ihnen hat sich Hermes angeschlossen. Er ist also mit der gewöhnlichen Erklärung der Theologen in hohem Grade unzufrieden, weil sie den Glauben als eine besondere Art des Fürwahrhaltens, desjenigen nämlich, das auf fremdem Ansehen ruhe, bestimme. Der Glaube sei der Zustand des ausgeschlossenen Zweifels oder der Ueberzeugung, aus was immer für einem Grunde wir in diesen Zustand versetzt worden, und nur, um den vernünftigen Glauben von dem Afterglauben zu unterscheiden, könne man in der Erklärung jenen Grund beifügen, und also sagen, der Glaube sei „ein Zustand der Entschiedenheit, oder der Ueberzeugung über die Wirklichkeit eines erkannten Etwas, in welchen wir durch ein nothwendiges Halten der theoretischen oder durch ein nothwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft versetzt werden.“ [2])

Hermes beruft sich für diese seine Erklärung zuvörderst auf den allgemeinen Sprachgebrauch. „Wir wollen“, sagt er, „jedesmal, wo wir das Wort Glauben gebrauchen, damit sagen, daß uns etwas ungezweifelt für wirklich gelte, aber ohne alle Rücksicht auf den Grund, warum es uns so gilt.“ Es ist wahr, daß wir durch Glauben meistens eine feste Ueberzeugung ausdrücken, aber so beständig, wie Hermes behauptet, ist auch der Sprachgebrauch hierin nicht. Nicht nur im gemeinen Leben, sondern auch bei unsern besten Schriftstellern wird gar oft zwischen Glauben und Meinen wenig oder gar nicht unterschieden, wie auch im Lateinischen credere sehr oft nicht mehr als opinari sagt. Wenn aber Hermes hinzufügt, daß wir durch Glauben den Zustand der Gewißheit ohne alle Rücksicht auf den Grund, der uns in denselben versetze, ausdrücken; so ist das in dem Sinne, in welchem er es versteht, noch viel irriger. Er will nämlich, wie aus der Erklä-

1) Siehe das durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Werk Dr. H. Denzingers: Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß. Bd. II. S. 430 ff.

2) Phil. Einl. §. 44.

rung, die er dadurch rechtfertigt, hervorgeht, nicht bloß sagen, daß wir durch das Wort Glaube nur das feste Fürwahrhalten selbst ausdrücken, ohne dabei an den Grund desselben zu denken, sondern auch, daß wir uns dieses Ausdrucks für jegliche Art der Ueberzeugung bedienen. Dem ist aber ganz gewiß nicht so. Oder welcher Mathematiker hat je gesagt, er glaube, daß die Summe der Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich sei? und wer von uns wird sagen, er glaube, daß er zwei Hände und zwei Füße habe? Wenn wir etwas durch die Erfahrung oder durch vernünftige Einsicht mit voller Klarheit und Gewißheit erkennen; so sagen wir nicht, daß wir es glauben, sondern daß wir es wissen.

Um, was er vom Sprachgebrauch behauptet, nachzuweisen, erinnert Hermes an die Redensart: „Ich weiß es nicht, glaube es aber doch." Nichts anders wolle man durch dieselbe sagen, als: „Ich habe zwar keine zur Entschiedenheit über die Wirklichkeit der Sache hinführende Erkenntniß, bin aber doch darüber entschieden." Den Grund dieser Entschiedenheit wisse der Sprechende oft nicht einmal anzugeben, geschweige daß er an ihn denke. Das ist alles wahr, beweist aber das gerade Gegentheil von dem, was Hermes will. Oder tritt es durch jene Redensart, und die Erklärung, die Hermes von ihr giebt, nicht erst recht in's Licht, daß wir nicht sagen: „Ich glaube" — wenn wir durch die Erkenntniß der Sache selbst gewiß sind? Obschon also der Grund einer Ueberzeugung, die wir Glaube nennen, nicht immer fremdes Ansehen ist; so ist es doch niemals eigene Einsicht in die Wahrheit der Sache, und daher allerdings auch dem Sprachgebrauch nach diese Dunkelheit allem Glauben wesentlich. Und eben weil in sehr vielen Fällen eine solche Ueberzeugung ohne eigene Einsicht wankend ist; so mag es daraus zu erklären sein, daß Glauben oft nichts anders als Meinen bedeutet.

Wir selbst haben bei anderer Gelegenheit hervorgehoben,[1]) daß bei den kirchlichen Schriftstellern der frühesten Zeiten das Wort *πιστις*, wie bei den griechischen Philosophen, für jede Art fester Ueberzeugung gebraucht wird. Von diesem also ist wahr, was Hermes von unserm Glauben mit Unrecht behauptet. Auch bei

1) Phil. der Vorzeit. n. 466.

den Lateinern steht fides, das übrigens, wie bekannt ist, manche verschiedene Bedeutungen zuläßt, für jedes entschiedene Fürwahrhalten. Nichtsdestoweniger bildete sich bald in der Kirche jener Sprachgebrauch, dem zufolge Glauben im eigentlichen Sinne kein anderes Fürwahrhalten ist, als das sich auf fremdes Ansehen stützt.[1]) Wie in allen andern Wissenschaften, so sind wir auch in der Theologie, um eine bestimmte Ausdrucksweise zu erhalten, genöthigt, die Bedeutung eines Wortes enger zu beschränken, als es im gewöhnlichen Leben zu geschehen pflegt, und zwischen Ausdrücken, die der Sprachgebrauch verwechselt, zu unterscheiden. Es sind also die Theologen nicht zu tadeln, wenn sie die verschiedenen Bedeutungen, welche das Wort fides, sei es bei den profanen Schriftstellern, sei es in den göttlichen Büchern selbst hat, mit Sorgfalt erklärend, eine derselben als jene bestimmen, in welcher sie es gebrauchen. Eben dies aber pflegen sie gleich im Eingange der Untersuchung über den Glauben zu thun.[2]) Worauf alles ankommt, ist, daß jenes Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehre, welches die Schrift fordert, und mit ihr die Kirche als den Anfang des Heiles und die Grundlage der Gerechtigkeit bezeichnet, eben das sei, was

---

1) Ueber jenen seinen bekannten Ausspruch: Quod scimus debemus rationi, quod credimus auctoritati (De utilit. cred. n. 25) — bemerkt der h. Augustin (Retr. l. 14. n. 3), daß zwar in der Sprache des gemeinen Lebens und auch in der h. Schrift Wissen nicht selten für Glauben und für Wahrnehmen stehe; eigentlich aber bedeute Wissen das Erkennen durch die Vernunft, Wahrnehmen das Erkennen durch die Sinne, Glauben das Erkennen durch fremdes Zeugniß. Ebenso räumt er (Enchirid. c. 8. n. 2) ein, daß man das Wort Glauben auch von der klaren Erkenntniß oder Anschauung gebrauche, aber richtiger sei es, dasselbe auf die Erkenntniß ohne Einsicht in die Sache zu beschränken. Melius hanc appellamus fidem quam divina eloquia docuerunt, earum scilicet rerum, quae non videntur. Daß aber nur dies der christliche Glaube sei, sagt er noch bestimmter in Joan. Tr. 79. n. 1. wo es heißt: Etsi dicuntur credi, quae videntur, sicut dicit unusquisque, oculis suis se credidisse: non tamen haec est fides, quae in nobis aedificatur, sed ex rebus, quae videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quae non videntur.

2) Greg. de Valent. Tom. III. D. 1. q. 1. p. 1. Suarez. Op. Tom. XI. De fide. D. 1. sect. 1. Bellarm. Contr. de Justificatione l. 1. c. Gotti. Theologia. Tom. X. Tr. de fide. Initio. Kilber. De virt. theol. Disp. 1. c. 2. n. 42.

die Theologen Glauben nennen, ein Fürwahrhalten auf das Ansehen Gottes hin.

101. Aber Hermes wirft den Theologen vor, durch ihre Erklärung vom Glauben sich nicht nur mit dem allgemeinen, sondern auch mit ihrem eigenen Sprachgebrauch in Widerspruch gesetzt zu haben. Und wie das? Man sage in der Theologie und zwar mit Recht: „Wir glauben an einen Gott." Nun könne doch dieser Glaube sich nicht auf das Ansehen Gottes gründen, da wir durch ihn erst über das Dasein Gottes entschieden seien. Möge also auch äußeres Ansehen in manchen Fällen Grund des Fürwahrhaltens sein, es als den ausschließenden Grund des Glaubens und so als den Urgrund desselben angeben, heiße allen Glauben um seine innere Haltung bringen, und die wichtigsten Gegenstände des Glaubens, als da ist das Dasein Gottes und noch mehrere andere, einem endlosen Zweifel hingeben." Eine wunderliche Schlußfolge! Wer den Glauben für ein Fürwahrhalten auf fremdes Ansehen hin erklärt, versteht unter demselben, wie Hermes kurz vorher angemerkt hatte, nur eine besondere Art des Fürwahrhaltens. Haben also die Theologen, indem sie eine solche Erklärung vom Glauben gaben, nicht eben damit behauptet, daß es außer ihm noch einen anderen Weg gebe, zu gewissen Erkenntnissen und namentlich zu jener zu gelangen, welche ein solcher Glaube voraussetzt? Nur dann, wenn sie einerseits den Glauben für ein Fürwahrhalten auf göttliches Ansehen hin erklärt, und andererseits dennoch mit Hermes behauptet hätten, jegliche Art von Ueberzeugung sei Glaube, träfe sie der Vorwurf, die wichtigsten Wahrheiten dem Zweifel hinzugeben und den Glauben selbst unmöglich zu machen. — Was aber jenen Satz betrifft: „Wir glauben an einen Gott"; so ist es ohne Zweifel unmöglich, irgend etwas auf das Ansehen Gottes zu glauben, wenn man nicht bereits das Dasein Gottes auf anderem Wege erkannt hat: ob aber, diese anderweitige Erkenntniß vorausgesetzt, das Dasein Gottes dennoch ebensowohl als seine Beschaffenheit Gegenstand der Offenbarung und folglich des Glaubens sein könne, ist eine Frage, über welche unter den Theologen und zwar vornehmlich unter den Theologen der letzten Jahrhunderte viel gestritten wird. Um so mehr muß es befremden, daß Hermes derselben gar nicht erwähnt, und durchaus so redet, als wenn man vor ihm auf

jene Schwierigkeit nicht einmal aufmerksam geworden wäre. Es ist hier nicht der Ort, in diese Streitfrage einzugehen, aber es leuchtet ein, daß die Theologen sie bejahen und verneinen konnten, ohne von dem Vorwurf des Widerspruchs, den ihnen Hermes macht, berührt zu werden.

II.

Günther's Erklärung vom Glauben.

102. Andere Gelehrte bestimmen den Glauben als ein Fürwahrhalten dessen, was außer dem Gebiete der Erfahrung liegt. Weil sie aber kein unmittelbares Erkennen, das Uebersinnliches erreiche, annehmen; so folgt, daß ihnen gemäß der Glaube entweder durch das Denken der Vernunft über das sinnlich Gegebene vermittelt wird, oder auf das Zeugniß Anderer gestützt ist. Auch nach dieser Erklärung, welcher man vorzugsweise bei den protestantischen Rationalisten begegnet, ist das Fürwahrhalten auf fremdes Ansehen hin nur eine besondere Art des Glaubens und sie pflegen dieselbe den historischen Glauben zu nennen. Ihnen ist Günther gefolgt, so jedoch, daß er diese Erklärung des Glaubens auf die bei den katholischen Theologen gewöhnlichen Bestimmungen zurückzuführen sucht.

Er unterscheidet drei Arten der Erkenntniß: das Schauen oder Wahrnehmen, den Glauben und das Wissen. Das Schauen beschränkt sich auf die Erscheinungen. Wie die Sinne in der Außenwelt nur die Erzeugnisse, worin nach Günther die Natursubstanz in die Erscheinung tritt, nicht aber diese selbst erkennen; so schaut auch der Geist nicht sein Wesen, sondern nimmt nur die Erscheinung desselben wahr. Aber durch seine Erscheinung erkennt er sein Wesen, und nachdem er es erkannt, vermag er auch die Einzelwesen der Natur auf das Prinzip, dessen Erscheinung sie sind, zurückzuführen. Von dem beschränkten und bedingten Sein, das er in sich und in der Natur gefunden, gelangt er sodann zur Erkenntniß des unbeschränkten und unbedingten Seins, das zwar nicht in ihm und in der Natur zur Erscheinung kommt, aber in ihnen sich doch als Wirkungen seiner Schöpfermacht offenbart.

Dieses Erfassen des Grundes aus seinen Erscheinungen oder Wirkungen ist Glauben. Das Wissen entsteht, wenn der Geist den Ursprung der Erscheinungen oder Wirkungen aus ihrem Grunde erkennt, d. h. wenn er sie begreift. Es kann aber der Geist die Erscheinungen in ihm aus seinem Wesen, er kann die Einzeldinge aus dem Naturprinzip, er kann sowohl sich als die Natur aus Gott dem schöpferischen Urgrunde begreifen. Somit gibt es ein Glauben, aber auch ein Wissen des Wesens unseres Geistes und der Natur. Es gibt ebenso ein Glauben an Gott, und zwar ist dies die erste Erkenntniß, die wir von Gottes Dasein erhalten. Aber folgt nun auf dieses Glauben an Gott auch ein Wissen Gottes, wie auf das Glauben an das Wesen unseres Geistes ein Wissen desselben folgt? Günther erklärt sich an den Stellen, aus welchen wir diese Lehre vom Schauen, Glauben und Wissen entnehmen, nicht ausdrücklich, aber ganz gewiß müssen wir im Zusammenhange seines Systems jene Frage bejahen. Denn er will ja auch die Offenbarung Gottes vor sich selber (wie er sich auszudrücken pflegt), als eine Verwirklichung Gottes aus seinem Wesen begreifen, und dadurch das (absolute) Werden der drei Personen, welche nach ihm im Wesen Gottes ihren gemeinsamen Grund haben, erklären. [1])

Weßhalb aber nennt Günther jenes Erfassen des Grundes aus seinen Erscheinungen oder Wirkungen Glauben? Weil wir in demselben etwas als daseiend anerkennen, was nicht geschaut wird, und es darum anerkennen, weil es bezeugt wird. Denn jedes Sein offenbart oder bezeugt sich durch seine Erscheinung, und jede Ursache durch ihre Wirkungen. Dies aber ist ja eben das Eigenthümliche des Glaubens, etwas, das nicht geschaut wird, auf Zeugniß annehmen oder festhalten. [2])

---

1) Philos. der Vorzeit. Bd. 2. n. 956 ff.

2) Der Geist glaubt, wenn er für gewisse Erscheinungen einen Seynsgrund entweder bloß voraussetzt, oder den einstweilen vorausgesetzten als nothwendig zu setzenden abermal setzt (anerkennt); und er weiß, weil er aus solchem Grunde die Erscheinungen als Offenbarungen desselben ableitet. Uebrigens ist Glauben und Wissen ein mittelbares Erkennen. Denn unmittelbar wird doch immer nur der jedesmalige innere Zustand als innere Erscheinung (unter dem Namen Gefühl oder Empfindung), nicht aber

103. Hieraus ersieht man, wie sich die Erklärung, welche Günther vom Glauben giebt, zu jener der Vorzeit verhält. Nur dadurch kann er jene seine Auffassung des Glaubens auf die gewöhnliche zurückführen, daß er das Wort Schauen in einem engern, das Wort Zeugniß aber in einem weitern Sinne nimmt. Der Glaube, so erklärt sich der h. Thomas, ist ein Fürwahrhalten. Zum Fürwahrhalten aber werden wir in doppelter Weise bestimmt, entweder nämlich durch die Erkenntniß der Sache selbst, oder durch den Willen. Jene Erkenntniß ist wiederum zweierlei Art: denn

---

das, was den Zustand als Product setzt, aufgefaßt. Vorsch. Bd. 1. S. 154. Vergl. ebendort S. 239. Ferner Janusköpfe S. 285—292 und besonders S. 313—319, wo es heißt: „Es war ein riesenhaftes Wort (des h. Augustin): Quantulacunque ratio, ipsa tamen antecedit fidem, das in die Sprache unserer Zeit übersetzt lautet: Alles Wissen um fremdes Seyn und Dasein, ist abhängig vom Wissen um das eigene Seyn. Aber hinzusetzen müssen wir jetzt: Dies Wissen ist kein Schauen, und eben weil es kein Schauen, so ist es Glauben. Denn an Mich als Seyn an und für sich (als Substanz) muß ich glauben, weil ich es nicht schauen kann, mich nicht substanzialiter objectiviren kann, was nur auf dem Wege der Emanation möglich wäre. So ist auch unser Gottesgedanke ein Glauben an Gott...." Ebendeßwegen, weil der Geist durch die Erscheinung zum Gedanken des Seyns vordringen muß, „ist das Wissen um das Seyn als solches ein Glauben oder uneigentliches Wissen. Eigentliches Wissen gilt nur für die Erscheinung, insofern diese nicht bloß als solche gekannt oder ergriffen, sondern aus dem Seyn als ihrer Wurzel begriffen — erkannt wird.... Aber auch jenes Glauben an mich als concretes Seyn wird zum Wissen erhoben; da jenes Seyn in seiner gedachten Bedingtheit instinctartig den Gedanken vom unbedingten Seyn erzeugt, um an sich als Bedingtes auch nur glauben, geschweige sich in seiner Bedingtheit verstehen zu können, aus welchem Unbedingten sodann das Bedingte sich ebenso mit Sicherheit als Seyn begreifen und erkennen kann, wie es früher seine Erscheinung aus seinem Seyn mit Gewißheit begriffen und erkannt hat. Hieraus sehen wir, daß der Glaube des Geistes an sein Selbst das Wissen nicht ausschließt, sondern vielmehr einschließt; und daß der Geist, eben weil er glaubt, auch zum Wissen, und weil er weiß, auch zum Glauben befähigt ist...... Auf Zeugniß annehmen und festhalten heißt also, wiewohl im weitesten Sinne ebenfalls Glauben. Und mit Recht: denn alles Seyn bezeugt sich ja durch seine Erscheinung; wir selbst können ja nur glauben an das Seyn, das sich bereits bezeugt hat durch sein Erscheinen. So glaubte die Menschheit an Gott, (selbst jene, die von einer historischen, positiven Offenbarung nichts wußte), der sich, wie der Apostel sagt, in keiner Zeit unbezeugt gelassen.

entweder erkennen wir die Sache aus ihr selbst, und dies ist in der Wahrnehmung und der Einsicht in die Wahrheit der Vernunftprinzipien der Fall, oder wir erkennen sie aus einer andern, also durch das Vermögen zu schließen. Die Erkenntniß der Vernunftprinzipien wird eigentlich nach dem Vermögen, durch das wir sie besitzen, intellectus (principiorum) oder intelligentia, die durch Schlüsse erworbene Erkenntniß aber Wissen genannt, sei es daß aus dem Grunde das Begründete oder umgekehrt aus dem Begründeten der Grund erschlossen werde. Wenn wir uns aber entscheiden, irgend etwas, das außer dem Kreise dieses unmittelbaren oder mittelbaren Erkennens der Sache liegt, für wahr zu halten, so heißt das Glauben.[1]) Der h. Thomas scheint hier und an andern Stellen jeden Glauben für eine freie That des Menschen zu erklären. Doch werden wir später von ihm die ausdrückliche Erklärung erhalten, daß diese Freiheit nicht zur Natur des Glaubens als solchen gehört. So oft wir ohne Einsicht in die Sache selbst für die Wahrheit derselben entschieden sind, glauben wir. Nur deshalb also, weil diese Entscheidung im christlich religiösen Glauben immer, und sehr oft auch in dem rein menschlichen und natürlichen, von unserer Freiheit abhängt, schreibt der h. Thomas die Bestimmung zum Fürwahrhalten, das wir Glauben nennen, dem Willen zu. — In wiefern wird nun aber dem Glauben die Anschauung entgegengesetzt? Obschon die Anschauung dem Gesichtssinne eigenthümlich ist, so wird unter derselben doch auch alle Wahrnehmung durch die Sinne verstanden: weil nämlich die Benennung des Vollkommensten einer Art auf die ganze Art ausgedehnt zu werden pflegt. Es ist aber aller sinnlichen Kenntniß gemein, durch ihren Gegenstand selbst erzeugt zu werden, und des-

---

1) Fides importat assensum intellectus ad id, quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter, uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quorum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter movetur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. S. p. 2. 2ae q. 4. a. 4.

halb nennt man ferner auch das intellectuelle Erkennen, wenn es unmittelbar ist, Anschauung. Weil also die Wahrheit der Vernunftprinzipien aus ihnen selbst einleuchtet, so sagt man, daß sie durch Anschauung erkannt werden.[1]) Nun muß aber das Denken, durch welches uns das Wissen vermittelt wird, von dem, was unmittelbar erkannt wird, beginnen, und durch Anwendung der Principien fortschreiten. Es ist also auch in dem Wissen ein Schauen, und zwar ein solches, auf dem seine Wahrheit und Sicherheit ruht:[2]) wenngleich nicht die Sache selbst, sondern nur das, woraus sie erkannt werden kann, geschaut wird. Möge aber der Gegenstand in sich selbst, oder möge er in einem andern, seiner Wirkung oder seiner Ursache geschaut werden, es ist dies immer jene Einsicht in die Sache, welche nach der Erklärung der Alten dem Glauben fremd ist. Dahingegen will Günther die Erkenntniß des Seins oder Wesens der Dinge, welche wir vermittelst der Vernunft aus ihrer Erscheinung erhalten, Glauben genannt wissen, weil nicht das Sein, sondern nur die Erscheinung geschaut werde. Unter dem Schauen also, das dem Glauben entgegengesetzt wird, versteht er nur die unmittelbare Kenntniß oder Wahrnehmung, und nicht, wie die alten Theologen, jede durch Einsicht in die Sache selbst erworbene Erkenntniß.

Umgekehrt aber faßt er das Wort Zeugniß oder Offenbarung in einem weiteren Sinne. Denn die Alten verstanden darunter — in dieser ihrer Erklärung vom Glauben — nur die ausdrückliche Rede Gottes oder der Menschen; Günther aber versteht darunter außerdem, ja zunächst und hauptsächlich jede Erscheinung und Wirkung, durch welche ein Wesen sich selber kundmacht. Wie ihm also die Werke Gottes Offenbarung, so ist ihm die Erkenntniß Gottes aus seinen Werken Glaube im eigentlichen Sinne, und er selber macht aufmerksam, daß er dadurch den Theologen der Vorzeit widerspreche.[3])

---

1) In l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 1.

2) Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota et per consequens visa: et ideo oportet, quaecunque sunt scita, aliquo modo esse visa. Summa l. c. a. 5.

3) Der Scholastik war die Idee von der Schöpfung (creatio) als einer Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes noch fremd. Und nur

Obschon also Günther nicht wie Hermes jegliches Fürwahrhalten Glauben nennt, so dehnt er doch den Begriff desselben weiter, als die alte Schule aus. Er versteht unter Glauben außer dem Fürwahrhalten auf das Zeugniß Anderer, das er den historischen Glauben nennt, auch jenes Erkennen, welches die Alten als Wissen a posteriori bezeichneten.

104. Aber ist diese neue Begriffsbestimmung durch das, was er vom Schauen und Bezeugen sagt, gerechtfertigt? Wir meinen nicht. Wenn Günther in dieser Eintheilung der Erkenntnißweisen nur vom Wahrnehmen der Erscheinung, dem Ergreifen des Seins hinter derselben, und dem Begreifen der Erscheinung aus dem Sein redet, die Denkprinzipien aber, auf deren Erkenntniß die Vorzeit zu viel Gewicht gelegt haben soll, umgeht; so ist das jene Einseitigkeit, mit welcher er in seinem Eifer wider das Denken des Allgemeinen immer das Auffassen des concreten Seins hervorhebt. Aber giebt es denn etwa jene allgemeinen Kenntnisse nicht, oder sind sie nicht wirklich, was sie heißen, Grundsätze unsers Denkens? Günther läugnet es natürlich nicht, und beschäftigt sich in demselben Werke mit einer Zurückführung derselben auf das Selbstbewußtsein.[1]) Hätte also wirklich auch die alte Zeit von dem Werthe dieser Erkenntnißweise mit Uebertreibung geredet, so war das doch kein Grund, dieselbe bei dieser Eintheilung des Erkennens ganz bei Seite liegen zu lassen, und von keinem andern Schauen, als dem der Wahrnehmung zu reden. Aber sehen wir, welche Bewandtniß es mit jener Uebertreibung habe.

Günther bemerkt wiederholt[2]), nur dadurch sei man verleitet worden, auf die Anschauung der Prinzipien so großen Werth zu legen, weil man die äußere Anschauung, das Erkennen der Natur, überschätzt habe. Es sei aber das Schauen gerade das unvollkommene Erkennen, möge man nun seinen Inhalt oder seine Beschaffenheit betrachten. Denn während das Schauen auf die Er-

---

im uneigentlichen Sinne wurde sie locutio Dei genannt, weil die Creation nicht zu dem Endzwecke von Gott ausgegangen sei, um zu offenbaren ea, quae habuit in mente. Januskörpfe S. 286. Und er citirt Antoine de fide. sect. II.

1) Januskörpfe S. 322 ff.

2) Daselbst. S. 287. 315.

scheinung beschränkt sei, dringe das mittelbare Erkennen zum Wesen vor, und gewähre statt der bloßen Sicherheit eigentliche Gewißheit.

Aber, erwiedern wir, das mittelbare Erkennen, nenne man es nun Glauben oder Wissen, muß doch einen Anfang haben, und setzt darum ein unmittelbares voraus. Dieses unmittelbare Erkennen nun kann nicht das Schauen des Sinnes, die Wahrnehmung sein: denn das intellectuelle Erkennen beginnt nur insofern vom sinnlichen, als dieses ihm vorhergeht und einen Stoff bietet; Anfang aber im eigentlichen Sinne kann nur das erste intellectuelle Erkennen sein. So muß es also doch auch ein intellectuelles Erkennen geben, das unmittelbar und insofern ein Schauen ist, und Günther hat unrecht, wenn er das Schauen der Natur zuweist, und im Geiste nur mittelbares Erkennen finden will. — Da wird man entgegnen, es gebe freilich für den Geist ein unmittelbares Erkennen, aber dieses sei auch in ihm nichts anders als eine Wahrnehmung seines Erscheinens, — (seines Leidens und Thuns), — mit welcher aber sofort nothwendigerweise das Bewußtsein seiner selbst und in diesem die Erkenntniß seines Seins verbunden sei. Dieser Gedanke also sei der erste, der aber mit Recht ein vermittelter genannt werde, eben weil er das Erkennen der eigenen Erscheinung voraussetze.

Allein wenngleich mit jeder, auch der ersten intellectuellen Erkenntniß das Selbstbewußtsein verbunden ist, so muß dennoch der Geist, eben weil er sich nur aus seiner Thätigkeit erkennt, früher als sich selbst Anderes erkennen. Denn jene Thätigkeit des Geistes, durch die er seiner sich bewußt wird, ist ja schon Erkennen. Doch, worauf es hier vorzüglich ankommt, mögen wir uns selbst oder mögen wir Anderes erkennen, dieses Erkennen ist zwar jenes Erfassen des Seins als des Grundes der Erscheinungen, das Günther Idee nennt, aber es ist zugleich ein Denken des Allgemeinen, das Günther unbeachtet läßt, Begriff. Der Grund hievon liegt wiederum darin, daß wir das Sein und Wesen nicht schauen, sondern durch seine Offenbarung in der Erscheinung erkennen. Wir vermögen den Gegenstand nur durch die allgemeinen Begriffe des Seienden, Lebendigen u. s. w. aufzufassen, und nach der Verschiedenheit der Erscheinungen durch andere ebenfalls all-

gemeine Vorstellungen näher zu bestimmen. Aber zugleich mit diesen Begriffen gewinnen wir nun auch die Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten, d. i. der Prinzipien, durch welche wir über die erscheinenden Dinge denkend unser Wissen erweitern. Wir haben an dem Beispiel, auf das Günther auch hier zurückkommt, gezeigt, daß bei der bloßen Idee ohne den Begriff kein Denken und keine Gewißheit desselben möglich wäre. Wenn wir nur unser Sein als den Grund unserer Erscheinung, und nicht auf die allgemeine Wahrheit, daß jede Erscheinung ein entsprechendes Sein als seinen Grund voraussetzt, erkannt hätten; so würden wir bei aller Gewißheit unseres Selbstbewußtseins zu keiner Gewißheit von dem Sein der Dinge, die außer uns erscheinen, gelangen. — Weßhalb aber nannte die alte Zeit, mit der Günther so unzufrieden ist, die allgemeinen Wahrheiten unmittelbare Erkenntnisse? Weil sowohl die Wahrheit der Begriffe, insofern es eine Wahrheit der Begriffe giebt, als auch die Wahrheit der Urtheile, zu denen diese verbunden werden, die eigentlichen Prinzipien, aus ihnen selbst erkannt werden, und insofern durchaus keine anderen Erkenntnisse voraussetzen. Denn möge gleich nicht bloß die sinnliche Wahrnehmung, sondern auch jene Erfassung des concreten Seins, das Günther die Idee nennt, vorhergehen; so wird doch die Wahrheit der Prinzipien nicht aus diesen erkannt. Daß jeder Erscheinung ein Sein entspricht, kann ich nicht aus der Thatsache, daß ich in mir ein Sein als Grund der Erscheinung finde, erschließen; sondern nur aus der Natur des Seins und Erscheinens erkennen. [1])

Das und nichts anders ist das Schauen der Prinzipien, wovon man redet, und darum hatte „die alte Scholastik" wohl Recht, wenn sie „die Gewißheit des Wissens von dieser Anschauung abhängig machte." Weil nun das Denken, durch welches wir von dem durch die Erfahrung Gegebenen fortschreiten, von der Einsicht in diese Prinzipien geleitet und getragen wird; so ist auch das so entstehende Erkennen durch Einsicht vermittelt, und darum ist in ihm bei aller seiner Mittelbarkeit dennoch ein Schauen, jenes nämlich, das den Uebergang von dem Bekannten zum Unbekannten möglich macht. Dieses nun ist von dem aposteriorischen Erkennen

1) Philos. der Vorzeit. Bd. 1. n. 333 ff.

ebenso wahr als von dem apriorischen. Oder schließen wir nicht auf die Ursache und ihre Beschaffenheit, weil wir einsehen, daß die Wirkung eine Ursache und eine solche Wirkung eine so beschaffene Ursache voraussetzt? Daher wurde also ehemals und wird auch heute gemeiniglich die eine wie die andere Art dieses Erkennens als Wissen, das Begreifen der Wirkungen jedoch aus der Ursache als das vollkommene, das Finden der Ursache aus den Wirkungen als das unvollkommene Wissen bezeichnet, und beide vom Glauben, als dem Erkennen, das nicht durch eigene Einsicht in die Sache, sondern durch fremdes Zeugniß vermittelt wird, unterschieden.

105. Ist nun etwa Günther mehr berechtigt, nur das Erkennen der Wirkungen aus der Ursache für Wissen, das Erkennen der Ursache aber aus den Wirkungen für Glauben zu erklären, und diesem letzteren das Erkennen durch fremdes Zeugniß als eine andere Art des Glaubens nebenzuordnen? Dem Ergebniß, zu welchem er gelangen wollte, waren diese Bestimmungen freilich günstig. Denn dies Ergebniß ist kein anderes, als der Satz, auf den er überall zurückkommt, daß der Inhalt des Glaubens auch Gegenstand des Wissens werden kann und soll. Aber wenn man, um dies auch von den Wahrheiten der christlichen Offenbarung sagen zu können, den Glauben für aposteriorisches, und das Wissen für apriorisches Erkennen erklärt; so heißt das die Begriffe nicht nach der Natur der Dinge, noch auch nach dem Sprachgebrauch, sondern nach vorgefaßten Meinungen bestimmen. Oder ist es der Natur der verschiedenen Erkenntnißweisen angemessen, das Erkennen des Wesens aus seinen Erscheinungen als Glauben dem Erkennen der Erscheinungen aus dem Wesen als Wissen entgegen, das Erkennen durch fremdes Zeugniß aber jenen ersteren zur Seite zu setzen? „An mich", sagt Günther, „als Sein an und für sich, als Substanz, muß ich glauben, weil ich es nicht schauen kann." Allein möge immer das Erkennen eines Wesens aus seiner Erscheinung oder Wirkung, insofern es ein Erkennen dessen ist, was nicht geschaut wird, Glauben genannt werden: — es kann jedoch deßhalb nur dem Schauen, nicht auch dem Wissen entgegengesetzt werden. Denn ist es gleich vermittelt, so ist es doch durch Einsicht in die Sache selbst vermittelt, und daher zwar unvollkommenes, aber doch wahres und eigentliches Wissen. Doch sei es: nenne Günther,

wenn es ihm so gefällt, das Selbstbewußtsein, weil es kein Schauen des eigenen Wesens ist, nicht mehr Wissen, sondern Glauben, oder doch nur uneigentliches Wissen: darf er uns deßhalb zumuthen, dieses Erkennen für gleichartig mit jenem zu halten, durch das wir z. B. auf das Zeugniß Gottes das Dasein der Engel für wahr halten? Auch die Kräfte der Natur schaut der Forscher nicht in ihnen selbst, sondern erkennt sie aus ihren Wirkungen; ist darum dies Erkennen ein solches wie jenes, durch welches wir, was die Geschichte von den Ereignissen vergangener Zeiten berichtet, erfahren? Ist aber die eine dieser Erkenntnißweisen von der andern ganz und gar verschieden, so läßt sich auch nicht ohneweiters von beiden dasselbe Verhältniß zu einer dritten, dem (apriorischen) Wissen nämlich, behaupten.

106. Nun berief sich aber Günther auch noch auf die Begriffe oder vielmehr auf die Namen der Offenbarung und Bezeugung. Die Substanz offenbare und bezeuge sich ebensowohl in ihren Erscheinungen, die Ursache in ihren Wirkungen, als der Redende durch seine Worte, mit dem Unterschiede freilich, daß jenes Zeugniß immer wahr, dieses aber mitunter trüglich sei. Nun ja, und die Beachtung dieses Unterschiedes könnte genügen, die totale Verschiedenheit dieser Offenbarungsweisen an's Licht zu bringen. Ohne irgend eine Einsicht giebt es kein gewisses Erkennen, und wenn das Erkennen ein mittelbares ist, so muß auch immer irgend eine Einsicht es vermitteln. Aber welches ist die Einsicht, die das Erkennen der Substanz aus ihrer Erscheinung vermittelt? Die Einsicht in die erkannte Sache: wir erkennen die Substanz, die Ursache, weil wir die nothwendige Beziehung der Erscheinung zu dem Sein, des Gewirkten zu dem Wirkenden einsehen. Aber welches ist die Einsicht, durch welche wir aus der Rede das, was der Redende bezeugt, erkennen? Die Einsicht in die Wahrhaftigkeit des Redenden; wir halten für wahr, was er sagt, weil wir einsehen, daß er weder sich noch uns täuschen kann. Es kann also freilich die Erscheinung auch Offenbarung des Wesens, und die Wirkung Offenbarung der Ursache genannt werden, aber Zeugniß giebt nur der Redende, und wenn wir von der Substanz und Ursache sagen, daß sie in ihren Erscheinungen und Wirkungen sich bezeugen, so ist das eben-

sowohl ein bildlicher Ausdruck, als wenn wir von einem Bilde sagen, daß es spricht, oder von der Jugend, daß sie blüht. Günther liebt es, auf diese Weise in der Sprache eine Bestätigung für seine Gedanken zu suchen, und wenn er dabei nicht immer die figürliche Redeweise von der eigentlichen unterscheidet, so mag das bei anderer Gelegenheit nicht von Bedeutung sein. Hier aber mußten wir jene Verwechselung hervorheben: denn er legt auf die Worte, wovon die Rede ist, großes Gewicht. Macht er es ja der Scholastik alles Ernstes zum Vorwurf, daß sie die Schöpfung nur im uneigentlichen, nämlich tropischen Sinne eine locutio Dei genannt habe. Wahrlich, um so weit zu gehen, muß man nicht wie immer in Vorurtheilen befangen, sondern zu Gunsten des eigenen Systems ganz und gar verblendet sein.

III.

Noch andere Erklärungen des Glaubens.

107. Eine dritte Weise, den Glauben zu erklären, kommt mit der eben betrachteten Lehre Günther's darin überein, daß sie das Uebersinnliche als Gegenstand des Glaubens bezeichnet; aber dieser ist ihr entweder ein durchaus unmittelbares oder doch kein durch das Denken vermitteltes Erkennen, das also insofern ein unmittelbares genannt werden kann, als es aus keinem andern durch einen Vernunftschluß entspringt.

Manche Gelehrte sowohl des vorigen als unseres Jahrhunderts erklären also den Glauben für ein auf dem Gefühle ruhendes Fürwahrhalten. Unter diesem Gefühle verstehen aber einige nichts anders als gewisse Zustände der Seele, die nicht sowohl von der Natur der Gegenstände, bei deren Vergegenwärtigung sie entstehen, als von der subjectiven Beschaffenheit des Erkennenden und überdies mehr von der Einbildungskraft als von der intellectuellen Erkenntniß abhangen. — Daß es ein auf derlei Gefühlen sich stützendes Fürwahrhalten gebe, d. i. daß manche Menschen sich von jenen Gefühlen zum Fürwahrhalten, (wie auch zum Zweifeln oder Verwerfen) bestimmen lassen, und daß sie dieses ihr Fürwahrhalten, wenigstens wenn es entschieden ist, Glauben nennen, wird niemand in Abrede stellen; allein den Glauben über-

haupt für ein solches auf dem Gefühle ruhendes Fürwahrhalten erklären, ist reine Willkür, die man sich gestattet, um jedes Erkennen, das nicht durch Erfahrung oder Denken gewonnen wird, als unsicher darzustellen. —

Andere wollen zwar auch den Glauben auf das Gefühl gründen, aber doch dieses Gefühl für eine höhere Weise des Erkennens angesehen wissen. Dasselbe soll nämlich das Uebersinnliche unmittelbar ergreifen, und der intellectuellen Auffassung desselben als Erfahrung vorhergehen, so daß es in unserer geistigen Natur sei, was in der sinnlichen die Empfindung oder Wahrnehmung ist. [1]) Auch für den religiösen Glauben will man in solcher Weise den Gewißheitsgrund in dem Gefühle finden: als wenn wir nämlich die christlichen Glaubenslehren nicht deßhalb für wahr hielten, weil wir im Christenthum eine göttliche Lehranstalt erkannt hätten, sondern vielmehr über dieselben nach jenem Gefühle urtheilten, ihm zufolge sie für wahr hielten und an ihren göttlichen Ursprung glaubten. Während man durch die oben erwähnte Erklärung den christlichen Glauben als ein Dafürhalten darstellen möchte, das seinen ganzen Halt in Phantasie und subjectiver Empfindelei habe: beabsichtigen wenigstens die Anhänger der zweiten Meinung, — es sind meistens Pietisten und Theósophen — ihm einen festen Grund zu geben. Denn ihnen zufolge hat jenes Gefühl seinen Ursprung aus einem höheren Wahrheitsvermögen der Seele, und sie nehmen überdies, wo es sich um die Wahrheiten des Christenthums handelt, einen Einfluß des h. Geistes auf die Seele an.

108. Mit dieser Lehre darf man eine andere, die in unsern Tagen auch unter den katholischen Gelehrten achtungswerthe Vertreter gefunden hat, nicht verwechseln. Denn hat sie gleich mit ihr einige Verwandtschaft, so ist sie doch auch wiederum von ihr wesentlich verschieden. Sie erklärt den Glauben ebenfalls für ein unmittelbares Erkennen, für ein solches nämlich, das Wahrheiten, die jenseits des unmittelbaren Bewußtseins und des aus diesem durch das Denken entwickelten Wissens liegen, mit fester Ueberzeugung ergreife, unterscheidet aber in bestimmter Weise den Ver-

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 6. 236.

nunftglauben von dem Offenbarungsglauben. Zum Vernunftglauben sollen jene Ueberzeugungen gehören, die in allen des Denkens nicht unfähigen Menschen unwillkürlich, aber mit moralischer Nothwendigkeit entstehen, daß ein Gott über uns waltet, daß sittliche Freiheit und Tugend kein Wahn, daß des Menschen Seele unsterblich ist. Der Offenbarungsglaube aber ist dieser Ansicht gemäß kein unmittelbares Ergreifen der Wahrheiten selbst, sondern geht aus der Ueberzeugung, daß durch die Kirche Gott zu uns rede, hervor, und giebt sich also der christlichen Wahrheit als einer von Gott verkündeten Lehre hin. Wie jedoch durch das natürliche Licht der Vernunft jener allgemein menschliche Glaube, so soll durch das Licht der Gnade der christliche unabhängig von den Beweisen für die Thatsache der göttlichen Offenbarung entstehen. Es kann zwar der eine wie der andere Glaube wissenschaftlich gerechtfertigt werden, aber nur in indirecter Weise: indem nämlich die Gegensätze, welche Widersprüche zu sein scheinen, aufgehoben, und so das Denken des Verstandes mit dem Glauben der Vernunft, das natürliche Wissen mit den christlichen Geheimnißlehren ausgesöhnt wird. Ueberdies läßt sich aus der Allgemeinheit und Nothwendigkeit jenes natürlichen Glaubens erkennen, daß er in der Natur der Vernunft selbst gegründet und also ebenso wenig trügerisch als die Vernunft Unvernunft sein kann; und in ähnlicher Weise der christliche Glaube, in welchem sich der Mensch an die göttliche Offenbarung hingiebt, aus ihm selbst als ein vernünftiger darthun. Insofern es aber keine Beweise giebt, durch welche die Vernunft, sich außer dem Glauben stellend, durch strenge Schlüsse zu ihm führen könnte, sondern nur solche, die von dem Glauben, (dem Vernunftglauben, wenn es sich um natürliche Wahrheiten, dem christlichen Glauben, wenn um geoffenbarte Wahrheiten oder auch um die Thatsache der Offenbarung selber handelt,) ihren Ausgang nehmen, so bleibt auch der Glaube immer eine That des freien Willens, und hängt von der Gesinnung eines Jeden, der christliche überdies vom Lichte der Gnade ab.

Schon mehr als einmal haben wir über die Erkenntniß Gottes und der sittlichen Weltordnung, die sich unwillkürlich in uns entwickelt, geredet, und darüber die Väter der Kirche sich aus-

sprechen hören.[1]) Wir haben in derselben eine von der philosophischen Forschung unabhängige Gewißheit, und die sittliche Verpflichtung anerkannt, keinen Zweifel an ihrem Inhalt, es sei denn den sogenannten methodischen, zuzulassen.[2]) Es läßt sich aber auch nicht läugnen, daß es mit unserm Sprachgebrauche übereinstimmt, diese Ueberzeugung als Glauben zu bezeichnen; genügt es doch, an das bekannte Gedicht Schillers zu erinnern, in welchem sie als Worte des Glaubens einen so kräftigen Ausdruck gefunden haben. Ebenso wenig ist es in Abrede zu stellen, daß der christliche Glaube gewöhnlich wenigstens außer dem übernatürlichen Gnadenlicht zwar eine natürliche Erkenntniß, aber deßhalb nicht einen wissenschaftlich strengen Beweis der Thatsache und Glaubwürdigkeit der Offenbarung voraussetzt. Endlich ist mit dieser Theorie wider Hermes und Andere ohne Zweifel festzuhalten, daß sowohl der Vernunft- als auch und viel mehr noch der Offenbarungsglaube eine freie That der Menschen ist. Allein wie wir deßhalb keineswegs zugegeben haben, daß die Philosophie in der Begründung jener natürlichen Wahrheiten auf strenge Beweisführung verzichten, und von dem Vernunftglauben selbst ausgehen müsse: also werden wir auch immer einräumen, daß die Apolegetik des Christenthums vom christlichen Glauben auszugehen und nicht vielmehr vom natürlichen Wissen und geschichtlichen Thatsachen beginnend, die Glaubwürdigkeit der Lehren des Christenthums wissenschaftlich zu erweisen habe. Demzufolge weicht diese zuletzt erwähnte Ansicht von der unter den Katholiken gewöhnlichen nicht gerade in der Erklärung des Glaubens selber ab. Denn sie erkennt als wesentliche Eigenschaften desselben nicht nur die Uebernatürlichkeit und Freiheit, sondern auch, was die Theologen seine Dunkelheit nennen, an. Auch ihr zufolge halten wir nämlich an den christlichen Wahrheiten fest, nicht weil wir sie in sich selbst, sondern weil wir sie als von Gott geoffenbarte Lehren erkennen. Nur über den Ursprung des Glaubens und sein Verhältniß zum natürlichen Wissen waltet eine Verschiedenheit der Ansichten ob. —

109. Hiermit möchten nun die Punkte, welche wir zu er-

1) Bd. 2. S. 34 ff. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 435. ff.

2) Phil. der Vorz. n. 225. ff.

örtern haben, hinlänglich bestimmt sein. Der ersten Meinung zufolge glauben wir, so oft wir durch die Vernunft zu einer festen Ueberzeugung gelangen; nach der zweiten, so oft wir, was nicht geschaut wird, aus dem, worin es sich offenbart, sei dies seine eigene Erscheinung und Wirkung oder fremdes Zeugniß, erkennen; nach den übrigen endlich, wenn wir, was weder erfahren noch aus der Erfahrung durch das Denken erschlossen wird, entweder als eine durch sich selbst uns gewisse oder als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit ergreifen. Was also die alte Schule für Glauben erklärt, das Fürwahrhalten auf das Zeugniß Gottes wäre nach jenen Erklärungen nur eine besondere Art des Glaubens. Aber wenn dem so ist und diese Erklärungen das, was die Theologen im strengen Sinne Glauben nennen, nicht ausschließen, sondern als eine Art des Glaubens in sich begreifen; hört dann die Verschiedenheit der Meinungen nicht auf von Bedeutung zu sein? Dies könnte freilich geschehen, wofern man nämlich den Glauben, von dem in der christlichen Heilslehre die Rede ist, als jene besondere Art des Glaubens anerkennte, und folglich auf ihn nicht ausdehnte, was von anderen Erkenntnißweisen, die man außerdem Glauben nennen will, gesagt werden kann. Also verfährt man aber keinesweges. Hermes unterscheidet den Erkenntnißglauben, durch welchen wir die Lehren des Christenthums fürwahrhalten, von dem Herzensglauben, durch welchen wir diesen Lehren gemäß uns von allem Irdischen losreißen und an Gott hingeben. Dieser letztere sei frei, verdienstvoll und nur durch die göttliche Gnade möglich; mit dem ersteren aber, also mit dem, welchen man schlechthin und eigentlich Glauben nennt, verhalte es sich wie mit jeder andern Ueberzeugung; man könne und müsse zu ihm durch Vernunftbeweise genöthigt werden. Ferner räumt er zwar ein, daß wir viele Lehren des Christenthums nur auf das Zeugniß Gottes fürwahrhalten, aber erstlich soll auch dies Fürwahrhalten keinesweges ein freies sein, sondern von der Vernunft nur gerechtfertigt werden, wenn diese selbst uns zu demselben nöthigt; zweitens soll zum Glauben des Christen, insofern er Erkenntnißglaube ist, auch jenes Fürwahrhalten gehören, zu dem wir nicht durch das Ansehen Gottes, sondern durch Gründe, die aus der Sache selbst entnommen sind, bestimmt werden. Ebenso nennt

Günther außer dem Erkennen des Grundes aus dem Begründeten auch das auf Gottes Ansehen gestützte Fürwahrhalten Glauben; eben als wenn es zwischen dem einen und dem andern keinen wesentlichen Unterschied gäbe, deutet er nicht nur, was vom Verhältniß des Glaubens zum Wissen, sondern auch, was von der Uebernatürlichkeit des Glaubens gelehrt wird, in einer Weise, wie es von jenem Erkennen durch das Denken der Vernunft behauptet werden kann. Es ist also in unserer Frage von der größten Wichtigkeit nachzuweisen, daß jenes Fürwahrhalten, welches vom Christen gefordert wird, und in der Kirchensprache Glaube heißt, kein anderes als ein solches ist, das auf dem Zeugniß des in ausdrücklicher Rede sich offenbarenden Gottes ruht; und daß dieses Fürwahrhalten, sei es auch nur, wie Hermes redet, Erkenntnißglaube, dennoch frei, verdienstvoll und in streng theologischem Sinne übernatürlich ist. Indem auf diese Weise die Erklärung, welche man in der katholischen Theologie von jeher vom Glauben gab, gerechtfertigt wird, werden dadurch zugleich nicht bloß die pietistischen Meinungen, die dem Glauben keinen andern Grund als die subjective Empfindung geben, widerlegt, sondern auch die Untersuchung über den Ursprung und die Begründung des Glaubens, welche die letzte der angeführten Meinungen nothwendig macht, vorbereitet.

Zweites Hauptstück.

Vom Beweggrund des Glaubens.

I.

Der Beweggrund des Glaubens ist nicht Einsicht in das Geglaubte.

110. Die erste Eigenschaft, durch welche der Glaube sich von den anderen Erkenntnißarten wesentlich unterscheidet, ist jene Dunkelheit, welche der gegebenen Erklärung zufolge darin besteht,

daß wir fürwahrhalten, ohne dazu durch Einsicht in die Sache selbst bestimmt zu werden. Peter der Lombarde und die älteren Scholastiker überhaupt beginnen daher die Untersuchung über den Glauben von dem beim h. Augustin öfters wiederkehrenden Ausspruch, glauben heiße fürwahrhalten, was man nicht sehe;[1]) und sie begründen denselben aus den bekannten Worten des Apostels: Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.[2]) Wir müssen dieselben näher betrachten.

Die Irrgläubigen der neueren Zeit haben in dieser Schriftstelle einen Beweis gesucht, daß der Glaube, den die Schrift empfehle, mit der zuversichtlichen Hoffnung eines und dasselbe sei. Allein es folgt beim Apostel sogleich: „Durch den Glauben erkennen wir, daß die Welt durch das Wort Gottes geschaffen worden,"[3]) — und bald nachher wird die Wahrheit, welche wir im Kampfe dieses Lebens vor allen festhalten müssen, ausgesprochen: „Denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist, und daß er die, welche ihn suchen, belohnt."[4]) — Der Glaube ist also eine Erkenntnißweise, und dehnt sich, wie der h. Augustin bemerkt,[5]) weiter als die Hoffnung aus. Denn wir müssen manches glauben, was wir weder hoffen noch lieben können. Aber auch wenn der Glaube mit der Hoffnung den Gegenstand gemein hat, ist er dennoch nicht die Hoffnung oder das Vertrauen selbst, sondern eine Erkenntniß, auf welche das Vertrauen gegründet ist, ein zuversichtliches Fürwahrhalten, das unsere Hoffnung trägt. Demzufolge sind denn auch manche Ausleger der Meinung, daß der Apostel

---

1) Fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur: quod tamen non de omnibus, quae non videntur accipiendum est, sed de his tantum, quae credere, ut ait Augustinus, ad religionem pertinent.
Lib. sent. 3. dist. 23. — S. Aug. Enchir. c. 8. 9. Super Joan. Tr. 40. n. 9. Tr. 79. n. 1. De Trin. l. 13. c. 1.

2) Ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Hebr. 11, 1.

3) Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei. v. 3.

4) Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit. v. 6.

5) Quid sperari potest, quod non creditur? Porro aliquid etiam quod non speratur, credi potest. Quis namque fidelium poenas non credit impiorum? nec sperat tamen..... Est itaque fides et malarum rerum

das Wort ὑπόστασις hier in seiner ersten und ursprünglichen Bedeutung, welche Grund oder Unterlage ist, fasse, und ausdrücken wolle, daß der Glaube alle übrigen Tugenden und zunächst die Hoffnung trage. Allein da der Apostel ihn nicht gerade als Grund des Hoffens, sondern vielmehr als Grund dessen, was wir hoffen, bezeichnet: so erklären Andere ὑπόστασις durch Wesenheit oder Wirklichkeit, wie auch wir etwas wesenhaft nennen, um seinen wirklichen Bestand im Gegensatz zu dem, was nur in der Einbildung ist, auszudrücken. Der Glaube also bewirkt, daß, was wir hoffen, für uns bereits wie Daseiendes und Wirkliches ist, indem er uns von der Erfüllung der Verheißungen Gottes vollkommen gewiß macht. So der h. Chrysostomus, und er fügt hinzu, daß der Glaube den Dingen, die wir hoffen, nicht nur Sein verleiht, sondern ihr Sein selber ist. Denn durch den Glauben sind sie bereits in unserer Seele. — Wenn man nun bedenkt, daß der vorzüglichste Gegenstand unserer Hoffnung in diesem Leben die Gnade und Heiligung, in jenem der Besitz und die Anschauung Gottes ist; so sieht man leicht, daß jene beiden Erklärungen sich sehr wohl vereinigen lassen. Denn der Glaube ist sowohl die Grundlage, welche das ganze Gebäude der Heiligung trägt, 1) als auch wie ein Saamenkorn, das die Anfänge aller Tugend und der himmlischen Verklärung selber einschließt. 2) In ihm ist also, was wir hoffen, dem Keime und Vermögen nach schon gegeben; um so mehr also kann er der Substanz verglichen werden, als er zugleich der Grund dessen ist, was er trägt. So finden wir mit

---

et bonarum: quia et bona creduntur et mala, et hoc fide bona, non mala. Est etiam fides et praeteritarum rerum et praesentium et futurarum.
Enchir. c. 8.

1) Fides dicitur substantia, quia ... sicut substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius spiritualis aedificii. S. Thom. in l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 1.

2) Substantia solet dici prima inchoatio cujuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio ..... Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus. Id. S. p. 2. 2ae q. 4. a. 1. cf. in Hebr. 11. lect. 1.

dem h. Thomas, dem wir diese Erklärung entlehnt haben, in dem Ausspruch des Apostels, was später der tridentinische Kirchenrath mit Hinweisung auf eben diese Worte der Schrift vom Glauben aussagte, er sei unseres Heiles Anfang, die Grundlage und die Wurzel aller Heiligung. [1])

Es kann aber der Glaube dies nur dadurch sein, daß er uns von der Wahrheit und Wirklichkeit dessen, was wir nicht schauen, gewiß macht. Er ist, setzt der Apostel hinzu, der Beweis für das Nichterscheinende oder Verborgene. Das möchte, bemerkt hier der h. Chrysostomus ein Widerspruch zu sein scheinen: denn einen Beweis, und zwar einen überzeugenden Beweis, (ἔλεγχον), giebt es nur von Dingen, die offenbar sind. Doch eben dies will der Apostel sagen: des Glaubens eigenthümliche Kraft ist, das Verborgene so gewiß und noch gewisser zu machen, als das Offenbare durch Beweisführungen sein kann. [2])

111. Manche protestantische Gelehrte greifen die Uebersetzung der Vulgata und die unter den Katholiken gewöhnliche Erklärung an. Sie bringen einige Stellen der Septuaginta und auch profaner Schriftsteller vor, in welchen ὑπόστασις für Zuversicht stehe. [3]) Aber wenn dies Wort zuweilen in solcher immer doch fernen und seltnen Bedeutung genommen wird, soll es deßhalb nicht mehr gestattet sein, es in seiner nächsten und gewöhnlichsten Bedeutung zu fassen? selbst dann nicht, wenn der Zusammenhang jene andere Bedeutung ausschließt? Wir haben aber aus den gleich folgenden Versen gesehen, daß der Apostel nicht vom zuversichtlichen Erwarten oder Hoffen, sondern vom zuversichtlichen Erkennen redet. — Man erinnert

1) Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo. Sess. 6. c. 8.

2) Βαβαὶ, οἵᾳ λέξει ἐχρήσατο εἰπών· ἔλεγχος οὐ βλεπομένων; ἔλεγχος γὰρ λέγεται ἐπὶ τῶν λιὰν δήλων· ἡ πίστις τοίνυν ἐστὶν ὄψις τῶν ἀδήλων, φησὶ, καὶ εἰς τὴν αὐτὴν τοῖς ὁρωμένοις φέρει πληροφορίαν τὰ μὴ ὁρώμενα. οὔτε οὖν (ἐν) τοῖς ὁρωμένοις ἀπίστησαί ἐστι, οὔτε πάλιν, εἰ μὴ τῶν ὁρωμένων σαφέστρον περὶ τῶν ἀοράτων πεπληροφόρηταί τις, πίστις εἶναι δύναται. ἐπεὶ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόστατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται· μᾶλλον δὲ οὐ χαρίζεται, ἀλλ᾽ αὐτή ἐστιν οὐσία αὐτῶν, οἷα ἡ ἀνάστασις οὐ παραγέγονεν, οὐδέ ἐστιν ἐν ὑποστάσει, ἀλλ᾽ ἡ ἐλπὶς ὑφίστησιν αὐτὴν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ. In Epist. ad Hebr. hom. 21.

3) Ps. 39, 8. Ezech. 19, 5. Ruth 1, 12.

dagegen, der Glaube könne nicht Grundlage oder Wesenheit genannt werden, ohne den Sinn durch irgend einen Zusatz zu ergänzen. Man müsse nämlich hinzudenken, was wir auch oben angaben, der Glaube sei Fundament, weil unsere Hoffnung auf ihm ruhe, oder er sei die Wesenheit und Wirklichkeit des Gehofften, weil dies durch ihn in unserer Seele Wirklichkeit erhalte.[1]) Aber wer sieht nicht, daß das Ergänzungen sind, die so oft nothwendig sind, als wir ein Wort nicht in seiner eigentlichen, sondern in übertragener Bedeutung gebrauchen. Wir dürften also in der h. Schrift gar keine tropische Redeweise, auch nicht die gebräuchlichste und natürlichste anerkennen.[2]) — Und woraus will man es denn erklären, daß ὑπόστασις Zuversicht bedeuten kann, wenn nicht daraus, daß die Zuversicht die Seele befestigt, standhaft und unerschütterlich macht, wie jedes Fundament, jede Unterlage das, was sie trägt?

Ferner heißt es dann, auch „die Erklärung des Wortes ἔλεγχος durch argumentum, Beweis, sei unstatthaft.“ Und weßhalb? „Weil ἔλεγχος das Resultat des ἐλέγχειν, also das Ueberführtsein, die Ueberzeugung, wie λόγος das durch das λέγειν Bewirkte ausdrücke.“ Wir könnten die Sache auf sich beruhen lassen, weil der Sinn, auf den es in unserer Frage ankommt, derselbe bleibt. Aber wenn die Gegner bei jeder Gelegenheit die Vulgata zu tadeln suchen, so soll es auch uns nicht verdrießen, sie zu vertheidigen. Zu dem Ende ließe sich bemerken, daß bei Bestimmung des Wortsinns viel mehr auf den Sprachgebrauch, als auf die etymologische Ableitung zu sehen ist. Was aber den Sprachgebrauch angeht, so genügt es auf die besten Wörterbücher zu verweisen, und daran zu erinnern, daß wir bei Aristoteles eine ganze Abhandlung Περὶ

---

1) Kritisch exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief von Dr. Gottl. Lünemann. S. 105. 295.

2) Daß der Glaube in tropischer Redeweise Substanz genannt werde, wird vom h. Thomas in der mitgetheilten Erklärung hinlänglich angedeutet; der h. Bonaventura aber spricht es mit Bestimmtheit aus: Cum dicitur „fides est substantia“, hoc non dicitur, secundum quod hoc nomen sumitur in propria significatione, sed secundum quod sumitur in significatione transumtiva (translata, metaphorica). Dicitur enim substantia, quia est fundamentum fabricae spiritualis ad similitudinem materiae (subjecti), quae praebet fulcimentum formis et accidentibus.

In l. 3. Dist. 23. a. 1. q. 5.

σοφιστικῶν ἐλέγχων haben, wo doch gewiß ἔλεγχος nichts anders als Beweis bedeutet. Denn gleich im ersten Satze heißt es, die sophistischen ἔλεγχοι seien keine wahre, sondern nur scheinbare συλλογισμοί. Aber giebt uns denn wirklich die Etymologie einen andern Sinn? Ἔλεγχος, sagt man, verhalte sich zu ἐλέγχειν, wie λόγος zu λέγειν, also wie die Rede zum Reden. Wenn das, was anders ist denn ἔλεγχος wenn nicht gerade Beweis, insofern man unter Beweis nicht bloß den Beweisgrund, sondern auch die Beweisführung d. i. den entwickelten Beweis versteht? Wie λόγος doch wahrlich nicht die in einem Andern durch unser Reden bewirkte Erkenntniß, sondern unser ausgesprochener Gedanke, die Rede, ist; so ist auch ἔλεγχος nicht die in Andern hervorgebrachte Ueberzeugung, das Ueberführtsein, sondern was wir zur Ueberführung Geeignetes sagen oder thuen. Ebenso verhält es sich mit dem lateinischen argumentum, und weil arguere vollkommen dem ἐλέγχειν entspricht, so ist es in Wahrheit wunderlich zu vernehmen, daß ἔλεγχος nicht durch argumentum wiederzugeben sei.

Aber hätte man sich nicht mit mehr Recht auf den Zusammenhang, worin hier das Wort ἔλεγχος vorkommt, als auf seine Abstammung berufen können? Ist ja doch der Glaube nicht sowohl das, was erst die Ueberzeugung in uns hervorbringt, als vielmehr die Ueberzeugung selbst. — Man kann, entgegnen wir, unter dem Glauben das Fürwahrhalten des Christenthums überhaupt, die Ueberzeugung, daß seine Lehren göttliche Lehren sind, verstehen, und dann ist es allerdings der Glaube, der uns von den einzelnen Lehren gewiß macht, und das Wort ἔλεγχος steht in seinem ersten und eigentlichsten Sinne. Wird aber unter Glaube vielmehr das Fürwahrhalten der einzelnen Lehren verstanden, so wird zwar durch ἔλεγχος das Ueberführtsein, also die Wirkung des ἐλέγχειν ausgedrückt, und in der That liest der h. Augustin statt argumentum non apparentium, convictio non apparentium; aber ἔλεγχος muß dann auch, wie der h. Thomas bemerkt[1]), als tro-

1) Sumitur argumentum pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet convictio, ut legit Aug. tr. 79. in Joan.;

pischer Ausdruck angesehen werden, indem nämlich die Ursache für die Wirkung, wie das Schwert für den Tod, die Seele für das Leben steht. Denn ἔλεγχος ist nun einmal nicht die Ueberführung im passiven Sinne, das Ueberführtsein, sondern das, was überführt, die Ueberführung im activen Sinne.

112. Doch wie man hierüber auch denken möge, immer bleibt wahr, daß der Apostel als die Natur des Glaubens eben das bezeichnet, wovon die Theologen ihre Erklärung beginnen: durch den Glauben werden wir von dem Dasein dessen, was wir nicht schauen, gewiß. Auch der h. Augustin beruft sich für jenen seinen Satz: durch den Glauben werde fürwahrgehalten, was man nicht schaue, stets auf die Worte des Apostels [1]); ebenso Gregorius der Große [2]), Theodoret aber und Theophilact geben in ihren Commentaren die Erklärung des h. Chrysostomus wieder. Mögen wir also den natürlichen Sinn der Worte des Apostels betrachten, oder nach der Auslegung, die sie in der Ueberlieferung der Kirche erhalten haben, fragen; wir finden in ihnen jene erste Eigenschaft des Glaubens, die Dunkelheit ausgedrückt: der Glaube macht uns gewiß von dem, was unsere Einsicht nicht erreicht.

Es wurde schon bemerkt, daß diese Dunkelheit des Glaubens nicht mit der Unbegreiflichkeit des Geglaubten zu verwechseln ist, als wenn nämlich eine Wahrheit, um Gegenstand des christlichen Glaubens sein zu können, der menschlichen Einsicht auch unerreichbar, Geheimniß sein müßte. So gewiß es ist, daß es solche Glaubenslehren gebe, so gewiß ist es, daß manches geoffenbart ist,

---

quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his, quae non videt.

Summa l. c. cf. Quaest. Disp. De verit. q. 14. a. 2. ad 9.

1) Quod attinet ad non videre, sive quae creduntur sive quae sperantur, fidei speique commune est. In epistola quippe ad Hebraeos, qua teste usi sunt illustres catholicae regulae defensores, fides esse dicta est Convictio rerum, quae non videntur. — Enchir. c. 8. Vergl. außer den oben (n. 110) angeführten Stellen: Serm. 126 (al. ex hom. 50. hom. 23.) n. 1—3. De pecc. merit. l. 2. c. 31.

2) Cum Paulus dicat: est enim fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium; hoc veraciter dicitur credi, quod non solet videri. Nam credi jam non potest, quod videri potest.

Dial. l. 4. c. 6. cf. In Evang. hom. 26.

von dessen Wahrheit wir auch durch ein von der Offenbarung unabhängiges Denken überzeugt werden können. Nur dies also will man, die Dunkelheit als wesentliche Eigenschaft des Glaubens bezeichnend, ausdrücken, daß der Glaubende **als solcher** nicht durch dieses Denken überzeugt ist. Ob nun derselbe Mensch dieselbe Sache zugleich wissen (durch eigene Einsicht erkennen) und glauben könne, ist eine Frage, über welche in den theologischen Schulen viel gestritten wurde; aber eben weil man hierüber stritt, mußte man einverstanden sein, daß es nicht Glaube ist, wenn man fürwahrhält, weil man durch Einsicht in die Sache überzeugt ist.

113. Wenn demzufolge diese Einsicht nicht Beweggrund des Glaubens sein kann, welcher andere ist es denn? — Wir können zwar, sagt der h. Thomas, wenn der Gegenstand weder unmittelbar (durch Anschauung) noch mittelbar (durch Nachdenken) erkannt wird, zum Fürwahrhalten uns durch den Willen entscheiden; aber der Wille muß durch einen Grund, also durch die Erkenntniß, daß es billig und vernünftig ist, zu glauben, bewegt werden, und dieser Grund ist in unserm christlichen Glauben, von dem der Apostel redet, kein anderer als das Ansehen Gottes, der höchsten Wahrheit selbst, die zu uns redet.[1]) Es ist aber eben dies, was wir den obigen Erläuterungen gemäß neueren Schriftstellern gegenüber vornehmlich zu beweisen haben. Wenn der h. Thomas und die älteren Scholastiker überhaupt sich auf diesen Beweis nicht einlassen, so darf das nicht befremden. Denn ob es gleich in den eben betrachteten Worten des h. Paulus nicht ausdrücklich enthalten ist, so spricht es doch die h. Schrift an vielen andern Stellen so klar, so bestimmt und so nachdrucksvoll aus,

1) Voluntas determinat intellectum ad aliquid, quod neque per se ipsum videtur, neque ad ea, quae per se ipsa videntur, resolvi potest, ex hoc, quod dignum reputat, illi esse adhaerendum propter aliquam rationem. In l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 1.

Ratio, qua voluntas inclinatur ad assentiendum (ad imperandum intellectui assensum) his, quae non videt, est quia Deus ea dicit. Ibid. sol. 2. cf. In Ep. ad Hebr. l. c.

Ego, quae audivi ab eo (qui me misit), haec loquor in mundo. — Sicut docuit me Pater, haec loquor. — Ego, quod vidi apud Patrem meum, loquor. — Qui veritatem vobis locutus sum, quam audivi a Deo. — Joan. 8, 26. 28. 38. 40.

daß es vielmehr schwer zu begreifen ist, wie man sich von dem Glauben, den sie von uns fordert, eine andere Vorstellung habe bilden können. Je mehr nichts destoweniger diese Wahrheit auch von katholischen Gelehrten wenn nicht geradezu geläugnet, doch in den Hintergrund geschoben wird; um destomehr glauben wir bei ihr verweilen zu müssen. Denn wenn uns der Glaube fast auf jedem Blatte der göttlichen Bücher als unablässliche Bedingung des ewigen Heils empfohlen wird, so ist es gewiß von höchster Wichtigkeit, was die Offenbarung selbst über sein Wesen lehrt, mit Klarheit zu erkennen. Wir werden also zuerst nachweisen, daß uns dem Willen Christi gemäß die Glaubenslehren als eigentliches Wort Gottes verkündigt werden; sodann aber sowohl aus der Schrift als aus der Ueberlieferung darthun, daß von uns gefordert wird, die Glaubenslehren darum fürwahrzuhalten, weil sie Gott geoffenbart hat, daß also das Zeugniß Gottes wie der Inhalt, so der Beweggrund unsers Glaubens ist.

II.

Nach der Lehre der Schrift ist das Zeugniß Gottes wie der Inhalt, so der Beweggrund des Glaubens.

114. Unter dem christlichen Glauben, nach dessen Natur wir fragen, ist ohne Zweifel die Annahme des Evangeliums, an welche unser Heil gebunden ist, also jener Glaube zu verstehen, von dem unser Herr und Heiland, als er seinen Aposteln auftrug, allen Völkern zu predigen, sprach: „Wer glaubt, und getauft wird, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden." (Marc. 16, 16.) Der Weltheiland vollführte in diesem feierlichen Augenblicke, was er nicht lange vorher, seinen Jüngern den Geist Gottes mittheilend, gesagt hatte: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Nun bezeugt er aber von sich, daß er geredet, was er vom Vater vernommen, und von den Jüngern, daß sie die Worte, die ihm der Vater gegeben, aufgenommen und dadurch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt seien. „Ich habe ihnen", spricht er zum Vater, „dein Wort gegeben.... Dein Wort ist die Wahrheit". Indem er also hinzufügt: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe ich sie in die

Welt gesandt" [1]), — kann dies in solchem Zusammenhange gewiß nur bedeuten, daß er sie beauftragt habe, was er ihnen im Namen des Vaters mitgetheilt, als solches, als das Wort Gottes, das die Wahrheit ist, allen Völkern bekannt zu machen. Sie sind, was sie heißen: Abgesandte Christi.

Als solche Abgesandte, die im Auftrage des Weltheilandes dem Menschengeschlechte verkündigen, was Gott gethan und gelehrt und befohlen habe, und nicht etwa nur als Schüler, welche die Lehre eines Meisters durch Unterricht verbreiten, wollten auch die Apostel selber betrachtet werden. Im Eingange seines ersten Sendschreibens spricht der h. Johannes: „Wir bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbar geworden ist." Wie aber ist es ihnen offenbar geworden? Das heißt, wie haben sie das Leben, Wirken und Leiden des Herrn verstanden? Derselbe Apostel sagt es im Anfange seines Evangeliums: „Der Eingeborne, der im Schooße des Vaters ist, er hat es uns erzählt"; und darum fügt er in dem eben angeführten Briefe hinzu: „Was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir euch." Denn was sie sahen, verstanden sie nur durch die Rede, die sie hörten; nur diese schloß ihnen auf, was in Gott verborgen war, den Zweck, die Bedeutung, die Wirksamkeit des ganzen Erscheinens Christi auf dieser Welt. Sie nennen sich also auch ausdrücklich Abgesandte Christi, durch welche Gott zu den Menschen redet [2]), ihnen Buße und Vergebung der Sünden, das Gericht und die Auferstehung von den Todten verkündigend [3]). Und ebendeßhalb bezeichnen sie auch, wie die Schriften des alten und neuen Bundes, so ihre Predigt, als das Wort oder Zeugniß Gottes. Es genüge, auf eine Stelle hinzuweisen, welche zugleich alles oben Gesagte bestätigt. Der h. Paulus redet in seinem ersten Briefe an die Thessalonicher ausführlich von seinem Predigtamte. Er nennt die Lehre, die er ihnen verkündigt,

---

1) Verba, quae dedisti mihi, dedi eis et ipsi acceperunt. — Ego dedi eis sermonem tuum. — Sermo tuus veritas est. Sicut tu me misisti in mundum, et ego misi eos in mundum. Joan. 17, 8. 14. 17. 18.

2) Cor. 5, 20. Eph. 6, 20.

3) Act. 17, 30. 31.

wiederholt die frohe Botschaft Gottes, das ihm von Gott anvertraute Evangelium, und nimmt die Gläubigen und Gott selbst zum Zeugen, daß er es in reiner, aufrichtiger und heiliger Gesinnung verkündigt habe. Dann aber fährt er fort: „Deßhalb danken wir auch Gott ohne Unterlaß: denn da ihr von uns das Wort Gottes vernommen hattet, habet ihr es nicht vernommen als Menschenwort, sondern als was es auch in Wahrheit ist, als das Wort Gottes, der in euch, die ihr geglaubt habet, wirkt" [1]). So kommen wir also zu dem Schlusse: Der christliche Glaube ist die Annahme dessen, was dem Menschengeschlechte als Lehre und Wort Gottes durch die Apostel Christi verkündigt worden ist.

Dies ist aber auch von der Kirche selbst auf das Bestimmteste erklärt worden. Der Glaube, durch den wir zur Gnade der Rechtfertigung vorbereitet werden, besteht nach der Lehre des Conciliums von Trient darin, daß wir fürwahrhalten, was Gott geoffenbart und verheißen hat [2]). Daß der Kirchenrath hier unter der Offenbarung nur die Offenbarung im strengen Sinne des Wortes verstehe, wird niemand in Abrede stellen. Er redet aber von dem Glauben, den er bald nachher den Anfang des menschlichen Heiles, die Grundlage und die Wurzel aller Rechtfertigung nennt, ohne den es unmöglich ist, Gott zu gefallen und zur Gemeinschaft seiner Kinder zu gelangen, also von dem Glauben, nach dessen Natur wir fragen, und von diesem erklärt er, daß er ein Fürwahrhalten dessen sei, was Gott geoffenbart hat. Ich sage, der Kirchenrath erkläre dies. Denn er sagt es nicht bloß, wie im Vorübergehen oder um andere Lehrpunkte zu erläutern, sondern in der Absicht, die katholische Lehre vom Glauben, der zur Rechtfertigung führt, dem Irrthum gegenüber mit Bestimmtheit auszusprechen [3]).

---

1) Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis. 1. Thess. 2, 13.

2) Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt. Sess. 6. cap. 6.

3) Im Eingange des Beschlusses, aus dem jener Satz entnommen ist, heißt es: (Sacrosancta Synodus) exponere intendit omnibus Christifidelibus

115. Indessen wir haben nicht bloß zu beweisen, daß der christliche Glaube fürwahrhält, was Gott geoffenbart hat, sondern auch, daß er es darum fürwahrhält, weil es Gott geoffenbart hat. Die Kirche hat dies an der eben betrachteten Stelle nicht ausgesprochen, vielleicht weil es von den damaligen Irrlehrern nicht geläugnet wurde, aber vielleicht auch, weil es unnöthig schien, ausdrücklich beizusetzen, was in den angeführten Worten bereits enthalten war. Oder welches unbefangene Gemüth wird den Satz: Glauben heißt fürwahrhalten, was Gott geoffenbart hat, — nicht zugleich vom Beweggrund des Glaubens verstehen, so daß damit auch gesagt werde, glauben heiße, was Gott offenbare, auf das Ansehen Gottes fürwahrhalten? Und wahrlich, wenn wir mit andern Theologen dieses oben in der Erklärung des Glaubens ausdrückten, und hier es insbesondere zu begründen unternehmen, so hat man die Ursache nur darin zu suchen, weil neuere Gelehrte, was die Natur der Sache verbindet, künstlicherweise zu trennen gewußt haben. Sie räumen ein, daß die Offenbarung, die sie als göttlich anerkennen, enthalte, was wir als Christen glauben müssen; aber — sich bald den Pietisten bald gewissen Rationalisten nähernd — behaupten sie, daß uns zum Fürwahrhalten der Lehre des Christenthums nicht sowohl das Ansehen Gottes, dem wir unsern Verstand unterwürfen, als vielmehr die Uebereinstimmung jener Lehre mit den Bedürfnissen des Herzens und den Erkenntnissen der Vernunft bewegen müsse. Diese Ansicht, von der sich namentlich auch Hirscher, wie wir später sehen werden, nicht ganz frei gehalten hat, hängt mit dem so weit verbreiteten Irrthume zusammen, daß die christlichen Wahrheiten zwar ohne göttliche Offenbarung nicht erkannt worden wären, nachdem sie aber einmal ausgesprochen seien, auch durch die Prinzipien der Vernunft gewiß werden können. Wir werden später untersuchen, ob eine solche Erkenntniß der Glaubenslehren möglich sei; hier haben wir

---

veram sanamque doctrinam ipsius justificationis], quam sol justitiae Christus Jesus, fidei nostrae Auctor et consummator, docuit, Apostoli tradiderunt, et catholica Ecclesia Spiritu sancto suggerente perpetuo retinuit; districtius inhibendo, ne deinceps audeat quisquam aliter credere, praedicare aut docere quam praesenti decreto statuitur et declaratur.

zu beweisen, daß ein Fürwahrhalten, welches durch sie hervorgebracht wäre, nicht der Glaube sein würde, von dem die Schrift redet.

116. Wir dürfen aber, um diesen Beweis zu führen, fürs erste auf die schon angeführten Schriftstellen zurückweisen. Denn wenn Christus und die Apostel so sehr darauf drangen, daß sie im Namen und Auftrage Gottes lehrten, und was sie von ihm vernommen, den Menschen verkündigten; so wollten sie doch damit ganz gewiß auch, ja zunächst den Beweggrund angeben, weßhalb man ihre Lehre aufnehmen müsse, wollten sagen, die Wahrheit ihrer Predigt sei darum über allen Zweifel erhaben, weil sie Gottes Wort enthalte. Doch finden wir dieses auch von ihnen mit mehr Bestimmtheit ausgesprochen. Ebendort, wo unser Erlöser sagt und wiederholt, daß er rede, was er vom Vater vernommen, giebt er auch die Wahrhaftigkeit des Vaters als Grund an, weßhalb an seiner Lehre nicht zu zweifeln sei: „Der mich gesandt hat, ist wahrhaft, und ich rede in der Welt, was ich von ihm gehört habe"[1]). Ebenso Paulus. Denn er fragt, ob etwa unser Glaube an das Wort Gottes wanken dürfe, weil einige unter den Juden, denen es vertraut war, ungläubig gewesen; — und antwortet: „Keineswegs. Denn Gott ist wahrhaftig, ob auch der Mensch lügenhaft sei" [2]). — Hören wir nun auch noch den Apostel Johannes. Er redet von dem Glauben an Jesus Christus, der die Welt besiegt. Woher hat dieser Glaube die Festigkeit, durch die er siegreich ist? Von dem Zeugnisse des wahrhaftigen Gottes. „Wenn wir das Zeugniß der Menschen annehmen, so ist das Zeugniß Gottes größer: das ist das Zeugniß Gottes, das größer ist, weil er gezeugt hat von seinem Sohne. Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugniß Gottes in sich. Wer dem Sohn nicht glaubt, der macht ihn (Gott) zum Lügner, weil er an das Zeugniß, das Gott von seinem Sohne gegeben hat, nicht glaubt" [3]).

---

1) Qui me misit, verax est: et ego, quae audivi ab eo, haec loquor in mundo. Joan. 8, 26.

2) Credita sunt illis eloquia Dei. Quid enim si quidam illorum non crediderunt? Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit? Absit. Est autem Deus verax: omnis autem homo mendax. Rom. 3, 2—4.

3) Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est;

Wir sollen demnach die Lehre Christi mit der größten Zuversicht fürwahrhalten, weil Gott sie verbürgt, und als die seinige anerkannt hat: und dies ist es, was die Schrift Glauben nennt. Sie fordert also, wenn sie Glauben fordert, nicht nur, daß wir das von Gott Geoffenbarte fürwahrhalten, sondern auch, daß wir es seines Zeugnisses wegen, weil er es gesagt hat, fürwahrhalten. Denn wenn sie das Zeugniß Gottes, das uns zum Glauben bewegen soll, mit dem Zeugniß der Menschen vergleicht, wenn sie sagt, daß wir dies Zeugniß Gottes annehmen müssen, weil wir ihn sonst zum Lügner machen: so ist offenbar, daß sie hier das Wort Zeugniß in seiner eigentlichen Bedeutung d. h. für ein Aussage und Versicherung, daß etwas wahr sei, nimmt.

117. Aber daß der Glaube, der von uns gefordert wird, sich ganz und gar auf Gottes Ansehen gründen müsse, geht auch daraus hervor, daß die h. Schrift von dem, welcher an der geoffenbarten Wahrheit festhält, sagt: er glaube Gott. Der h. Augustin und nach ihm die Scholastiker [1]) erklären uns die Verschiedenheit der Ausdrücke: credere Deum, credere Deo, credere in Deum. Im ersten wird Gott als der Gegenstand, im zweiten als der Beweggrund, im dritten als das Ziel und Ende unseres Glaubens bezeichnet. Credere Deum heißt nicht bloß das Dasein Gottes, sondern auch alles was über ihn, seine Werke, und unser Verhältniß zu ihm geoffenbart ist, fürwahrhalten; credere Deo aber heißt Gott Glauben beimessen, alles für wahr halten, was er aussagt; und credere in Deum durch den Glauben sich Gott hingeben, nach ihm streben. Es mag nun weniger gewiß und deutlich sein, daß an Gott glauben in der h. Schrift immer zugleich ein Streben nach Gott, als dem letzten Ziele ausdrücke, und noch mehr ob das credere Deum in jener Ausdehnung genommen werde, daß es nicht bloß das Dasein des einen wahren Gottes, sondern den ganzen Inhalt der Offenbarung ausdrücke: aber dies

---

quoniam hoc est testimonium Dei, quod majus est, quoniam testificatus est de Filio suo. Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se. Qui non credit Filio, mendacem facit eum; quia non credit in testimonium, quod testificatus est Deus de Filio suo. 1 Joan. 5, 9—12.

1) Lib. sent. 3. Dist. 23. S. Thom. Summa. p. 2ª 2ªᵉ q. 2. a. 2. — S. Aug. Tract. in Joan. 29. et serm. de verbis Domini. 61.

kann gewiß niemand läugnen, daß credere Deo nichts anders bedeuten kann, als fürwahrhalten, was Gott gesagt hat. —

Nun aber ist ferner in der h. Schrift nicht nur, wie wir oben betrachteten, klar ausgesprochen, daß der Glaube, der zum Heile führt, ein solches Fürwahrhalten der Aussage Gottes, ein credere Deo ist; sondern es wird uns auch eben darin, daß er dieses ist, der Grund sowohl seines Werthes, als seiner Gewißheit gezeigt. Wir lesen im alten Testamente: „Abraham glaubte Gott, und es ist ihm zur Gerechtigkeit angerechnet worden [1]). Der Apostel aber belehrt uns sehr nachdrücklich, daß dies geschrieben sei unsertwegen; damit wir nämlich daraus erkennen, wie der Glaube an das, was Gott in seinem Sohn verheißen hat, zur Rechtfertigung führe. „Denn Abraham ist unser aller Vater vor Gott, dem er glaubte." Obgleich es unmöglich schien, daß die ihm gegebene Verheißung noch erfüllt werde, wankte Abraham nicht. Er ward gestärkt durch den Glauben, der ihn vollkommen gewiß machte, daß Gott alles, was er immer verheißen habe, zu thun vermöge. Und hierdurch, durch dieses unerschütterliche Festhalten an dem Worte Gottes, gab er Gott die ihm gebührende Ehre. Darum ward ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet [2]). So erklärt also der Apostel, darum sei es so verdienstvoll, was Gott geoffenbart und verheißen hat, mit fester Zuversicht fürwahrzuhalten; weil wir Gott Glauben beimessend, ihm die gebührende Ehrfurcht erweisen, indem wir nämlich dadurch ihn als den Untrüglichen anerkennen und seinem Ansehen unsere Vernunft unterwerfen.

An einer anderen Stelle von dem Glauben redend, der ihn selbst in seinen Leiden aufrecht halte, giebt der Apostel als Grund der Festigkeit desselben wiederum an, weil er auf dem Ansehen

1. Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad justitiam. Gen. 15.

2) Qui (Abraham) pater est omnium nostrum . . . ante Deum, cui credidit . . . . . . Et non infirmatus est fide . . . . in repromissione etiam Dei non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo; plenissime sciens, quia quaequnque promisit, potens est et facere. Ideo et reputatum est illi ad justitiam. Non est autem scriptum tantum propter ipsum, quia reputatum est illi ad justitiam, sed et propter nos, quibus reputabitur credentibus in eum, qui suscitavit Jesum Christum Dominum nostrum a mortuis. Rom. 4, 16—25.

Gottes ruhe. „Ich werde nicht zu Schanden, denn ich weiß, wem ich geglaubt habe, und bin gewiß, daß er mächtig ist, was mir hinterlegt ist, zu bewahren für jenen Tag" [1]).

118. Aber, daß von uns verlangt werde, die Lehre Jesu Christi auf das Ansehen Gottes des Allerwahrhaftigen anzunehmen, geht ferner auch aus der Art und Weise hervor, wie sowohl der göttliche Lehrer selbst, als auch seine Jünger und alle ihre Nachfolger im apostolischen Amte die Wahrheit derselben bekräftigten. Wir sollen glauben, daß Christus Wahrheit redet, weil Gott Zeugniß von ihm abgelegt hat: so sprach oben der h. Johannes. Auf doppelte Weise aber hat Gott seinen Sohn vor den Menschen bezeugt. Erstlich unmittelbar und ausdrücklich, indem eine Stimme vom Himmel erscholl, die ihn für Gottes geliebten Sohn erklärte und uns befahl, ihn zu hören. Und auf dieses Zeugniß beruft sich der h. Petrus. (2. Petr. 1, 16—18.) Es legte Gott ferner dadurch Zeugniß von seinem Sohne ab, daß er ihn als den Lehrer, Heiland und Beherrscher des Menschengeschlechtes im Laufe der Jahrhunderte vorher verkündigte, zugleich alle Umstände seines Erscheinens auf Erden, seines Lebens, Wirkens, seines Todes und seiner Auferstehung vorhersagend. Darum also fordert der Herr oben, wo er von dem Zeugniß redet, das er von seinem Vater empfange, die Juden auf, in den Schriften des alten Bundes zu forschen: „Denn sie sind es, die Zeugniß von mir geben;" (Joh. 5, 39). und er verkündigt ihnen, daß Moses sie ihres Unglaubens wegen bei seinem Vater verklage, weil er von ihm geschrieben habe. — Bei anderer Gelegenheit aber, wo der Herr von neuem betheuert, daß er nichts thue oder lehre, als was ihm der Vater aufgetragen, spricht er: „Die Werke, die ich im Namen meines Vaters verrichte, diese legen Zeugniß von mir ab"; und wiederum zum Beweise, daß er Gottes Sohn sei: „Wenn ich nicht die Werke meines Vaters verrichte, so wollet mir nicht glauben. Wenn ich sie aber verrichte, und ihr mir nicht glauben wollt, so glaubt den Werken, damit

1) Ob quam causam etiam haec patior, sed non confundor. Scio enim, cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem. 2. Tim. 1, 12.

ihr erkennt und glaubt, daß der Vater in mir ist, und ich im Vater" [1]).

Wirkungen also, wie sie nur Gott hervorbringen kann, d. h. Weissagungen und Wunder sind die Beweise, welche uns die Wahrheit der Lehre Jesu Christi verbürgen sollen. Sie können dies aber nur dadurch, daß sie den göttlichen Ursprung dieser Lehre außer Zweifel setzen. Fordert also der Herr Glaube an seine Lehre wegen der Weissagungen des alten Bundes und der Werke, die Gott durch ihn wirkt; so fordert er ein Fürwahrhalten seiner Lehre auf das Ansehen Gottes.

Durch keinen anderen Grund suchten auch die Apostel den Glauben, den sie predigten, zu stützen. Worauf sind sie wohl in den Evangelien und der Apostelgeschichte, als auch in jenen Briefen, worin sie über die Lehre Christi ausführlicher handeln, vorzüglich bedacht? Sie zeigen zunächst den Zusammenhang des neuen Bundes mit dem alten, und weisen mit großer Sorgfalt die Erfüllung der Verheißungen, worauf der letztere ruhet, nach. Alsdann aber berufen sie sich auf die Werke Jesu Christi, von denen sie und das ganze Volk der Juden Zeugen waren, und namentlich auf die glorreiche Auferstehung ihres göttlichen Meisters. Dies sind ihre Beweise. Und damit dieselben immer reichhaltiger und das Zeugniß der Jünger von ihrem Herrn und Meister vollgültiger sei; hörte Gott nicht auf, durch die Apostel selbst im Namen seines Sohnes Wunder und Zeichen zu wirken. Daher heißt es an der Stelle, mit der wir diese Untersuchung begannen: „Geht hin in alle Welt und verkündigt aller Creatur das Evangelium. Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig werden: wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden." — Wodurch aber soll die Lehre bewährt und den Ungläubigen alle Entschuldigung benommen werden? „Denen, die da glauben, werden diese Wunder folgen: In meinem Namen werden sie Teufel austreiben, in neuen Sprachen reden, Schlangen aufheben, und wenn sie etwas Tödtli-

---

1) Opera, quae ego facio in nomine Patris mei, haec testimonium perhibent de me . . . . Si non facio opera patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est et ego in Patre. Joan. 10, 25. 38.

ches trinken, wird es ihnen nicht schaden; sie werden Kranken die Hände auflegen, und diese gesund werden. Und nachdem der Herr Jesus zu ihnen geredet, wurde er in den Himmel aufgenommen, und sitzet zur Rechten Gottes. Sie aber gingen hin, und predigten überall, und der Herr wirkte mit ihnen und bekräftigte ihr Wort durch die darauf folgenden Zeichen." (Mark. 16, 15—20.)

119. Auf diese Weise ist der Glaube an die Lehre Jesu Christi in dem Menschengeschlechte verbreitet worden: Gott verbürgte ihre Wahrheit, und es lag den Aposteln sehr am Herzen, daß die Gläubigen diesen einzig wahren Grund ihres Glaubens wohl erkennten. Es läßt sich dies besonders aus jener Stelle des Korintherbriefes ersehen, auf welche im ersten Theile dieses Werkes der Beweis für das Dasein einer übernatürlichen Ordnung gegründet wurde [1]). Der Apostel schreibt, wie wir schon damals bemerkten, an die Gemeinde zu Korinth gerade in der Absicht, sie von der Ueberschätzung der Philosophie zur Anerkennung des hohen Werthes der göttlichen Offenbarung zurückzuführen. Durch die Philosophie seien sie nicht zur Erkenntniß Jesu Christi gekommen, und hätten auch durch sie zu derselben nicht kommen können. Darum habe er sie nicht durch hohe Weisheit und tiefsinnige Rede, sondern durch die Offenbarung göttlichen Geistes und göttlicher Allmacht von dem Geheimnisse der Erlösung zu überzeugen gesucht; auf daß, sagt er, euer Glaube nicht auf Weisheit der Menschen, sondern auf der Kraft Gottes ruhe. — Man bemerke, daß der Apostel nicht bloß läugnet, der Glaube könne auf falscher Menschenweisheit ruhen, oder eine verkehrte Philosophie sei nicht im Stande die Wahrheit der christlichen Erlösung zu beweisen. Er stellt nicht die wahre Philosophie der verkehrten, sondern aller Philosophie die Offenbarung Gottes gegenüber: auf diese allein muß der Glaube sich stützen. Denn der Inhalt desselben ist ein in Gott verborgenes Geheimniß, das nur der Geist Gottes, der die Tiefe der Gottheit durchforscht, offenbaren kann. Diese hat der Apostel ihnen verkündigt, und seine Predigt nicht durch gelehrte Beweise, sondern durch die Wirkungen göttlicher Allmacht bestätigt.

Aus dieser Stelle erhält eine andere im zweiten Sendschrei-

---

1) Band 2. S. 62 ff.

ben desselben Apostels an die Gemeinde zu Korinth ihre Erklärung [1]). Der Apostel redet dort von seinem Amte unter dem Bilde des Kriegsdienstes. Die Waffen, womit er kämpfe, seien nicht jene, durch die Menschen unter Menschen stark zu sein pflegen, nämlich Ansehen, Macht, Gelehrsamkeit, sondern solche, die Gott verleihe und Gott stark gemacht habe, um alles, noch so Erhabene, das der Erkenntniß, die aus Gott ist, widerstrebt, niederzukämpfen, und jeglichen Verstand Christo dienstbar und unterwürfig zu machen. Auf doppelte Weise läßt sich aus dieser Stelle darthun, daß nach der Lehre des Apostels der Glaube, um christlicher Glaube zu sein, auf dem Ansehen Gottes ruhen muß. Erstlich sind die letzten Worte des Apostels doch gewiß von der Annahme des Evangeliums also vom christlichen Glauben zu verstehen. Nun würde aber durch diesen der menschliche Verstand nicht gefangen genommen und Christo unterworfen, wenn er nur annähme, was Christus gelehrt hat, und nicht auch, weil es Christus gelehrt hat. Denn erkennte der Mensch die Wahrheit dessen, was Christus lehrt, auf irgend einem andern Wege; so könnte er zwar dadurch bewogen werden, seinen Willen, sein Thun und Lassen Christo zu unterwerfen; aber die Annahme des Evangeliums, sein Fürwahrhalten selber wäre keine Unterwerfung des Verstandes unter Christus. Denn sein Verstand wird nur dadurch gehorsam, daß er der Lehre Christi wegen des Ansehens Christi beistimmt. — Zweitens sagt der Apostel, um die Geister, auch die erhabensten, zu dieser Unterwürfigkeit zu vermögen, sei er mit Waffen ausgerüstet, die durch Gott mächtig seien. Was kann er anders damit sagen wollen, als was wir oben vernahmen, daß seine Predigt nicht durch menschliche Weisheit und Redekunst, sondern durch die Offenbarung des Geistes und der Kraft Gottes überzeuge: damit der Glaube nicht auf der Weisheit der Menschen, sondern auf Gottes Kraft und Ansehen ruhe? — Und man bemerke, daß der Apostel nicht etwa von der Menge der Gläubigen, sondern von allen, die zu Christus bekehrt wor-

---

1) Nam arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. 2. Cor. 10, 4. 5.

den, und sogar insbesondere von denen redet, die durch Geistesgaben ausgezeichnet sind. Oder was anders bedeutet jenes, daß alle Hoheit, die sich wider das Evangelium erhebt, niedergeworfen und jeglicher Verstand, (eigentlich jeglicher Gedanke — πᾶν νόημα) gefangen genommen und Christo unterworfen wird?

Auf mannigfaltige Weise also werden wir von Christus und den Aposteln belehrt, daß jener Glaube, den sie fordern und ohne den kein Heil ist, zu seinem Beweggrunde das Ansehen Gottes habe. Denn um zum Glauben zu bewegen, versichern sie, daß sie lehren, was Gott der Allwahrhaftige ihnen aufgetragen; und sie zeigen uns eben daraus sowohl das Verdienst als die Sicherheit des Glaubens. Sie wollen, daß ihre Predigt aufgenommen werde wegen des Zeugnisses Gottes, als eine Lehre, für deren Wahrheit Gott sich verbürgt; und deßhalb begründen sie dieselbe durch keine anderen Beweise, als durch jene, die darthun, daß Gott durch sie redet. Der h. Paulus endlich belehrt uns ausdrücklich, daß es keinen andern Weg giebt noch geben kann, die christliche Wahrheit zu erkennen, und daß der Glaube eine Unterwerfung unter das Ansehen Jesu Christi ist. —

III.

Dieselbe Wahrheit wird durch die kirchliche Ueberlieferung erhärtet.

120. Die Stellen der h. Schrift, auf die wir uns beriefen, lassen ihrem Wortlaute und dem Zusammenhange nach keine andere Erklärung, als die wir ihnen gegeben haben, zu; ja manche derselben sind so klar und bestimmt, daß sie keiner Auslegung bedürfen. Um jedoch in einer wichtigen Frage jeden Zweifel auszuschließen, wollen wir auch noch nachweisen, daß die gesammte Kirche dieselben von jeher ebenso verstanden, und um von ihrem Glauben Rechenschaft zu geben, stets auf das Ansehen Gottes als den unerschütterlichen Grund desselben hingewiesen hat. Es wird jedoch zu dem Ende nicht nothwendig sein, hier eine lange Reihe von Zeugnissen der Väter anzuführen. Wir haben bei anderer Gelegenheit Clemens den Alexandriner in mannigfaltiger Weise erklären

hören, daß des Christen Glaube eine unüberwindliche Festigkeit habe, weil er auf dem Worte Gottes ruhe, daß dieses Wort ihm statt aller Beweisführung gelte, daß endlich, wie die höchsten Prinzipien der Wissenschaft nicht bewiesen werden, weil sie durch sich selbst einleuchten, so auch die Lehren des Glaubens ohne Beweise geglaubt werden, weil sie von Gott bezeugt sind [1]). Ebenso redete Origenes [2]). Den h. Augustin aber hörten wir so eben das Wissen vom Glauben dadurch unterscheiden, daß jenes auf die Einsicht der Vernunft, dieser auf das Ansehen sich gründe. Nun kann aber doch gewiß der Glaube an die Geheimnisse des Christenthums auf keines Menschen, sondern nur auf Gottes Ansehen sich stützen. Und wenn derselbe h. Lehrer, wie wir sehen werden, so sehr oft, daß unser Glaube vernünftig sei, aus den Weissagungen, den Wundern Christi und der Apostel und der Gründung und Erhaltung der Kirche beweist: so macht er auch dadurch das Ansehen Gottes zum Grunde des Glaubens. Denn die Wahrheit dessen, was wir glauben, kann ja doch aus jenen Thatsachen nur insofern gefolgert werden, als sie die Göttlichkeit der Lehre Christi darthun.

Es sind besonders Clemens und Augustin, auf die man, wo immer vom Glauben die Rede ist, hinzuweisen pflegt, und deßhalb haben wir hier namentlich auf ihre Zeugnisse hingewiesen. Jedoch wem könnte es unbekannt sein, daß auch die übrigen Väter über diese erste und wesentliche Eigenschaft des Glaubens sich oftmals aussprechen? Bald zeigen sie eben daraus das Verdienst des Glaubens, daß wir, was weder das leibliche noch das geistige Auge erreicht, auf Gottes Wort hin mit aller Festigkeit fürwahrhalten, und trotz dem natürlichen Widerstreben dem Ansehen Christi uns mit Ehrfurcht unterwerfen; bald warnen sie vor verfänglicher Prüfung der Glaubenslehren, und dringen darauf, dieselben ohne Untersuchung (ihres Inhalts) des göttlichen Ansehens wegen anzunehmen. Und wenn sie von einzelnen geheimnißvollen Lehren, namentlich von der h. Dreifaltigkeit, der Menschwerdung Christi, der h. Eucharistie handeln, ermahnen sie stets die Gläubigen, sich zu erinnern, daß es weder menschliche Erfahrung noch menschliche

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 461.
2) Ebend. n. 470.

Weisheit, sondern das untrügliche Zeugniß Gottes ist, durch das dem Christen, was er gläubig bekannt, gewiß werde [1]). — Wir dürfen hier aber auch auf alle jene Stellen zurückweisen, in welchen die hh. Väter von der natürlichen Erkenntniß, die allen Menschen gemein ist, die übernatürliche, die den Gläubigen eigenthümlich ist, unterscheiden. Denn jene ist ihrer Erklärung nach eine solche, die bei Betrachtung der Werke Gottes unwillkürlich in uns entsteht, und durch Nachdenken erweitert und vervollkommnet wird; diese aber empfangen wir durch die Predigt der Propheten und Apostel; jene geht daher keinem Menschen, in dem die natürlichen Fähigkeiten nicht zerrüttet sind, gänzlich ab; diese aber ist auch den Weisesten und Besten nur durch Aufnahme des Wortes, das Gott verkündigen läßt, erreichbar. Wovon wir aber nur durch die göttliche Offenbarung Kunde erhalten können, das kann uns auch nur durch das Ansehen Gottes gewiß werden [2]).

121. Obschon die Schriften der hh. Väter die vorzüglichste Quelle sind, aus welcher wir das mündlich überlieferte Wort Gottes kennen lernen; so sind sie doch nicht die einzige, und noch viel weniger dürfen sie mit jener Ueberlieferung selbst verwechselt werden. Vielmehr besteht diese in dem lebendigen, immer fortdauernden Lehrwort der Kirche [3]). Wir werden uns also hier besonders, wo von einer der ersten Wahrheiten des Christenthums, die allen Gläubigen bekannt sein muß, die Rede ist, zu jenen Lehrbüchern wenden dürfen, welche von den Hirten der Kirche ausdrücklich zum Unterricht des Volkes auserſehen und als solche gutgeheißen sind. Unter solchen Werken ist aber das ausgezeichnetste der Katechismus des tridentinischen Kirchenrathes. Auf Befehl der Synode von den tüchtigsten Theologen entworfen, wurde er von mehreren Päpsten nicht nur gutgeheißen, sondern den Pfarrern des ganzen Erdkreises

---

1) Tertull. De praescr. c. 7. S. Cypr. l. 2. epist. 3 ad Caecilium. S. Ambr. Epist. l. 2. ep. 12. ad Valent. De fide. l. 1. c. 13. n. 84. S. Hilar. de Trin. l. 12 n. 19, 20. S. Gregor. Naz. orat. 3. wo das Αὐτὸς ἔφη der Christen mit dem der Pythagoräer verglichen wird. S. Cyr. Hieros. Catech. mystag. 4. S. Chrys. Hom. 60 ad pop. Antioch. In 1. Cor. hom. 7. S. Leo. Serm. 7 de Nativ. S. Joan. Damasc. de fide orth. l. 4. c. 10. 11.

2) Siehe hierher gehörende Zeugnisse oben Bd. 2. S. 75 ff.

3) Vergl. oben Bd. 1. S. 51.

mit der Weisung, beim Unterrichte des Volkes sich durch ihn leiten zu lassen, übergeben, weil er außer andern besonders diesen Vorzug habe, jene Lehre zu enthalten, welche in der Kirche allgemein und von aller Gefahr des Irrthums weit entfernt sei [1]). Was lesen wir nun in diesem Werke von der Natur des Glaubens? „Der Glaube bewirkt", so heißt es gleich im Eingange, „daß wir fürwahrhalten, was das Ansehen der h. Kirche als etwas von Gott Geoffenbartes erweist. Denn es kann in den Gläubigen kein Zweifel entstehen über das, was Gott, der die Wahrheit selber ist, uns lehrt" [2]). Und es wird hinzugefügt, der Glaube sei zwar an Stärke und Werth verschieden, aber seiner Natur nach derselbe, so daß von ihm auf allen verschiedenen Stufen dieselbe Definition gegeben werden müsse[3]). Es gibt also keine Vervollkommnung des Glaubens, durch die er aufhöre, ein Fürwahrhalten zu sein, zu dem wir durch das Ansehen Gottes, der die Wahrheit selber ist, bewegt werden. —

Von den kleineren katechetischen Schriften, welche dem Volke selbst in die Hände gegeben werden, darf hier insbesondere jene des seligen Peter Canisius genannt werden. Denn sie wurde mit Genehmigung des h. Stuhles auf das Geheiß der Bischöfe in den meisten Ländern Europa's Jahrhunderte hindurch dem Unterrichte in Schule und Kirche zu Grunde gelegt. Aus ihr also haben unsere Vorfahren als unbezweifelte Lehre der Kirche gelernt und bekannt: „Der Glaube gehöre nicht zur natürlichen Ordnung der Dinge, stütze sich nicht auf die Wahrnehmung der Sinne, noch auf menschliche Macht oder Vernunft, sondern auf Gottes Kraft und Ansehen, als ganz gewiß annehmend, daß die höchste und ewige

---

1) Illuc (in hunc librum) sagt der Papst Clemens XIII., eam doctrinam contulerunt (Praedecessores nostri) quae communis est in Ecclesia et procul abest ab omni periculo erroris.

2) Fidei virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae Matris Ecclesiae auctoritas comprobavit. Nulla enim fidelibus potest accidere dubitatio in iis, quorum Deus auctor est, qui est ipsa veritas. P. I. c. 1.

3) Fides autem quamquam late pateat, et magnitudine et dignitate differat, tamen est idem genere et diversis fidei gradibus eadem definitionis vis et ratio convenit. Ibid.

Wahrheit, die Gott ist, weder getäuscht werden, noch täuschen könne; — deßhalb sei es dem Glauben ganz besonders eigenthümlich, jeglichen Verstand gefangen zu nehmen und Christo zu unterwerfen, dem nichts schwer, geschweige denn unmöglich ist. Dieser Glaube sei, wie die Väter lehren, das Licht der Seele, die Pforte des Lebens, die Grundlage des ewigen Heiles" [1]).

IV.

Lehre der Theologen vom Beweggrunde als dem formalen Gegenstande des Glaubens.

122. Die Lehre, daß der christliche Glaube ein Fürwahrhalten sei, welches auf dem Zeugniß Gottes ruhe, war dem Gesagten zufolge sowohl in dem schriftlich als mündlich überlieferten Worte Gottes enthalten, und deßhalb zu allen Zeiten in der ganzen Kirche verbreitet. Dieselbe fand aber in der Theologie ihren Ausdruck in einem Satze, den wir jetzt näher betrachten müssen. Gott selbst, sagte man, insofern er die höchste Wahrheit ist und zu uns redet, ist der formale Gegenstand des Glaubens, oder was dasselbe ist, alles das und nur das kann geglaubt werden, was von Gott dem Allwissenden und Wahrhaftigen geoffenbart ist.

In dem, worauf eine Fähigkeit, eine Tugend, ein Vermögen gerichtet sein kann, wird als das Formale bezeichnet, was ihm seine Beziehung zu jener Fähigkeit, jener Tugend, jenem Vermögen giebt. Alle Handlungen z. B., die wir gerecht nennen, sind der materiale Gegenstand der Gerechtigkeit; das Formale aber in denselben ist, was sie zu gerechten Handlungen macht, also daß durch

1) Non enim spectat fides naturae ordinem, non sensuum fidit experientiae, non potentia aut ratione humana, sed virtute et auctoritate divina nititur, illud plane certum habens, summam aeternamque veritatem, quae Deus est, nec falli posse unquam nec fallere. Quamobrem id fidei quam maxime proprium est, ut in captivitatem redigat omnem intellectum in obsequium Christi, apud quem non est difficile, nedum impossibile, omne verbum. Haec fides lumen est animae, ostium vitae, fundamentum salutis aeternae. Summa doctr. christ. c. 1.

sie jedem das Seine gegeben wird. Ebenso gehören alle jene Handlungen der sittlichen Ordnung überhaupt an und heißen daher sittlich gute oder schlechte, welche eine Beziehung auf das höchste Gut oder den höchsten Endzweck haben, ihm entweder widerstrebend oder entsprechend: nur dadurch aber können sie auch Gegenstand des sittlichen Wollens und der Anlage zur Sittlichkeit sein. Jene Beschaffenheit somit, wodurch sie die genannte Beziehung haben, ist der formale Gegenstand der Fähigkeit, sittlich zu wollen. Man sieht also, daß diese Bezeichnung mit der eigentlichen Bedeutung des Wortes Form übereinstimmt. So wie in den Dingen Form genannt wird, was sie zu dem ihrer Art eigenthümlichen Sein bestimmt; also in dem, was Gegenstand einer Fähigkeit ist, das, was es zum Gegenstand dieser bestimmten Fähigkeit macht. — Wenden wir uns nun zur Erkenntniß, so sind die Sätze, welche man z. B. in der Geometrie beweist, der materiale Gegenstand dieser Wissenschaft; jene ihre Beschaffenheit aber, die es möglich macht, daß sie in dieser Wissenschaft bewiesen wird, ist als das Formale in ihnen zu betrachten. Diese besteht aber darin, daß die Prinzipien der Geometrie auf sie Anwendung finden, und somit aus diesen Prinzipien ihre Wahrheit erkannt werden kann. Ebenso wird alles, was unserm Denken erreichbar ist, dadurch Gegenstand der Vernunftwissenschaft, daß es auf die ersten Prinzipien der Vernunft zurückgeführt werden kann. In diesem Verhältniß der Dinge zu unserer Vernunft haben wir also auch hier das Formale zu suchen. Wenn somit jenes Fürwahrhalten, das die Schrift Glauben nennt, auf dem göttlichen Zeugniß ruht, so folgt, daß die Wahrheiten der Religion nur dadurch Gegenstand des Glaubens sind, daß Gott sie bezeugt hat. Dies Bezeugtsein ist in ihnen die Form, welche sie zu Glaubenswahrheiten macht.

123. Aber wir müssen dies Formale nicht bloß im Object, sondern auch im Subject betrachten. Wer einen Satz der Geometrie anderswoher, als aus den Prinzipien dieser Wissenschaft, etwa durch die Erfahrung, als richtig erkannt hätte, in dem würde diese Erkenntniß keine geometrische sein; so wie auch, wer eine gerechte Handlung nicht, um jedem das Seinige zu geben, sondern aus irgend einem andern Grund verrichtete, in dieser Handlung, obgleich sie eine gerechte wäre, dennoch nicht die Gerechtigkeit üben

würde. Daß wir also einen Satz aus den Prinzipien der Geometrie erkennen, ist der formale Grund (causa, ratio formalis) weßhalb unsere Erkenntniß dieses Satzes eine geometrische ist, und daß wir eine Handlung aus Achtung des Rechtes üben, die formale Ursache, warum sie auch als unsere Handlung eine gerechte ist. Nicht anders ist vom Glauben zu urtheilen: wenn wir, was Gott geoffenbart hat, auf anderm Wege erkennen, oder aus anderm Grunde, als weil er es geoffenbart hat, fürwahrhalten; so ist dies Erkennen und Fürwahrhalten kein Glauben. Der formale Grund, wodurch unser Fürwahrhalten Act des Glaubens wird, ist, daß wir des göttlichen Zeugnisses wegen fürwahrhalten. Die Thatsache dieses Zeugnisses und seine Untrüglichkeit verhalten sich also zu den Glaubensacten, wie die Prinzipien einer Wissenschaft zu den Erkenntnissen, welche sie einschließt, und wie die sittlichen Beweggründe, die einer Tugend eigen sind, zu den Handlungen, in denen wir diese Tugend üben. Hieraus ersieht man, weßhalb der Beweggrund auch als formaler Gegenstand bezeichnet wird. Nur dann, sagen wir, ist unsere Handlung eine gerechte, wenn sie nicht bloß der Gerechtigkeit entspricht, sondern auch von uns aus Achtung vor dem Rechte geübt wird. So müssen wie also zuvörderst die Gerechtigkeit selber wollen, und in jeder gerechten Handlung, die wir üben, mitwollen. Und weil unsere Erkenntnisse nur dadurch wissenschaftliche sind, daß sie aus den Prinzipien der Wissenschaft hervorgehen; so müssen wir auch vor allem die Prinzipien selbst erkennen, und diese Erkenntniß der Prinzipien ist in allen andern, wie das Licht, durch das sie uns einleuchten, enthalten. Hat also auch der Glaube seine Prinzipien, so kann es sich mit diesen nicht anders verhalten. Um die geoffenbarten Wahrheiten des göttlichen Ansehens wegen fürwahrzuhalten, um sie zu glauben, müssen wir vor allem die Wahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache, daß er jene Wahrheiten geoffenbart habe, fürwahrhalten. Diese Wahrhaftigkeit und diese Thatsache, oder, wie die älteren Theologen es in Kürze auszudrücken pflegen, die höchste Wahrheit, insofern sie zu uns redet, (prima veritas revelans) ist der formale Gegenstand des Glaubens. Und weil das Fürwahrhalten dieser Prinzipien in allem Fürwahrhalten der einzelnen Glaubenspunkte als Grund desselben ist; so können die Prinzipien auch als vorzügli-

cher Gegenstand des Glaubens betrachtet werden, und deßhalb wird auch oft die höchste sich uns offenbarende Wahrheit als der Gegenstand des Glaubens schlechthin bezeichnet: obgleich man Gott auch in anderer Weise mit Vorzug den Gegenstand des Glaubens nennt. Der vornehmliche Inhalt seiner Offenbarung ist er selbst, sein Wesen und seine Werke, und was er uns über die Geschöpfe offenbart, hat stets Beziehung auf ihn [1]).

So ist also Gott zugleich der formale und der vorzügliche materiale Gegenstand des Glaubens; aber er ist es in verschiedener Rücksicht. Er ist der formale Gegenstand, insofern er als der Wahrhaftige, der zu uns redet, Grund unseres Glaubens, und er ist der materiale Gegenstand, insofern er als das höchste Wesen, das uns zur Seligkeit in ihm erschaffen und berufen hat, der Inhalt unsers Glaubens ist [2]).

124. Allein gegen die obige Bestimmung, der gemäß Gott als die sich uns offenbarende Wahrheit der formale Gegenstand des Glaubens ist, scheint sich eine gegründete Einwendung erheben zu lassen. Wenn der Glaube ein Fürwahrhalten auf das Ansehen Gottes ist, so leuchtet freilich ein, daß er auf die Erkenntniß der Thatsache und der Untrüglichkeit der göttlichen Offenbarung ge-

1) Cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet id, quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id, per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientia geometriae materialiter scitae sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. — Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud, quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia; quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. S. Thom. S. p. 2. 2ae q. 1. a. 1.

2) Einige Theologen nehmen auch den Ausdruck objectum formale selbst in doppeltem Sinne, und unterscheiden objectum formale, quo, und objectum formale, quod (creditur). Unter jenem verstehen sie den Beweggrund, also das, was allein wir mit dem h. Thomas oben als das objectum formale bezeichnet haben; unter diesem den hauptsächlichen Inhalt, also was vorzugsweise objectum materiale ist.

gründet ist; aber diese Erkenntniß kann doch, eben wenn wir den erklärten Begriff des Glaubens festhalten, nicht Glaube, sie muß vielmehr ein dem Glauben vorhergehendes Wissen sein. Wenn aber das, so ist auch in ihr Gott keineswegs Gegenstand des Glaubens. — Um diese Schwierigkeit zu heben, genügt es hier zu bemerken, daß in jener Erkenntniß der göttlichen Offenbarung die Prinzipien des Glaubens enthalten sind. Denn wie die Prinzipien einer Wissenschaft, obgleich sie aus einer andern Wissenschaft entlehnt sind, nichtsdestoweniger auch zu jener gehören, die sich aus ihnen entwickelt; also wird auch das Fürwahrhalten der Offenbarung, obwohl es ein Wissen voraussetzt, dennoch mit Recht Glaube genannt. Aber freilich darin eben besteht der Unterschied zwischen dem materialen und dem formalen Gegenstand einer Fähigkeit, daß der letztere nach Art der Prinzipien erfaßt und dadurch die Erreichung des ersteren möglich gemacht wird. Wenn wir später die Erkenntniß der göttlichen Offenbarung und ihrer Wahrhaftigkeit näher betrachten werden; wird es überdies ins Licht treten, wie sie die dem christlichen Glauben eigenthümliche Beschaffenheit erhält, und dadurch sich von dem natürlichen Wissen unterscheidet.

Drittes Hauptstück.

Von der Freiheit des Glaubens.

125. So lange man nicht näher bestimmt, was unter dem Worte Glaube zu verstehen ist; möchte es in der Theologie gar keines Beweises für die Freiheit des Glaubens bedürfen. Denn wer könnte es zweifelhaft machen, daß sowohl in den göttlichen Büchern als in dem mündlichen Lehrworte der Kirche der Glaube nicht bloß als eine Gabe Gottes, sondern zugleich als eine Tugend, die von unserm freien Willen abhange, dargestellt werde? Aber nun behaupten neuere Schriftsteller und vor allem Hermes, dieser freie Glaube sei nicht jenes Fürwahrhalten der christlichen Lehren, das man im engen und eigentlichen Sinne Glauben nennt, sondern eine auf dasselbe erst folgende Erhebung des Herzens, durch

die man sich von allem, was vergänglich ist, losreiße, um sich Gott ganz hinzugeben. Weil also im Gegentheil die Theologen der Vorzeit gerade von jenem Fürwahrhalten — dem assensus fidei — die Freiheit aussagen; so haben wir zu untersuchen, ob die Aussprüche der Schrift und die Erklärungen der Kirche, auf welche man sich für die Freiheit des Glaubens zu berufen pflegt, von diesem Fürwahrhalten zu verstehen seien.

I.

Die Freiheit muß vom Glauben, insofern er Beistimmung der Vernunft zur geoffenbarten Wahrheit ist, ausgesagt werden.

126. Wie wir schon wissen [1]), unterscheidet Hermes von dem Erkenntniß- oder Vernunftglauben den Herzensglauben, und nennt den letzteren auch einen wirksamen, den ersteren einen noch todten oder auch leidenden Glauben. Dieser „besteht ihm in der abgenöthigten Beistimmung zu den Beweisen für die Wahrheiten des Christenthums und in einer aufgedrungenen Entschiedenheit über das Bewiesene; jener aber ist eine freie unbedingte Hingebung an das Bewiesene, an Gott und die göttlichen Dinge, eine Hingebung, die über alle Reize des Irdischen ganz erhebt und sonach die Liebe Gottes und der Menschenwürde kräftig vermittelt." — „Der leidende Glaube entsteht nothwendig durch die bloße natürliche Einrichtung des menschlichen Verstandes und der menschlichen Vernunft, und es kann deßwegen von Erforderlichkeit der innern vorübergehenden Gnade zu seiner Entstehung gar die Rede nicht sein. Da er uns aber zu nichts erregt und nichts wirkt, so ist er vor sich allein noch ein todter Glaube, und keineswegs der wirksame . . . .; wohl aber bereitet er diesem den Weg. Wenn nämlich durch jene aufgedrungene Entschiedenheit der menschliche Geist gezwungen ist, stille zu stehen vor dem Objecte des Glaubens; so ist er dadurch vorbereitet . . . . , dieses Object selbst und dessen Verhältniß zu ihm recht zu erkennen und sich zu

1) Oben. Band 2. S. 202.

Herzen zu nehmen, und so vermittelst einer neuen, frei hervorgebrachten Entscheidung darüber sich ganz und ohne Vorbehalt frei hinzugeben an dasselbe d. h. den wirksamen Glauben hervorzubringen. Diese zweite Entscheidung, und die ihr folgende gänzliche Hingebung sind Acte der Freiheit" [1]).

Diese scharf bestimmten Erklärungen mache jede fernere Erörterung des Streitpunktes überflüssig. Wir haben gegen Hermes darzuthun, daß nicht erst jene volle Hingebung an Gott, die er Herzensglauben nennt, sondern schon die Beistimmung der Vernunft zur geoffenbarten Wahrheit freiwillig ist, und daher von ihm mit Unrecht als leidender Glaube bezeichnet wird. Wir beginnen unsern Beweis von der schon angeführten Erklärung des tridentischen Kirchenrathes. Gemäß derselben werden die noch nicht Gerechtfertigten zur Gnade der Rechtfertigung dadurch vorbereitet, daß sie dem Worte Gottes, das ihnen verkündigt wird, glaubend Gott sich mit Freiheit nähern. Unter diesem freien Hinbewegen zu Gott kann aber kein solches verstanden sein, das schon eine Losreißung von allem Irdischen und eine volle Hingebung an Gott einschlösse. Vielmehr geschehen durch dasselbe nach der Darstellung des Kirchenrathes nur die ersten Schritte auf der Bahn des Heiles. Die sich Bekehrenden werden, nachdem sie zum Glauben gekommen, bei Betrachtung ihrer Sünden zur heilsamen Furcht und bei Erwägung der Barmherzigkeit Gottes zur Hoffnung, sodann endlich zur bußfertigen Gesinnung bewogen. Erst in der Hoffnung ist, wie hinzugefügt wird, ein Anfang der Liebe Gottes, und folglich nicht einmal in ihr jene vollkommene Erhebung über alles, was nicht Gott ist, enthalten. Aber was jeden Zweifel ausschließt, die Väter des Conzils erklären ausdrücklich, jene freie Annäherung oder Bewegung zu Gott bestehe in dem Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbaret und verheißen hat [2]).

Als wir aus eben diesen Worten der Kirche wider Hermes zeigten, daß auch jener Glaube, welchen er den Erkenntnißglauben nennt, aus der Gnade ist; betrachteten wir zugleich die Entschei-

---

1) Dogm. Dr. Theil §. 285.

2) Fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt. Sess. 6. cap. 6.

dung der zweiten Synode von Orange [1]). Dieselbe ist wider den semipelagianischen Irrthum gerichtet; aber indem sie feststellt, daß auch der erste Anfang des Heils, die Bereitwilligkeit zu glauben, nur durch Eingebung des h. Geistes möglich ist; legt sie zugleich ein Zeugniß für die Freiheit des Willens ab. Denn die Wirkung der Gnade des h. Geistes besteht der Synode zufolge darin, daß sie unsern Willen bessert, ihn gläubig und fromm machend. So hängt also auch der Anfang des Glaubens und die Bereitwilligkeit zum Fürwahrhalten, und nicht erst jener das ganze Herz erhebende, d. h., der durch die Liebe belebte Glaube, vom Willen ab [2]).

127. In diesen Erklärungen der beiden Synoden tritt jene Grundlehre, die unsere Kirche von jeher mit großem Nachdruck verkündigt hat, hervor, die Lehre, daß in der Wirkung unsers Heils Gott mit uns, und wir mit Gott thätig sind, daß die Gnade den Willen befreit, und der also befreite Wille für Gott sich entschließt. Es läßt sich aber auch aus dieser Lehre, als einem allgemeinen Grundsatze die Freiheit des Glaubens folgern. Oder giebt es irgend eine Wahrheit, die in den göttlichen Büchern öfter, bestimmter und nachdrucksvoller ausgesprochen ist, als daß der Glaube zum Heile führt? Durch ihn nähert der Mensch sich Gott, durch ihn reinigt Gott des Menschen Herz, aus ihm lebt der Gerechte, in ihm überwindet er die Welt und ist stark wider die höllischen Mächte [3]). Wenn also jede heilbringende Tugend, insofern sie nicht bloß in der Seele ruhende Fähigkeit, sondern Wirksamkeit ist, von unserer Freiheit abhängt: wie sollte es nicht der Glaube, der in allen andern Tugenden wirksam ist?

Noch viel näher wird uns diese Wahrheit gelegt, indem die h. Schrift bald zum Glauben ermahnt, bald vor dem Unglauben warnt, jenen als eine Tugend der Frommen, die Gott belohnt, diesen als ein strafbares Laster schildert, der Gründer und Vollen-

---

1) Bd. 2. S. 203.

2) Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, ... non per gratiae donum i. e. per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, etc. Can. 5.

3) Act. 15, 19. — Hebr. 10, 38. — 1. Joan. 5, 4. — 1. Petr. 5, 9.

der des Glaubens aber das entscheidende Wort spricht: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig, wer nicht glaubt, wird verdammt werden.“ (Mark. 16, 16.) So gewiß es also ist, daß die Ermahnungen und Warnungen des göttlichen Wortes in jenen, an welche sie ergehen, Freiheit des Willens voraussetzen; so gewiß es ist, daß Gott nur die Schuld bestraft und das Verdienst belohnt; so gewiß er vor den Menschen Leben und Tod hingestellt hat, daß er mit Freiheit wählend selbst sein ewiges Schicksal entscheide: so gewiß ist der Glaube eine freie That des Willens.

128. Aber freilich, hier ist nun darzuthun, daß die h. Schrift an solchen Stellen unter dem Glauben nicht jene vollkommene Gesinnung, in welcher der Mensch sich ganz zu Gott erhebt, sondern das Fürwahrhalten der göttlichen Lehren verstehe. Man bemerke also zuvörderst, daß der Glaube eben dort, wo wir zu ihm aufgefordert und durch Verheißungen ermuntert werden, nicht selten ausdrücklich für ein solches Fürwahrhalten erklärt wird. So folgt auf die Ermahnung an die Apostel, Glauben zu haben, die Verheißung: „Wahrlich sage ich euch, wer zu diesem Berge spricht: Hebe dich und wirf dich ins Meer, und nicht zweifelt in seinem Herzen, sondern glaubt, daß alles, was er sagt, geschehen werde: es wird ihm geschehen. Darum sage ich euch: was ihr immer im Gebete begehrt, glaubet, daß ihr es erhaltet, und es wird euch werden“ [1]). Was anders ist der Glaube, zu dem uns hier der Heiland auffordert, wenn nicht ein zuverlässiges Fürwahrhalten dessen, was Gott durch ihn verheißen hat? — Nicht selten giebt der Herr den Glauben derer, die ihn anflehten, als Grund an, weßhalb er sie erhörte; wie wenn er zu den Blinden, ihre Augen berührend, spricht: „Es geschehe euch nach eurem Glauben.“ Was für ein Glaube aber war dies? Er hatte sie vorher gefragt: „Glaubt ihr, daß ich euch dies thun kann? Und sie sprachen zu ihm: Ja, Herr“ [2]). Der Glaube also an seine Macht

1) Habete fidem Deo. Amen dico vobis, quia quicumque dixerit huic monti: Tollere et mittere in mare et non haesitaverit in corde suo, sed crediderit, quia, quodcunque dixerit, fiat, fiet ei. Propterea dico vobis, omnia quaecunque orantes petitis, credite quia accipietis, et evenient vobis. Marc. 10, 22—24.

2) Et dicit eis Jesus: Creditis, quia hoc possum facere vobis? Dicunt

verdient nach dem Urtheile Christi Belohnung. Und wenn von Daniel, als man ihn aus der Löwengrube zog, gesagt wird: „Keine Verletzung ward in ihm gefunden, weil er seinem Gotte geglaubt hatte" [1]); — so wird auch dadurch ein Glaube gepriesen, der im Fürwahrhalten dessen, was über Gottes Treue und Macht geoffenbart ist, bestand.

Ebenso wird aber auch der Unglaube und der bloße Zweifel an dem Worte Gottes bald scharf getadelt bald schwer bestraft. Oder war es nicht ein solcher, wenngleich geringer Zweifel, dessentwegen selbst Moses und Aaron den Zorn Gottes erfuhren: „Weil ihr mir nicht geglaubt habt, werdet ihr diese Völker in das Land, das ich ihnen geben werde, nicht einführen" [2])? Und gleich nachher heißt es von Aaron, daß diese Strafe über ihn verhängt worden, weil er, was der Mund Gottes gesprochen, nicht gläubig aufgenommen [3]). Wie oft aber wird eben dieser Unglaube dem Volke vorgeworfen und als die Ursache des göttlichen Zornes bezeichnet [4]). — Und wenn der göttliche Erlöser sich über den Unglauben des Volkes und der Jünger beklagt, so läßt sich um so weniger zweifeln, von welchem Unglauben er rede, als er eben hier die Versicherung wiederholt, daß der Glaube mächtig sei, auch Berge zu versetzen [5]). Denn diesen Glauben haben wir ihn selbst als das feste Fürwahrhalten der Verheißungen Gottes bestimmen hören.

129. Aber wenden wir uns zu jenen Zeugnissen, in welchen uns die Wirkungen des Glaubens und Unglaubens in der sittlichen Ordnung geschildert werden. Sicherlich kann es keinem Zweifel

---

ei: Utique Domine. Tunc tetigit oculos eorum dicens: Secundum fidem vestram fiat vobis. Mth. 9, 28. 29.

1) Nulla laesio inventa est in eo; quia credidit Deo suo. Dan. 6, 23.

2) Quia non credidistis mihi, ut sanctificaretis me coram filiis Israel, non introducetis hos populos in terram, quam dabo vobis. Num. 20, 12.

3) Pergat, inquit, Aaron ad populos suos (d. i. er sterbe): non enim intrabit terram, quam dedi filiis Israel, eo quod incredulus fuerit ori meo ad aquas contradictionis. Ibid. v. 24.

4) Num. 14, 11. Deut. 1, 32. 9, 32. Ps. 77, 22. 32. 105, 21.

5 Matth. 17, 14—19.

unterliegen, daß nach der Lehre der Schrift der Sieg über die Welt in freiem Kampfe wider das Böse errungen wird. Nun hat aber der Glaube an diesem Kampfe einen solchen Antheil, daß ihm, als wirke er allein, der Sieg zugeschrieben wird. „Das ist der Sieg, welcher die Welt überwindet, unser Glaube“. Und sogleich erklärt der Apostel, welchen Glauben er preise. „Wer ist es“, fährt er fort, „der die Welt überwindet, wenn nicht der, welcher glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist“ [1]). Und nun folgen jene von uns schon betrachteten Worte, worin wir auf das Zeugniß des wahrhaftigen Gottes als auf den Grund dieses Glaubens hingewiesen werden. (n. 116.) Wer also auf das Zeugniß Gottes fest fürwahrhält, daß Jesus der Sohn Gottes ist, der ist es, welcher die Welt überwindet. Und dieses, sagt Johannes, schreibe er, damit wir wüßten, daß wir durch den Glauben an den Namen des Sohnes Gottes das ewige Leben haben [2]). — Eben jenen Sieg des Glaubens führt uns der Apostel Paulus im Hebräerbrief vor Augen, die Beispiele der Patriarchen, Propheten und vieler Gerechten aufzählend, um uns dann zu ermahnen, durch diese „Wolke von Zeugen“ ermuntert, und „zum Gründer unsers Glauben aufblickend dem Kampfe zuzueilen“ [3]). Nun bestimmt aber auch er den Glauben, von dem er redet: derselbe besteht darin, daß wir für wirklich halten, was wir nicht sehen, namentlich die Erschaffung der Welt durch Gottes Wort, und die ewige Belohnung derer, die Gott suchen. (n. 110.)

Man kann nun allerdings sagen, daß der Sieg, von dem Johannes und Paulus reden, nicht durch das bloße Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehren errungen werde; aber man ist deßhalb nicht berechtigt zu behaupten, daß unter dem Glauben hier

---

1) Haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra. Quis est, qui vincit mundum, nisi qui credit, quoniam Jesus est filius Dei? 1. Joan. 5, 4. 5.

2) Haec scribo vobis, ut sciatis, quoniam vitam habetis aeternam, qui creditis in nomine Filii Dei. Ibid v. 13.

3) Ideoque et nos tantam habentes impositam nubem testium, deponentes omne pondus et circumstans nos peccatum, per patientiam curramus ad propositum nobis certamen: aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum. Hebr. 11, 1. 2.

zugleich die übrigen Tugenden, also die christliche Gesinnung überhaupt, zu verstehen seien. Denn weil die Apostel selbst mit aller Bestimmtheit erklären, daß es jenes Fürwahrhalten ist, was sie Glauben nennen; so können wir den Grund, weßhalb sie nur diesen preisen, und nur zu ihm uns ermahnen, in nichts anderm suchen, als weil er die Wurzel aller übrigen Tugend, der lebendige Quell jener Kraft ist, die den Christen zum Kampfe stärkt. Er muß aber auch als solcher Quell und solche Wurzel frei sein, denn wie würden sie ihn sonst also erheben, und durch Beispiele und Verheißungen zu ihm ermuntern?

130. Obgleich demnach der Glaube die Wirkungen, welche ihm in obigen Schriftstellen beigelegt werden, nur hervorbringt, weil aus ihm die übrigen Tugenden und namentlich die Hoffnung und die Liebe entspringen; so ist er nichts destoweniger von diesen verschieden. Betrachten wir ihn aber in dieser seiner Verschiedenheit, d. h. für sich allein, was anders ist er dann, wenn nicht das Fürwahrhalten des göttlichen Wortes? Wo also die h. Schrift die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe unterscheidet, und von jeder insbesondere redet; da haben wir ganz gewiß unter dem Glauben jenes Fürwahrhalten zu verstehen. Nun lesen wir beim Sohne Sirach's: „Die ihr den Herrn fürchtet, glaubet ihm, und euer Lohn wird nicht ausbleiben. Die ihr den Herrn fürchtet, hoffet auf ihn: und ihr werdet zu eurer Freude Barmherzigkeit erfahren. Die ihr den Herrn fürchtet, liebet ihn, und eure Herzen werden erleuchtet werden“ [1]). Wir werden hier in derselben Weise zum Glauben, wie zur Hoffnung und zur Liebe ermahnt; jenem wie diesen wird Belohnung verheißen; die Gottesfurcht aber soll uns zu glauben bewegen. So muß also der Glaube für sich betrachtet ebensowohl als die Hoffnung und Liebe frei sein. — Weßhalb aber ist es die Gottesfurcht, die zum Glauben bewegen muß? Weil Gott, wie er selbst von

1) Qui timetis Dominum, credite illi: et non evacuabitur merces vestra. Qui timetis Dominum, sperate in illum: et in oblectationem veniet vobis misericordia. Qui timetis Dominum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra. Eccl. 2, 8—10.

Moses und Aaron sagt [1]), durch den Unglauben beleidigt wird. Und deßhalb ruft auch der Sohn Sirach's gleich nachher ebenso wohl denen, die Gott nicht glauben, als allen Lasterhaften Wehe! zu, sie mit dem göttlichen Gerichte bedrohend [2]). — Zwar könnte man sagen, daß in dieser Stelle insbesondere vom Vertrauen, womit wir in den Kämpfen dieses Lebens ausharren sollen, die Rede sei: allein möge dem immer so sein, es wird dann dies Vertrauen nicht bloß als Hoffnung, sondern auch als Glaube bezeichnet, und dafür läßt sich kein anderer Grund angeben, als weil es beide einschließt. Nur darum erwarten wir mit Zuversicht, was Gott verheißen hat, weil wir an dem Worte der Verheißung gläubig festhalten. Und diese Erklärung wird uns durch die gleich folgenden Worte bestätigt: „Die den Herrscher fürchten, werden seinem Worte glauben" [3]). Immer also ist der Glaube, zu dem wir durch Verheißung und Drohung ermuntert werden, und der deßhalb von unserm freien Willen abhangen muß, das Festhalten am Worte Gottes. — Und ist nicht eben dies auch der gepriesene Glaube Abrahams, des Vaters aller Gläubigen? Wie erklärt uns der Apostel die Worte der Schrift: „Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet" [4])? „Er zweifelte nicht mißtrauisch an der Verheißung Gottes, sondern war stark im Glauben, und gab Gott die Ehre, da er vollkommen überzeugt war, daß derselbe, was er immer versprochen, auch zu thun vermöge" [5]). Dieser Glaube also, welcher in der Ueberzeugung von

---

1) Num. 27, 14.

2) Vae duplici cordi et labiis scelestis et manibus malefacientibus et peccatori terram ingredienti duabus viis. Vae dissolutis corde, qui Deo non credunt, et ideo non protegentur ab eo. Vae his, qui perdiderunt sustinentiam et qui dereliquerunt vias rectas et diverterunt in vias pravas. Et quid facient, cum inspicere coepit Dominus? v. 14—17.

3) Qui timent Dominum, non erunt incredibiles verbo illius. v. 18.

4) Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad justitiam. Gen. 15, 6. Rom. 4, 3. Gal. 3, 6.

5) In repromissione etiam Dei non haesitavit diffidentia sed confortatus est fide dans gloriam Deo, plenissime sciens, quia quaecunque promisit, potens est et facere. Ideo et reputatum est illi ad justitiam. Rom. 4, 20—22.

Gottes Macht bestand, und das aus ihm entspringende Vertrauen waren es, durch die Abraham Gott ehrte und ihm wohlgefiel.

131. Was aber der Sohn Sirach's und der Apostel von dem Glauben an die Verheißungen Gottes, das sagt uns der Herr selbst vom Glauben an seine göttliche Sendung. „Der Vater selbst", spricht er zu seinen Jüngern, „liebt euch, weil ihr mich geliebt und geglaubt habet, daß ich von Gott ausgegangen bin"[1]. Der Glaube also an die himmlische Herkunft Christi ist eben sowohl als die Liebe zu Christus ein Grund des göttlichen Wohlgefallens. — Deßhalb hat er auch die Verheißung des ewigen Lebens. Nachdem der Erlöser gesagt hatte: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt wird leben, wenn er auch gestorben ist, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit": — stellt er an Martha die Frage: „Glaubst du das"? Und Martha antwortet: „Ja Herr, ich glaube, daß du Christus, der Sohn des lebendigen Gottes bist, der in diese Welt gekommen ist"[2]. Die Aufnahme und das Festhalten dieser Wahrheit ist also der Glaube, dem Christus das Leben verheißt. — Ebenso redet aber die Schrift auch vom Glauben an die Auferstehung Christi. An eben jener Stelle, wo er von Abrahams Glauben redet, fügt der Apostel bei, daß auch wir gerechtfertigt werden, wenn wir an den glauben, der Jesum Christum unsern Herrn von den Todten auferweckt hat[3]. Und mit aller Feierlichkeit betheuert er später: „Wenn du mit deinem Munde den Herrn Jesum bekennst, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Todten auferweckt hat, so wirst du selig werden"[4].

---

1) Ipse enim Pater amat vos, quia vos me amastis et credidistis, quia ego a Deo exivi. Joan. 16, 27. cf. 17, 8.

2) Ego sum resurrectio et vita: qui credit in me, etiamsi mortuus fuerit, vivet et omnis qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum. Credis hoc? Ait illi: Utique, Domine, ego credidi, quia tu es Christus, Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti. Joan. 11, 26. 27.

3) Non est autem scriptum tantum propter ipsum, quia reputatum est illi ad justitiam, sed et propter nos, quibus reputabitur credentibus in eum, qui suscitavit Jesum Christum Dominum nostrum a mortuis. Rom. 4, 23. 24.

4) Quia si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. Rom. 10, 9.

An allen diesen Stellen und manchen andern, die wir ihnen noch beifügen könnten [1]), ist also klar ausgesprochen, worin der Glaube, zu dem wir aufgefordert werden, bestehe, nämlich in dem festen Fürwahrhalten dessen, was Gott uns geoffenbart hat. Weil nun die göttlichen Bücher mit derselben Bestimmtheit auch die Hoffnung und eine das ganze Gesetz erfüllende Liebe fordern; so werden wir dadurch zwar belehrt, daß nicht der Glaube allein uns vor Gott gerecht und des ewigen Lebens würdig macht: immer aber bleibt wahr, daß zunächst er, als des Heiles Anfang und Grundlage vorgeschrieben wird. Wer also weiß, daß zwar Gott es ist, der unser Heil wirket, die Bedingung jedoch, die er uns stellt, freie Mitwirkung in Uebung der Tugenden ist; der kann auch nicht zweifeln, daß der Glaube als die erste dieser Tugenden mit Freiheit geübt wird.

132. Noch eine Stelle, welche uns diese Wahrheit mit hohem Ernste an's Herz legt, müssen wir betrachten. Jesus spricht zu Nicodemus: „Gleichwie Moses die Schlange in der Wüste erhöhet hat, so muß der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe." Und er fügt bald nachher hinzu: „Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes nicht glaubt." (Joh. 3, 15). Daß auch hier unter dem Glauben an Christus das Fürwahrhalten dessen, was Gott über ihn geoffenbart hat, zu verstehen ist, ergiebt sich aus den unmittelbar vorhergehenden Worten: „Wahrlich, wahrlich sag' ich dir, wir reden, was wir wissen, und wir bezeugen, was wir gesehen haben; aber ihr nehmet unser Zeugniß nicht an. Wenn ich Irdisches" — was Gott auf Erden für den Menschen wirkt — „rede und ihr nicht glaubet, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch Himmlisches rede?" Wie also hier, so muß auch in den folgenden Versen der Glaube die Aufnahme des Zeugnisses Christi sein. Dies wird uns aber bald nachher noch einmal bestätigt. Denn unmittelbar nach der Unterredung des Herrn mit Nicodemus berichtet der Evangelist, wie Johannes der Täufer die Gottheit Jesu Christi verkündigte

1) Eccli. 33, 3. Luc. 1, 20. 45. 16, 31. 24, 25. Act. 8, 37.

und zum Glauben an ihn aufforderte. „Wer vom Himmel kommt", spricht er, „ist über Alle. Und was er (im Himmel) gesehen und gehört hat, das bezeugt er; und Niemand nimmt sein Zeugniß auf. Wer aber sein Zeugniß aufgenommen hat, der hat besiegelt, daß Gott wahrhaft ist. Denn der, welchen Gott gesandt hat, redet Worte Gottes." (v. 31—33.) Wir sollen also die Lehren Christi annehmen, weil sie Worte des wahrhaftigen Gottes sind. Eben diese Annahme ist aber jener Glaube, den Gott zur Bedingung des ewigen Heils gemacht hat; denn also schließt Johannes: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm." (v. 36.) Was also der Heiland dem Nicodemus, dasselbe verkündigt Johannes seinen Jüngern und dem Volke. Aber in der Rede unsers Herrn wird auch der Grund angegeben, weshalb die Ungläubigen dem Gerichte Gottes verfallen sind. Denn nachdem er gesagt, daß, wer nicht glaubt, schon gerichtet ist, fügt er hinzu: „Dies aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen die Finsterniß mehr liebten, als das Licht, denn ihre Werke waren böse." (v. 19.) Wird uns hiemit erklärt, weßhalb, wer nicht glaubt, unter dem Zorne Gottes bleibt; so wird zugleich die Freiheit des Glaubens noch in anderer Weise, nämlich aus seiner Ursache dargethan. Denn wenn der Unglaube aus der Liebe zur Finsterniß und der Glaube aus der Liebe zum Lichte entspringt, so müssen Glaube und Unglaube so frei als jene Liebe sein.

133. Man pflegt, um die Freiheit des Glaubens zu beweisen, auch hervorzuheben, was nicht bloß die h. Schrift oft bezeugt, sondern auch die fortgesetzte Erfahrung lehrt, daß nämlich bei derselben Predigt, denselben Wunderzeichen und überhaupt in denselben Umständen einige Menschen glauben, andere nicht. Es ist wahr, daß man dieses, oftmals wenigstens, auch aus andern Ursachen als aus der Freiheit des Willens im Glauben erklären könnte. Denn es ließe sich annehmen, daß nicht alle die Kraft der Beweggründe zu glauben hinlänglich erkennten, sei es auch, daß ihnen von außen hiezu dieselben Mittel geboten wären. Allein obwohl dies der Fall sein kann, und eben deßhalb auch nicht behauptet

wird, daß Glauben und Nichtglauben überhaupt nur Folge einer freien Entscheidung des Willens sein können: so werden wir doch von dem, welcher Herzen und Nieren durchforscht, belehrt, daß es sich so bei Verkündigung des Evangeliums verhalte. Denn darum sagt er uns oben, sind jene, die an den Sohn Gottes nicht glauben, schon gerichtet, weil ihr Unglaube aus der Liebe zur Finsterniß und dem Hasse des Lichtes entspringt. Gott nämlich, „der will, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen und selig werden" (1. Tim. 44.), hat Sorge getragen, daß seine Zeugnisse überaus glaubwürdig seien. (Ps. 92, 5.) Und wenn so manche diese Glaubwürdigkeit nicht erkennen, so hat schon dies seinen Grund in ihrer freien Gesinnung, sei dieselbe Leichtsinn oder Schlechtigkeit. Weil sie das Licht der Wahrheit entweder gar nicht oder nicht ernstlich lieben; so achten sie nicht auf die Mahnung: „Wer Ohren hat zu hören, der höre, wer Augen hat zu sehen, der sehe." Wer es aber an diesem bedachtsamen Aufmerken fehlen läßt, und sein Herz nicht durch ein aufrichtiges Verlangen nach der Wahrheit öffnet; der übt schon hierdurch die Freiheit aus, die seinen Unglauben schuldvoll macht. Doch die Weise, wie der Glaube frei sei, haben wir für jetzt noch nicht zu untersuchen; es genügt darzuthun, daß die h. Schrift die Thatsache dieser Freiheit bezeugt, und in ihr uns den Grund suchen lehrt, weßhalb die Verkündigung der frohen Botschaft bei den Einen Glauben finde, bei den Andern nicht.

134. Eben dies wird aber auch noch sehr bestimmt und kräftig vom Apostel der Heiden ausgesprochen. An der Stelle des Römerbriefes, auf die wir schon oben hinwiesen, redet er von der Macht des Glaubens, alle Menschen, die Heiden sowohl als die Juden zum Heile zu führen, und nachdem er die Worte des Propheten: „Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird selig werden", (Joel. 2, 32.) — angeführt hat, fährt er also fort: „Wie werden sie also den anrufen, an welchen sie nicht glauben? oder wie werden sie an den glauben, von welchem sie nicht gehört haben? wie werden sie aber hören ohne Prediger? Und wie können sie predigen, wenn sie nicht gesandt werden? wie geschrieben steht: Wie schön sind die Füße derer, welche den Frieden verkünden, die frohe Botschaft vom Guten bringen! (Js. 52, 7.)

Aber nicht alle gehorchen dem Evangelium; denn Isaias sagt: Wer glaubt unserm Worte, das er hört? So kommt also der Glaube vom Anhören, das Anhören aber von der Predigt des Wortes Christi. Aber sage ich, haben sie etwa nicht gehört? Freilich, ging ja ihr Schall über die ganze Erde aus, und bis an die Enden des Erdkreises ihr Wort" [1]. — An dieser für die Lehre vom Glauben sehr bedeutungsvollen Stelle werden wir also erstlich belehrt, daß der christliche Glaube, ohne den kein Heil ist, nur durch die Verkündigung des göttlichen Wortes, also nicht durch die bloße Forschung des denkenden Geistes möglich ist; daß die Verkündiger des Wortes eine entsprechende Sendung haben müssen; daß die Annahme des Glaubens ein Gehorsam gegen das Evangelium, folglich eine Unterwerfung der Vernunft ist; daß endlich von Seiten Gottes geschieht, was nothwendig ist, damit Alle zum Glauben gelangen. Wenn aber das, so kann die Ursache, weßhalb Viele ungläubig bleiben, nur in ihrem verkehrten Willen gesucht werden, und wie dies auch schon darin ausgesprochen war, daß der Glaube ein Gehorsam genannt wurde, so wird es von dem Apostel überdies als Folgerung hinzugefügt. Durch die Berufung der Heiden und die Verwerfung der Juden, ist in Erfüllung gegangen, was Gott durch Moses und die Propheten drohend geweissagt hatte. Gott hat sich denen, die nicht zum auserwählten Volke gehörten, und in der Thorheit des Götzendienstes befangen waren, mit einer Fülle von Gnade zugewendet, welche die Juden zur Eifersucht reizet, hat von jenen sich finden lassen, die ihn nicht suchten, und denen sich offenbart, die nicht nach ihm fragten. Die Juden aber sind verlassen worden, weil sie als jenes Volk befunden worden, von dem geschrieben steht: „Den ganzen Tag streckte ich meine Hände aus nach einem ungläubigen und widerspenstigen Volke" [2].

---

1) Sed non omnes obediunt Evangelio. Isaias enim dicit: Domine quis credidit auditui nostro? Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Sed dico: Numquid non audierunt? Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum. Rom. 10, 16—18.

2) Sed dico: numquid Israel non cognovit? Primus Moyses dicit (Deut. 32, 21): Egoad aemulationem vos adducam in non gentem (gente)

Ohne allen Zweifel ist also die Lehre unserer Kirche von der Freiheit des Glaubens in dem göttlichen Wort oft, nachdrücklich und in mannigfacher Weise ausgesprochen [1]. Wir können nun zwar erst später untersuchen, wie mit jener Erkenntniß, welche der Glaube, um vernünftig zu sein, voraussetzt, diese Freiheit zu glauben bestehen könne; aber die Möglichkeit eines freien und dennoch vernünftigen Glaubens einstweilen annehmend, werden wir den hohen Werth desselben in der sittlichen Ordnung, seine Verdienstlichkeit, aus dem Bisherigen leicht erkennen.

II.

Weßhalb der Glaube von hohem sittlichen Werthe sei.

135. Wo uns der Heiland den Grund, weßhalb man an ihn nicht glaube, darin suchen lehrt, daß die Menschen die Finsterniß mehr lieben als das Licht, erklärt er sofort auch, woher diese Liebe zur Finsterniß: „Jeder, der Böses thut, hasset das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht geziehen werden: wer aber die Wahrheit thut, kommt an das Licht, damit seine Werke offenbar werden, weil sie in Gott gethan sind.“ (Joh. 3, 21.) Nicht bloß deßhalb fliehen die Lasterhaften das Licht, weil sie nicht vor Andern beschämt, sondern auch weil sie nicht gemahnt und zur Besserung ihres Lebens aufgefordert werden wollen: und nicht bloß deßhalb nähern sich die Gutgesinnten dem Lichte, weil sie die Enthüllung ihres Wandels nicht scheuen, sondern auch weil sie der Wahrheit befreundet sind, und durch sie mehr und mehr erleuchtet zu werden wünschen. Der Hang zum

---

in gentem insipientem (gente insipiente) in iram vos mittam. Isaias (65, 1.) autem audet et dicit: Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui iis, qui me non interrogabant. Ad Israel autem dicit: Tota die expandi manus meas ad populum non credentem et contradicentem. Rom. 10, v. 19—21.

1) Zeugnisse der hh. Väter für dieselbe Wahrheit findet man bei Greg. de Val. Tom. III. Disp. 1. q. 1. p. 4. Lugo. De fide. Disp. 10. sect. 1.

Bösen also bewirkt, daß der Mensch sich sträubt, die Lehre Christi fürwahrzuhalten, und die Liebe zum Guten macht seinen Willen bereit, sie anzuerkennen. – Weil Gott selbst der letzte Grund der sittlichen Ordnung ist, so ist auch in jener Liebe und jenem Hasse des Guten die Liebe und der Haß Gottes immer eingeschlossen. Wir dürfen deßhalb mit den obigen Worten des Herrn diese anderen vergleichen: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen nicht geredet hätte, so hätten sie keine Sünde: nun aber haben sie keine Entschuldigung. Wer mich haßt, der hasset auch meinen Vater. Wenn ich nicht die Werke unter ihnen gethan hätte, die kein Anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde, nun aber haben sie dieselben gesehen, und hassen doch mich und meinen Vater." (Joh. 15, 22–24.) — Die Feinde Christi hatten keinen Grund, ihn zu hassen, als jenen, den sie in der Heiligkeit seiner Lehre fanden: darum konnten sie ihn nicht hassen, ohne Gott, den Grund aller Heiligkeit zu hassen. Dahingegen fehlten die Gründe nicht, welche sie bewegen mußten, sich gläubig an ihn hinzugeben. Er hatte ihnen nicht bloß geredet, sondern auch durch Wunderwerke sein Wort als das Wort Gottes erwiesen. Aber jener Haß, den die Heiligkeit seiner Lehre in ihnen hervorrief, bewirkte, daß sie auf die Beglaubigung derselben nicht achteten. Und nur darum wurden sie von ihrem Hasse bewegt, den Herrn zu verfolgen, weil sie durch denselben Haß verhindert wurden, die Wahrheit seines Zeugnisses, daß er von Gott ausgegangen sei, (Joh. 10, 37.) anzuerkennen. Denn wenn sie ihn durch den Glauben erkannt hätten, so würden sie, wie der Apostel spricht, nimmermehr den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben. (1. Kor. 2, 8.) — Jene aber, welche entweder schon im Lichte wandeln, und die Wahrheit lieben, oder bei Verkündigung derselben sie zu lieben und ihre Sünden zu verabscheuen anfangen, sie werden die Thatsachen, durch welche Gott seine Offenbarung beglaubigt, mit unbefangenem Gemüthe betrachten, und der sich in ihnen verkündenden Wahrheit nicht widerstreben. „Die Weisheit wird von ihren Kindern gerechtfertigt", (Mth. 11, 19.) — das alles erleuchtende Wort Gottes von denen, die ihm entsprechende Gesinnungen hegen, anerkannt werden. Wenn also der Glaube mit der Liebe zur Tugend und Wahrheit in solchem Zusammenhange ist; so darf es uns nicht be-

fremden, daß von seinem Werthe und Verdienste in den heiligen Büchern so oft die Rede ist. Indeß finden wir noch andere Gründe, die uns diesen Werth erkennen lassen.

136. Bevor er — im Hebräerbrief — jenes Lob des Glaubens beginnt, sagt der Apostel, daß er vom Glauben rede, durch den wir unsere Seelen retten [1]. Wenn er also nun sofort eben dies hervorhebt, daß der Gläubige, was er nicht schaut, mit voller Ueberzeugung fürwahrhält; so müssen wir auch darin etwas suchen, was den Glauben lobenswürdig und vor Gott werthvoll mache: umsomehr, als der Apostel die Beispiele der Gerechten uns vorführend an jene Eigenschaft des Glaubens immer von neuem erinnert. Noe verurtheilte die Welt und ward Erbe der Gerechtigkeit, indem er auf das Wort Gottes hin in heiliger Furcht erwartete, was er nicht schaute, und Abraham wankte nicht im Glauben, obschon er im Lande der Verheißung wie in einem fremden wohnte. So viele der Altväter starben im Glauben an die Verheißung, deren Erfüllung sie nur wie von ferne, also in weiter Zukunft erblickten, und Isaak und Jakob schenkten ihren Söhnen durch den väterlichen Segen, was erst in der Zukunft sich verwirklichte. Moyses aber verließ im Glauben Aegypten und fürchtete den Zorn des Königs nicht, weil er an dem Unsichtbaren, als wenn er ihn sähe, festhielt [2]. — Wo aber derselbe Apostel vom Glauben Abrahams ausführlicher redet, giebt er uns auch den Grund an, weßhalb ihm dieser Glaube, der wider alle Hoffnung in der Hoffnung ihn bestärkte, zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. „Er war stark im Glauben, Gott die Ehre gebend", indem er keinen Zweifel weder an der Treue und Wahrhaftigkeit, noch an der Allmacht Gottes in sich aufkommen ließ [3].

137. Indem aber der Mensch durch diesen Glauben Gott

1) Nos autem non sumus subtractionis filii in perditionem, sed fidei in acquisitionem animae. Hebr. 10, 39.

2) Ibid. c. 11. v. 7. 13. 20. 21. 27.

3) In repromissione etiam Dei non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans glorium Deo: plenissime sciens, quia, quaecunque promisit, potens est et facere. Rom. 4, 20. 21.

ehrt, verdemüthigt er zugleich sich selbst, nicht nur weil er sich dem Ansehen Gottes unterwirft, sondern auch weil er seine Schwäche und Bedürftigkeit anerkennt, und dem eitlen Streben, sich selbst zu genügen, entsagt. Wie nämlich die Gabe der Freiheit des Willens dem Menschen Veranlassung wird, nach gänzlicher Unabhängigkeit zu trachten, und keine Glückseligkeit zu wollen, die ihm nicht aus ihm selbst entspringe: so erzeugt auch das Bewußtsein des vernünftigen Erkennens nur gar zu oft ein Widerstreben, für wahr und gewiß gelten zu lassen, was eigene Einsicht nicht erreicht, und die Anmaßung, den Grund alles Wissens in sich selbst zu suchen. Die h. Schrift warnt oftmals vor diesem Stolze, lehrt uns aber auch in ihm ein Hinderniß, und in der entgegengesetzten Demuth eine Bedingung des Glaubens erkennen. Unser Herr und Heiland preist seinen Vater, daß die Geheimnisse, die er vortrug, den Weisen und Klugen zwar verborgen blieben, den Kleinen aber geoffenbart wurden. „Denn so", fügt er hinzu, „hat es dir, o Vater! gefallen"[1]). Wer sind diese Kleinen, wenn nicht jene, welche ihre Demuth gelehrig, und wer die Weisen und Klugen, wenn nicht jene, welche ihr Stolz ungelehrig macht[2])? Ist es aber diese Demuth, welche für das Licht der Gnade empfänglich macht, so ist sie es auch, welche dem Glauben, der durch die willige Aufnahme jenes Lichtes entsteht, sittlichen Werth verleiht.

Wenn also der h. Augustin sagt, daß unser Glaube Lob verdient, weil wir glauben, was wir nicht sehen[3]); so bemerkt

---

1) Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Ita, Pater: quia sic fuit placitum ante te. Matth. c. 11. v. 25. 26.

2) Nomine sapientum et prudentum superbos intelligi posse, ipse (Dominus) exposuit cum ait: Revelasti ea parvulis: quid enim est parvulis nisi humilibus?

S. Aug. De verb. Dni. serm. 8. cf. S. Hilar. enar. 11 in Matth. S. Hieron. in Matth. l. c. S. Greg. Mor. l. 25. c. 18.

3) Haec est laus fidei, si quod creditur, non videtur. Nam et Thomas, cui dictum est: Quia vidisti me, credidisti, non hoc credidit, quod vidit. Cernebat enim et tangebat carnem viventem, quam viderat morientem; et credebat Deum in carne ipsa latentem. Credebat ergo mente, quod non videbat, per hoc quod sensibus corporis apparebat. Si vero

der h. Bonaventura, nicht gerade deßhalb, weil er der eigenen Einsicht in die Sache entbehre, sei der Gläubige zu loben, sondern weil er bei dem Mangel solcher Einsicht mit freiwilliger Demuth seinen Verstand gefangen gebe. Vorausgesetzt nämlich, daß man vernünftige Beweggründe zu glauben habe, sei diese Demuth ebenso sehr des Lobes, als der geistige Stolz des Tadels würdig [1]. — Nicht anders sind also jene zahlreichen Aussprüche zu verstehen, in welchen auch die übrigen Kirchenväter das Verdienst des Glaubens aus dem Abgange der Erkenntniß des Geglaubten erklären. Dahin gehören die bekannten Worte des h. Gregor des Großen: Nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. [2]) Und beim h. Hilarius lesen wir: „Es ist nicht sowohl erlaubt als verdienstvoll, das, was du glaubst, nicht zu erkennen." Aber dies Verdienst ist, wie er selbst bei anderer Gelegenheit erklärt, das Verdienst des Gehorsams, durch den sich der Geist mit Demuth und frommer Verehrung Gott, der höchsten Wahrheit, unterwirft [3]). — Auch Leo der Große spricht es sehr bestimmt aus, daß die Tugend oder vielmehr die Vorzüglichkeit des Glaubens daher entspringt, daß er

---

dicuntur credi, quae videntur, sicut dicitur unusquisque oculis suis credidisse: non ipsa est, quae in nobis aedificatur, fides (christiana, salutaris), sed ex rebus, quae videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quae non videntur. Tract. in Joan. 79.

1) Privatio visionis facit ad laudem credulitatis, praesupposita tamen rectitudine in ipsa credulitate, et hoc ex duplici causa. Primo propter humiliationem et captivationem intellectus, quae admodum est laudanda, sicut superbia intellectus est vituperanda. Secundo quia talis credulitas est a mera voluntate, non ab aliqua necessitate . . . . Hinc est, quod Augustinus dicit, quod laus fidei est, credere, quod non vides: non propter privationem visionis tantum, sed propter positionem humilitatis et libertatis. In l. 3. Dist. 34. exp. text.

2) In evang. l. 2. hom. 26.

3) Habet non tam veniam, quam praemium ignorare, quod credas, quia maximum stipendium fidei est, sperare quod nescias. De Trin. l. 8. post. init.

Fides habet obedientiae meritum, non habet autem cognitae veritatis fiduciam. Enar. in ps. 118. Joth.

Cum de rebus Dei erit sermo, concedamus cognitionem sui Deo, dictisque ejus pia veneratione famulemur. De Trin. l. 1. circa med.

das Unsichtbare zum Gegenstand hat [1]): und obschon er damit, wie wir sogleich sehen werden, vornehmlich sagen will, daß der Glaube uns zu Höherem, als die natürliche Erkenntniß erhebt; so macht doch auch er, von der Unfaßbarkeit der himmlischen Geheimnisse redend, stets die Demuth zur Bedingung jener Erhebung [2]). Auch nach ihm ist also jener Vorzug des Glaubens nicht in der Dunkelheit an sich, sondern darin zu suchen, daß der Mensch, sich Gottes Ansehen in Demuth unterwerfend, höheren Lichtes theilhaftig wird.

138. Aber wir müssen, um den vollen Werth des Glaubens zu ermessen, den eigenthümlichen Inhalt der christlichen Glaubenslehre in's Auge fassen. Wenn nur der Gutgesinnte geneigt sein kann, eine Lehre fürwahrzuhalten, die reinen Wandel fordert; welche Gesinnung setzt dann die gläubige Annahme des Christenthums voraus, das seinen Bekennern außer der Reinheit der Sitten ein unabläßliches Streben nach dem Ewigen und Göttlichen, von welchem der seiner Natur überlassene Mensch nur eine dunkle Ahnung hat, zur Pflicht macht? Der Glaube soll nach der Lehre des Apostels von dem Unsichtbaren uns gewiß machen, damit er den Grund und die Wurzel der Hoffnung und folglich eines zuversichtlichen Strebens nach eben jenen unsichtbaren Gütern werde. Die ganze christliche Religion, nicht bloß ihre Sittenlehre, sondern auch ihre Verheißungen und Geheimnisse rufen uns zu: „Was droben ist, suchet, wo Christus ist, der zur Rechten Gottes sitzet. Was droben ist, habet im Sinne, nicht was auf Erden ist.“ (Col. 3, 1. 2.) Wenn es nun dem Menschen schwer wird, das Dasein des Unsichtbaren zu glauben, so wird es ihm ungleich schwerer, an seinen Beruf zu glauben, das Sichtbare zu lassen, um das Unsichtbare zu suchen. Deßhalb sagt der h. Leo, von der Himmelfahrt des Herrn redend, daß darin sich die Kraft großer Seelen offenbart, ohne Zaudern zu glauben, was die Augen des Leibes nicht schauen, und mit dem Verlangen dort zu sein, wohin kein

1) Virtus fidei ex iis, quae visui non subjacent, constituta est. Serm. 69. De ascens. Dni serm. 18. c. 2.

2) Ibid. c. 1. Serm. 27. In Nat. Dni 7. Serm. 30. In Nat. Dni 10. Epist. 123 (al. 96).

Blick sich erhebt [1]). Und war es nicht eben dies, was die Heiden den christlichen Bekennern ohne Unterlaß als die größte Thorheit vorrückten? Man durchgehe die Acten der Martyrer. Keine Vorstellung wiederholen die Richter den Blutzeugen so oft, als diese, die Genüsse und Güter dieses Lebens, deren sie gewiß seien, nicht von sich zu stoßen, um der ungewissen, die sie jenseits des Grabes erwarteten, theilhaftig zu werden. In den Antworten dieser christlichen Helden aber spricht sich stets ein Glaube aus, wie ihn der Apostel beschrieb. Was nach dem Tode ihrer warte, sei ihnen so gewiß, als wenn sie es mit Augen sähen, und darum gäben sie freudig für das Ewige das Zeitliche, für das Himmlische das Irdische hin. Der Glaube war ihnen Beweis für das Unsichtbare, und darum Grund und Träger ihrer Hoffnung. — Nun soll aber der Christ nicht nur nach dem unsichtbaren Erbe, das sein Heiland ihm erworben hat, streben, sondern er soll auch gefaßt sein, zu ihm nur auf demselben Wege, den Christus gewandelt ist, durch Armuth zum Reichthum, durch Verachtung zur Ehre, durch Schmerzen zur Freude des Himmels zu gelangen. Und ist es nicht dieses Wort des Kreuzes, in welchem das Geheimniß der Weisheit Gottes, die der Welt als Thorheit gilt, eingeschlossen ist [2])?

139. Aber das Wort des Kreuzes ist nicht bloß geheimnißvoll, weil es als Ziel unsers Strebens eine Erhebung zu Gott verheißt, die keines Menschen Herz geahnt, und einen Weg zu demselben vorschreibt, der mit allen Neigungen und den diesen entsprechenden Urtheilen streitet, sondern auch weil es uns über Gott und das, was er für uns gethan, offenbart, was über unsere Denkkraft hinausliegt. Die Grundlehren des Christenthums über

---

1) Magnarum hic vigor mentium est et valde fidelium lumen est animarum, incunctanter credere, quae corporeo non videntur intuitu et ibi figere desiderium, quo nequeas inferre conspectum.
Serm. de Ascens. II. n. 1.

2) Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est: iis autem, qui salvi fiunt, id est nobis Dei virtus est. Scriptum est enim: Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo. Ubi sapiens? ubi scriba? ubi conquisitor hujus saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi? 1. Cor 1, 18. 19.

die Erbsünde und Erlösung, die göttliche Dreifaltigkeit und die Menschwerdung des Sohnes Gottes sind so erhaben, daß die Vernunft sie, auch nachdem sie geoffenbart sind, nicht durchdringen, und ihre Vereinbarkeit mit den Gesetzen, nach denen sie denkt, nur mit Anstrengung erkennen kann. Ist es also dem Menschen schwer, zu einer Lehre sich zu bekennen, die strenge Pflichten auferlegt, und auf fremdes Ansehen hin fürwahrzuhalten, was er nicht selbst erkennt: um wie viel schwerer muß ihm die Annahme des Christenthums sein, das eine Weisheit lehrt, die dem natürlichen, sich selbst überlassenen Sinne des Menschen Thorheit scheint, und so erhabene Wahrheiten verkündet, daß die Vernunft verführt werden kann, dieselben für Widersprüche zu erklären.

Zu dem allen kommt, daß die göttliche Offenbarung nicht etwa nur vereinzelte Sittenlehren, sondern Grundsätze, die das ganze innere und äußere Leben umfassen, und nicht eine oder die andere Wahrheit, sondern einen Zusammenhang von Lehren, die all unser Denken über Gott und die Welt, über unsere Schicksale in der Zeit und in der Ewigkeit bestimmen, enthält. Zum christlichen Glauben auffordern heißt also fordern, daß wir uns über die höchsten Gegenstände des Wissens, und über die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens von Gott belehren lassen. Darum wird auch in den göttlichen Schriften Jesus Christus wie Heiland, Erlöser, Herr, so L e h r e r oder M e i s t e r genannt, und er selbst sagt mit großem Nachdruck, daß wir keinen andern Lehrer auf Erden suchen sollen. (Mth. 23, 8—10.) Der h. Thomas erinnert hier oftmals an den weisen Spruch des Aristoteles, daß der Schüler, um zu lernen, dem Lehrer glauben muß [1]). Er ist nicht von vorn-

1) Ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Joan. 6, 45. Omnis qui audivit a Patre meo et didicit, venit ad me. Hujus autem disciplinae fit homo particeps non statim sed successive secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet, quod credat, ad hoc, quod ad perfectam scientiam perveniat, sicut etiam Philosophus dicit (Elench. l. 1. c. 11.), quod o p o r t e t a d d i s c e n t e m c r e d e r e. Unde ad hoc, quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, praeexigitur, quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.

S. p. 2. 2ae q. 2. a. 3.

herein der Einsicht in die Gründe dessen, was in einer Wissenschaft vorgetragen wird, fähig. Wenn er aber, was er noch nicht faßt, einstweilen auf das Wort des Lehrers annehmend, sich leiten läßt, so wird er allmählig zu jener Einsicht gelangen. Also ist auch uns die vollkommene Erkenntniß dessen, was die Offenbarung enthält, verheißen, aber als Bedingung gestellt, daß wir mit dem Glauben beginnen: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen. So passend der Vergleich ist, muß doch auch in ihm neben der Aehnlichkeit die Unähnlichkeit bemerkt werden. Obschon die Demuth des Glaubens schon in diesem Leben mit reicher Erkenntniß belohnt wird, so ist dies doch gerade in Betreff der wichtigsten Lehren keine solche Erkenntniß, welche uns von der Wahrheit dieser Lehren durch eigene Einsicht gewiß machen könnte. So lange wir fern vom Herrn auf Erden pilgern, müssen wir im Dunkel des Glaubens wandeln, und erst nach vollbrachter Pilgerfahrt sollen wir in das Licht, das die Geheimnisse Gottes enthüllt, erhoben werden. Ferner muß zwar ein Schüler Vertrauen zu seinem Lehrer haben, und sich bescheiden, nicht alles sofort von Grund aus zu verstehen: indeß braucht er doch, was er nicht einsieht, nur einstweilen gelten zu lassen, um es erst dann entschieden fürwahrzuhalten, wenn er zu eigener Einsicht herangereift sein wird. Von uns aber wird kein einstweiliges, sondern ein unbedingtes Fürwahrhalten dessen, was der göttliche Meister lehrt, kein, wenn ich so sagen darf methodischer, sondern ein durchaus ernstlicher Glaube, für den wir bereit seien alles, auch Blut und Leben zu opfern, gefordert. Weil also die geoffenbarte Wahrheit jenen Umfang hat, den wir oben bemerkten; so enthält auch der Glaube eine volle Hingebung an Gott, den Allweisen und Allwahrhaftigen. Aus Ehrfurcht gegen ihn widersteht der Mensch dem mächtigen Hange, nicht auf fremdes Wort, sondern auf eigenes Erkennen sein Fürwahrhalten zu stützen, empfängt für sein ganzes höheres Denken und in Folge dessen auch für sein Wollen und Handeln ein anderes Gesetz als jenes, das ihm in seiner Vernunft gegeben ist. Das ist das Opfer des Glaubens: Heil dem, welcher es im demuthsvollem Vertrauen darbringt!

140. Aber wird nun durch das eben Erörterte nicht, was im vorhergehenden Abschnitt gegen Hermes festgestellt ward, wieder

umgeworfen? Gegen Hermes wurde bewiesen, daß nicht erst jene Erhebung des Herzens zu Gott, sondern schon die Beistimmung der Vernunft zur geoffenbarten Wahrheit freiwillig sei. Nun wird aber hier gezeigt, daß der Glaube, den die h. Schrift empfiehlt, allerdings eine Erhebung über das Irdische und eine Hingebung an Gott voraussetze. So läßt sich also doch nichts anders folgern, als daß dieser Herzensglaube freiwillig sei.

Hermes, erwiedern wir, weicht nicht dadurch von der in den katholischen Schulen gewöhnlichen Lehre ab, daß er behauptet, der Glaube, von dem die Schrift rede, sei ein Herzensglaube, sondern dadurch, daß er dieses von dem, was man gewöhnlich und eigentlich Glauben nennt, von dem Fürwahrhalten des Geoffenbarten läugnet. Wenn die Theologen lehren, dieses Fürwahrhalten sei zwar eine Beistimmung zu den geoffenbarten Lehren, also ein Act der Vernunft, aber dennoch frei; so behaupten sie ja eben damit, daß sich der Mensch zu demselben durch seinen Willen bestimme, daß also dieser Glaube aus frommer und guter Gesinnung entspringe, und insofern nicht bloß Vernunft- sondern auch Herzensglaube sei. — Hiemit ist jedoch nicht gesagt, daß der Herzensglaube, von dem Hermes redet, dasselbe sei, was diese gute Gesinnung, von welcher die Theologen den Glauben abhängen lassen. Auch nach diesen ist im Glauben eine Hingebung an Gott, aber nicht jene, durch welche das Herz losgerissen von allem Irdischen Gott sich gänzlich weiht, sondern eine Hingebung an Gott, als an unsern Lehrer, eine demuthsvolle Unterwerfung unserer Vernunft unter sein allwahrhaftiges Wort. Und wenn der zum Glauben Aufgeforderte die Vollkommenheit der christlichen Sittenlehre erkennt, so folgt daraus nicht, daß die Entscheidung zu glauben jene volle Erhebung des Herzens voraussetze oder einschließe, sondern nur, daß der Glaubende durch den Gedanken, eine solche Erhebung werde durch das Evangelium zur Pflicht gemacht, sich nicht verleiten lasse, diesem zu widerstreben. Kurz der Herzensglaube, von dem Hermes redet, ist die vollkommne Gemüthsverfassung des Christen, eine Frucht des Glaubens, die schon Hoffnung und Liebe einschließt; der freie Glaube, den die Theologen lehren, setzt höchstens den Willen voraus, nach jener Vollkommenheit zu ringen. —

Viertes Hauptstück.

Von der Uebernatürlichkeit des Glaubens.

I.

Beweis für den Ursprung des Glaubens aus der Gnade.

141. Wenn wir aus dem, was die h. Schrift über die Wirksamkeit des Glaubens für das ewige Leben lehrt, schließen durften, daß der Glaube von unserm freien Willen abhängt; so müssen wir daraus nicht minder folgern, daß der Glaube eine unverdiente Gabe der zuvorkommenden Güte Gottes ist. Denn so gewiß es ist, daß Gott uns nicht ohne unser freies Mitwirken zum Heile führt; so gewiß ist es, daß unsers Heiles Anfang, Fortschritt und Vollendung ein Werk der freien göttlichen Liebe ist. Obwohl wir, diese Grundlehre unserer h. Religion erörternd, auf den Glauben, als den Anfang und die Grundlage des Heiles, besondere Rücksicht nahmen [1]); so glauben wir dennoch hier darauf zurückkommen zu müssen, um so mehr, als diese Betrachtung des höheren Ursprungs uns auch die wahre Natur des Glaubens immer mehr wird erkennen lassen.

Leo der Große [2]) führt in seinem Werke über die Berufung der Heiden einen ausführlichen Beweis, daß nach der Lehre des göttlichen Wortes jegliches Verdienst des Menschen vom Anfange des Glaubens bis zur Vollendung des Heiles eine Gabe und ein Werk Gottes ist. Daß also der Glaube, aus dem alles gute Wollen und alles gerechte Wirken entspringt, himmlischen Ursprungs sei, zeigt er zunächst aus jenen Stellen, in welchen der Apostel für den Glauben der Gemeinden, an die er schreibt, Gott dem

---

1) Bd. 2. S. 181 ff.

2) Nach einigen Gelehrten ist der h. Prosper der Verfasser dieses Werkes.

Vater unseres Herrn dankt, und betheuert, ohne Unterlaß ihn anzuflehen, daß er seine Gabe in ihnen erhalten, vermehren und vollenden wolle [1]). An allen diesen Stellen wird der Glaube von der Hoffnung und der thätigen Liebe unterschieden, an einer aber mit aller Klarheit ausgesprochen, daß dieser Glaube, für den der Apostel dankt, die Annahme des Evangeliums, als des Wortes Gottes ist. „Darum danken wir auch Gott", spricht er zu den Thessalonichern, „ohne Unterlaß, daß ihr das Wort Gottes, welches ihr von uns hörtet, aufnehmend, es nicht als Menschenwort aufgenommen habet, sondern, wie es wahrhaft ist, als Wort Gottes, der in euch, die ihr glaubtet, wirket" [2]). Wohl mit Recht fragt hier Leo, ob es einen volleren und deutlicheren Beweis geben könne, daß der Glaube eine Gabe Gottes sei, als diese Danksagung des Apostels. Wenn derselbe Gott dankt, daß sein Wort, obschon Menschen es verkündigten, dennoch nicht als Menschenwort bezweifelt, sondern als Gottes Wort geglaubt wurde; so erkennt er schon dadurch Gott als den Geber dieses Glaubens an; nun setzt er aber noch ausdrücklich hinzu, daß Gott es war, welcher in den Bekehrten wirkte, daß sie glaubten [3]).

Dieses Letzte, daß Gott in den Herzen derer wirkt, die sein Wort aufnehmen, ist noch in manchen andern Schriftstellen ausgesprochen, wie wenn Lukas von dem Weibe in Thyatira sagt, daß Gott ihr Herz eröffnete, auf die Rede Pauli zu achten [4]), und in feierlicherer Weise Christus der Herr selbst betheuert:

---

1) Rom. 1, 8. Ephes. 1, 15. Col. 1, 3. 9.

2) Ideo et nos gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis. 1. Thess. 2, 13.

3) Potuitne plenius aut evidentius demonstrari, Dei esse donum credentium fidem, quam ut ideo agerentur gratiae Deo, quoniam hi, quibus verbum Dei per homines praedicabatur, non quasi de hominum sermone dubitarunt, sed tanquam Deo loquenti per homines crediderunt, qui in ipsis est operatus, ut crederent? De vocat. Gent. l. 1. c. 23.

4) Et quaedam mulier nomine Lydia purpuraria civitatis Thyatirenorum colens Deum audivit: cujus Dominus aperuit cor intendere his, quae dicebantur a Paulo. Act. 16, 14.

„Selig bist du Simon, Sohn des Jonas, denn nicht Fleisch und Blut, sondern mein Vater, der im Himmel ist, hat es dir geoffenbart" [1]). Auf diese Stelle weisen, wie hier der h. Leo, so auch die übrigen Väter oftmals hin [2]), um zu zeigen, daß der Glaube an die Gottheit Christi durch das Licht von oben gegeben werden muß. Und daß der Herr eben dieses lehren, und nicht etwa bloß, was in Petrus geschehen sei, eröffnen wollte, geht aus jener Stelle hervor, wo er sagt, daß niemand zu ihm kommen könne, es sei denn, daß der Vater ihn ziehe: denn er selbst erklärt, daß wir unter diesem Zuge der Gnade die Gabe des Glaubens zu verstehen haben [3]).

142. Gar manche Kirchenväter haben jedoch diese Wahrheit nicht bloß gelegentlich ausgesprochen, sondern ebenso wie der heil. Leo aus den göttlichen Urkunden und dem Glauben der Kirche ausführlich bewiesen. Wir begnügen uns hier nur noch den h. Augustin reden zu lassen. Er beruft sich wider die Semipelagianer zunächst auf den Ausspruch des Apostels, daß den Gaben der Gnade in uns kein Verdienst vorausgeht: „Wer hat ihm zuerst etwas gegeben, daß es ihm vergolten werde? Denn von ihm, durch ihn und in ihm ist Alles" [4]). Wer also dieser Wahrheit nicht mit Pelagius widersprechen will, der muß auch einräumen, daß der Glaube, mit dem das Werk unserer Heiligung beginnt, Gabe Gottes sei, wie derselbe Apostel lehrt: „Euch ist es Christi halber gegeben, nicht nur daß ihr an ihn glaubet, sondern auch, daß ihr für ihn leidet." Beides also erklärt er für eine Gabe Gottes, und sagt nicht etwa, es sei ihnen verliehen worden, vollkommner zu glauben, sondern zu glauben, wie er auch von sich selber nicht spricht: Ich habe Barmherzigkeit gefunden, gläubiger, sondern gläubig zu sein [5]). — Und um die Gnade, so

---

1) Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in coelis est. Mth. 16, 17.

2) S. Chrys. in Joan. hom. 45. (al. 44) n. 3. S. Aug. in Joan. Tr. 26. n. 5.

3) Joan. 6, 44. 65. Siehe oben a. a. O.

4) Quis prior dedit ei et retribuetur illi? quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Rom. 11, 35.

5) Quisquis igitur hanc (Pelagii) damnabilem vult ex omni parte

fährt Augustin fort, welche keine Verdienste voraussetzt, sondern alles Verdienst bewirkt, zu preisen, versichert uns endlich der Apostel, daß wir aus uns nicht einmal fähig sind, einen heilsamen Gedanken zu haben. (2. Kor. 3, 6.). Nun kann zwar jemand denken, ohne zu glauben, aber er kann nicht glauben, ohne zu denken. Wenn wir also in dem, was zur Religion und Frömmigkeit gehört, nicht fähig sind, aus uns irgend etwas zu denken, sondern selbst diese Fähigkeit von Gott empfangen müssen; um wie viel mehr sind wir dann aus uns unfähig zu glauben und bedürfen des Beistandes Gottes, auf daß wir zu glauben beginnen [1]. — Damit man aber nicht etwa meine, es sei von jenem Beistande Gottes die Rede, ohne den wir auch unsere natürlichen Kräfte nicht gebrauchen können; bemerkt Augustin etwas später, die Worte des Apostels erwägend: „Denn wer unterscheidet dich?" (1. Kor. 4, 7.), man könne auch die Vernunft, durch welche der Mensch vom Thiere, und die Vorzüge des Leibes und der Seele, wodurch der eine Mensch vom andern sich unterscheide, Gnade oder Gabe Gottes nennen; aber der Apostel rede von der Gnade, die den Gläubigen vom Ungläubigen, den Gerechten vom Ungerechten unterscheide [2]. — Ebenso der heil. Prosper, der heil. Fulgen-

vitare sententiam, veraciter intelligat dictum, quod Apostolus ait: Vobis donatum est pro Christo, non solum ut credatis in eum, verum etiam ut patiamini pro eo. (Phil. 1, 29.). Utrumque ostendit Dei donum, quia utrumque dixit esse donatum. Nec ait, ut plenius et perfectius credatis in eum, sed ut credatis in eum. Nec se ipsum misericordiam consecutum dicit, ut fidelior, sed ut fidelis esset. (1. Cor. 7, 25.) De praedest. SS. c. 2.

1) Quod pertinet ad religionem atque pietatem, de qua loquebatur Apostolus, si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est: profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est. Ibid.

2) Sit ergo gratia naturae attributa, qua sumus animantia rationalia discernimurque a pecoribus, sit etiam gratia naturae attributa, qua in ipsis hominibus a deformibus pulcri, vel ingeniosi discernuntur a tardis, ac si quid ejusmodi est: sed non se ille, quem coërcebat Apostolus, adversus pecus inflabat nec adversus hominem alterum de aliquo naturali munere, quod inesse possit et pessimo, sed aliquod bonum, quod pertineret ad vitam bonam, sibi, non Deo tribuens inflabatur, quando audire

tius [1]) und Andere: aber der allgemeine Glaube der Kirche hat sich den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber nicht bloß in den Schriften der hh. Väter, sondern auch durch die Erlasse der Päbste und die Beschlüsse mehrerer Synoden [2]), so nachdrucksvoll ausgesprochen, daß kein Zweifel übrig bleiben kann. —

143. Worin aber finden wir den Grund dieser Nothwendigkeit der Gnade? Die Freiheit und den sittlichen Werth des Glaubens erwägend, erkannten wir oben zugleich die Schwierigkeit, welche dem Menschen sowohl aus der Natur des Glaubens als auch und insbesondere aus dem Inhalt der christlichen Glaubenslehre entspringt. Mit Recht weist man auf diese Schwierigkeit hin, um die Nothwendigkeit der Gnade darzuthun; doch darf in ihr weder der einzige noch auch der letzte und hauptsächliche Grund derselben gesucht werden. Kann ja doch der Mensch durch besonnenes Nachdenken die Beweggründe des Glaubens hinlänglich erkennen, um mit Bestimmtheit zu urtheilen, daß es vernünftig sei zu glauben; und mußten doch jene, welche bei augenscheinlichen Wundern des Herrn und der Apostel zugegen waren, diese Einsicht auch ohne vieles Nachdenken gewinnen. Die Schwierigkeit aber zu glauben, welche aus überwiegender Hinneigung zum Irdischen oder aus dem Hochmuth entsteht, ist in den Einen größer als in den Andern, und kann auch im selben Menschen vermehrt oder vermindert werden. Weil sie also das sittlich gute Wollen nur erschwert, und nicht unmöglich macht, so ist nicht einzusehen, weßhalb in manchen Fällen ein Mensch nicht durch die, wenngleich geschwächten, doch nicht erstickten Kräfte seiner sittlichen Natur zum Glauben sich entschließen könnte. Nun sagt aber unser Herr ganz allgemein und ohne Beschränkung, daß Niemand zu ihm komme, es sei denn, daß der Vater ihn ziehe, und dasselbe ist auch in den übrigen Schriftstellen enthalten, in den Entscheidungen der Kirche aber auf das Bestimmteste ausgesprochen. —

Dazu kommt, daß es in allen Irrgläubigen jenen natürlichen,

---

meruit: Quis enim te discernit? quid autem habes, quod non accepisti? De praedest. SS. c. 5.

1) S. Fulgent. de Incarn. et grat. c. 18. S. Prosp. Contra Collat. c. 6.

2) Siehe oben Bd. 2. S. 187. 198. 205.

nicht aus der Gnade entspringenden Glauben wirklich geben muß. Denn mögen dieselben auch, wofern sie ohne Schuld irren, die Gnade des habitualen Glaubens besitzen; so ist es doch nicht möglich, daß sie durch die wirkliche Gnade, durch eine vom h. Geiste ausgehende Erleuchtung unterstützt werden, den Irrthum fürwahrzuhalten. Und doch hangen sie diesem als einer von Gott geoffenbarten Lehre mit derselben und oftmals mit größerer Entschiedenheit als der Wahrheit an. Es muß also die Kräfte der Natur nicht übersteigen, auf das Ansehen Gottes hin Lehren und zwar geheimnißvolle und der sinnlichen Natur des Menschen widerstrebende Lehren fürwahrzuhalten. Denn nicht selten sind auch solche Gegenstand des irrigen Glaubens. Weil also in diesem die Gnade nicht thätig sein kann, so muß er aus den bloßen Kräften der Natur erklärt werden. Denn durch die habituale Gnade werden wir nur insofern zur Uebung des Glaubens gestärkt, als sie Ursache der wirklichen Gnade ist. — Nun giebt es aber überdies auch schuldvolle Irrgläubige, die nichts destoweniger nicht nur an dem christlichen Bekenntnisse festhalten, sondern auch ihre falschen Meinungen als geoffenbarte Wahrheiten glauben. Diese Irrgläubigen aber sind auch der habitualen Gnade beraubt. Denn so wie durch jede schwere Verletzung der göttlichen Gebote die übernatürliche Tugend der Liebe, also muß auch durch jede schwere Sünde des Unglaubens die übernatürliche Tugend des Glaubens verloren werden [1]. — Die Nothwendigkeit der Gnade, welche Schrift und Kirche lehren, kann also in der sittlichen Schwierigkeit, die der Glaube hat, ihren letzten und ausschließlichen Grund nicht haben. Damit dies mehr und mehr einleuchte, betrachten wir noch eine besondere Schwierigkeit des christlichen Glaubens.

144. Wenn es dem Menschen bei seinem Sträuben vor dem Uebernatürlichen und dem Hange, durch eigene Einsicht die Wahrheit zu suchen, schwer fällt, die göttliche Offenbarung, als Richt-

---

1) Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali. peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti.
Conc. Trid. Sess. VI. c. 15.

schnur seines Fürwahrhaltens anzuerkennen; so wird diese Schwierigkeit noch viel größer durch die Forderung, daß er dem Worte Gottes nicht nur ohne eigene Einsicht in die Sache, sondern auch mehr als jeder Einsicht, die er zu haben glaubt, vertrauen soll. Und doch liegt diese Forderung in der Natur der Dinge, da Gottes Wort als der Ausdruck absoluter Wahrheit die höchste Norm alles Fürwahrhaltens ist, und sie wird auch von der Offenbarung mit aller Entschiedenheit gestellt. Denn die Predigt des Evangeliums soll ja dem Ansehen Gottes alle Vernunft unterwerfen, und alles noch so hohe Wissen, das ihr widerstrebt, zu nichte machen, (n. 119.) und selbst, wenn ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündigte, ruft ihm der Apostel das Anathema zu. (Gal. 1, 8.). Dies ist also jenes Fürwahrhalten super omnia, von dem die Theologen oftmals reden.

Man hat die Frage gestellt, ob sich diese Forderung, dem Worte Gottes mehr als jeder andern Erkenntniß zu vertrauen, bis auf die Einsicht, welche wir in die ersten Vernunftprinzipien haben, erstrecke, so zwar, daß wir bereit sein müßten, was wir durch diese Einsicht oder überhaupt mit einer ihr gleichkommenden Klarheit und Gewißheit erkennen, einer geoffenbarten Lehre wegen für falsch zu erklären. Aber mit Recht entgegnet Lugo [1]), daß diese Frage thöricht ist. Was wir in jener Weise durch die Vernunft erkennen, daran können wir gar nicht zweifeln. Fordern also, daß jenes super omnia in dem erklärten Sinne auf solche Erkenntnisse ausgedehnt werde, hieße das Unmögliche fordern. Ueberdies setzt jene Frage die Möglichkeit voraus, daß Gott als eine Wahrheit offenbare, was mit zuverläßigen Erkenntnissen der Vernunft in Widerspruch stehe. Sie geht somit von einer Annahme aus, welche von jeher die besten Theologen und die Kirche selbst (n. 94) für abgeschmackt erklärt haben. — Nichtsdestoweniger findet das super omnia des Glaubens auch auf die gewisseste Erkenntniß der Vernunft Anwendung. Insofern die Gewißheit nur den Zweifel ausschließt, hat sie keine Grade, wohl aber insofern sie eine Festigkeit des Fürwahrhaltens einschließt. Es ist also durchaus richtig, daß wir an dem, was Gott spricht, fester halten

1) De fide. Disp. 6. sect. 3. n. 53. Disp. 10. sect. 2. n. 19.

müssen, als an was immer für andern Erkenntnissen; aber es folgt nicht, daß wir bereit sein müßten, wahrhaft gewisse Erkenntnisse zu Gunsten der Offenbarung zu verwerfen. So sind wir auch verpflichtet, Gott mehr als unsern Nächsten, als unsere Eltern, als uns selbst zu lieben; aber in diesem Gebot ist deßhalb nicht etwa die Forderung enthalten, Gottes wegen zu wollen, was mit der wahren und deßhalb wohlgeordneten Liebe unserer selbst und des Nächsten in Widerstreit ist. Und der Grund hiervon ist, weil was mit dieser Liebe streitet, nun und nimmer mit der Liebe Gottes übereinstimmt. Weil also ebenso wenig, was vernunftwidrig ist, der Norm alles Wahren, der göttlichen Weisheit, jemals gemäß ist, so kann und wird nicht gefordert, daß wir bereit seien, was wir mit wahrer Gewißheit erkennen, zu verläugnen.

145. Man darf sich aber nur daran erinnern, wie oft wir für gewiß erklären, was es doch im Grunde nicht ist, wie tief manche Ueberzeugungen in uns wurzeln, von denen wir dennoch keine strenge Rechenschaft geben können, wie sehr wir an Lieblingsmeinungen, an Ansichten, die mit unserer Gemüthsart verwandt, oder die Frucht vieler Anstrengungen sind, für die wir gekämpft und gerungen haben, hangen: um einzusehen, daß jene Forderung, was mit der Offenbarung streitet, zu verwerfen, die schwersten Opfer erheischt, möge sie gleich auf das mit voller und wahrer Gewißheit Erkannte niemals Anwendung finden. Zwar sehen wir ein, daß Gottes Wort nicht trügen kann, und haben auch die stärksten Gründe, um zu urtheilen, daß er durch die Kirche uns sein Wort verkündet; wir mögen also auch den Entschluß fassen können, diesem von der Kirche verkündeten Worte Gottes alle unsere Ansichten zu unterwerfen: aber um diesem Entschluß, auch wann der Kampf zwischen Pflicht und Neigung den Gleichmuth in uns stört, getreu zu bleiben, muß die Gnade durch ihr Licht jene Erkenntniß der Thatsache und der Untrüglichkeit der Offenbarung vermehren, und den Willen stärken, nach dieser Erkenntniß uns zu entscheiden, der Ehrfurcht gegen Gott und seine Organe auf Erden unsere Neigungen unterordnend. — Es verhält sich auch hier mit dem Glauben wie mit der Liebe. Der intellectuelle Besitz Gottes ist das natürliche Ziel und Ende des Menschen; es muß also in der Natur des Menschen eine Fähigkeit liegen, Gott

als sein höchstes Gut über alles zu lieben. Und gewiß, kann der Mensch erkennen, daß Gott das höchste Gut ist, so kann er ihn auch als solches wollen. Ueberdies ist er nur dadurch der wahren Sittlichkeit fähig, denn das Sittengesetz hat seinen höchsten Grund in der Ehrfurcht und Liebe, die wir dem absoluten Gute schulden. Aber wenn der Mensch, eben weil er dies durch seine Vernunft zu erkennen fähig ist, auch den Entschluß fassen kann, demgemäß zu wollen und zu handeln, und also der Liebe zu Gott alle seine Neigungen unterzuordnen: so ist er deßhalb ohne den Beistand der Gnade nicht im Stande, einen solchen Entschluß durchzuführen. Denn sonst müßte er auch in schweren Versuchungen ohne die Gnade siegen, und das ganze Sittengesetz aus eigener Kraft beobachten können. Das vermag er aber nicht [1]).

146. Indeß daß er es nicht vermag, kann doch nur in dem Uebergewicht der Sinnlichkeit, unter dem wir seufzen, seinen Grund haben. Wenn wir von ungeregelten Neigungen frei, also in dem Zustand, welchen die Theologen den unversehrten nennen (status naturae integrae), wären; so würden wir, um das ganze Naturgesetz zu beobachten, und ihm gemäß Gott über alles zu lieben, wohl des Beistandes, ohne welchen Gottes Vorsehung keines seiner Geschöpfe läßt, aber nicht des außerordentlichen, der übernatürlichen Gnade bedürfen [2]). Daraus folgt nun aber, daß auch in unserm gegenwärtigen Zustand dieses Bedürfniß kein absolutes ist, sich nicht auf jede einzelne Handlung und jede gute Regung des Herzens erstreckt. Und doch ist die Nothwendigkeit der Gnade, welche wir dem göttlichen Worte gemäß bekennen, eine absolute. Um Gott mit jener Liebe zu lieben, welche des ewigen Lebens würdig macht, und um durch Beobachtung des Sittengesetzes für das himmlische Erbe Verdienste zu erwerben, bedürfen wir in allen und jeden Handlungen der unserm Wollen und Wirken zuvorkommenden, es begleitenden und vollendenden Gnade. Wir müssen also, wie wir anderwärts ausführlicher betrachteten [3]), schließen, daß diese Gnade nicht bloß unsere Natur von ihrer Krank-

---

1) Oben. Bd. 2. S. 211.
2) S. Thom. Summa. p. 1. 2ae q. 109. a. 3.
3) Bd. 2. S. 238 ff.

heit heilet, sondern auch zu einem höheren Leben emporhebt, daß sie also nicht bloß gratia medicinalis, sondern zugleich gratia elevans ist, und erst darin finden wir den genügenden Grund ihrer allgemeinen und absoluten Nothwendigkeit. — Dies nun gilt auch vom Glauben. Wir bedürfen der Gnade, um die Schwierigkeiten, von denen die Rede war, zu überwinden; aber die unbedingte Nothwendigkeit der Gnade entspringt nur daraus, daß im Glauben unser Wirken für die übernatürliche Ordnung des Heiles beginnt. — Vernehmen wir darüber den h. Thomas.

147. Gott hat uns zu einem Ziel und Ende berufen, das über alle Fähigkeit der geschaffenen Natur erhaben ist, nämlich zur unmittelbaren Erkenntniß, zum geistigen Besitze und Genusse seiner Wesenheit. Aber durch diesen höheren Beruf hat er nicht etwa jene allgemeine Ordnung seiner Vorsehung aufgehoben, der gemäß alle Geschöpfe auf eine ihrer Natur entsprechende Weise, und folglich die mit Vernunft begabten durch Erkenntniß und freies Streben ihrem Ziel und Ende entgegengeführt werden. Nur jenen also, welche die Lehre Jesu Christi gläubig annehmen und mit Treue beobachten, wird das ewige Leben, ihnen jedoch als ein gebührender Lohn, als eine Krone und ein Preis, den sie von der Gerechtigkeit Gottes zu erwarten haben, verheißen. Dies nun setzt voraus, daß des Christen Glauben und Wirken einen sittlichen Werth habe, durch den es zu jenem übernatürlichen Ziele in Verhältniß stehe, folglich von solcher Vollkommenheit sei, daß es nur in dem intellectuellen Besitze der göttlichen Wesenheit seine Vollendung finde. Deßhalb wird uns auch sowohl in den heiligen Büchern, als auch von den bewährtesten Schriftstellern der Kirche die Erkenntniß, die Liebe und der innere Reichthum der Kinder Gottes stets als ein Anfang und Vorgeschmack der himmlischen Verklärung und Seligkeit dargestellt. So wie also in der Natur jegliches Wesen solche Anlagen und Kräfte hat, durch deren Entwicklung es zu dem ihm gebührenden Zustand von Vollkommenheit, also zu seiner Bestimmung gelangen kann, und wie der Mensch selbst durch seine vernünftige Natur Fähigkeiten besitzt, durch deren volle Ausbildung er jene Vollkommenheit, die zur natürlichen Glückseligkeit führt, erreichen würde: also muß er, um zu dem übernatürlichen Ziele in der erklärten Weise streben zu können, durch

Fähigkeiten, die über seine Natur erhaben sind, ausgerüstet werden. Und diese Fähigkeiten sind die Gaben der Gnade [1]). — Daß aber zu diesen der Glaube gehöre, leuchtet besonders daraus ein, daß nur er uns die Erkenntniß jenes Berufes zum höheren Ziele und den Weg, der zu diesem geleitet, vermittelt, und deßhalb die Wurzel und die Grundlage aller Heiligung ist.

Diese Darstellung des h. Thomas findet in einer andern Lehre der Theologie, welche jedoch später die Kirche durch eine ausdrückliche Entscheidung für die ihrige erklärt hat, eine einleuchtende Bestätigung. Es ist dies die Lehre, daß der Mensch auch vor seinem Falle einer ihn über seine Natur erhebenden Gnade bedurfte, um durch Glaube, Hoffnung und Liebe Gott zu verehren, und daß er durch die Gabe der Unversehrtheit nicht nur dazu nicht ausgerüstet war, sondern ihretwegen auf die Gnade, die ihn dazu befähige, auch keinen Anspruch hatte [2]).

II.

Wozu die Gnade des Glaubens nöthig sei.

148. Wir haben bisher nur von der Gnade des Glaubens überhaupt geredet: es kommt nun darauf an, näher zu bestimmen, welche übernatürliche Gaben dieselbe einschließe. — Um zu glau-

---

1) In omnibus, quae agunt propter finem, oportet esse inclinationem ad finem et quandam inchoationem finis, alioquin nunquam operarentur propter finem. Finis autem, ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus: quia nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se, ut dicitur 1. Cor. 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem: et ideo oportet, quod superaddatur aliquid, per quod habeat inclinationem ad finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem ad finem sibi connaturalem, et ista superaddita dicuntur virtutes theologicae.

In l. 3. Dist. 23. q. 1. a. 4. sol. 3. Ausführlicher Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 2. Summa. p. 1. 2ae q. 62. a. 1. et 3. Vergl. auch oben Bd. 2. S. 305 ff.

2) Siehe oben Bd. 2. S. 530.

ben, müssen wir urtheilen, daß Gott geredet, und daß sein Wort untrüglich sei, und zwar ist dieses gedoppelte Urtheil in dem Acte des Glaubens, wie in jedem Vernunftschluß die Erkenntniß der Prämissen, auf denen er ruhet, enthalten. Soll also der Glaube aus dem Lichte der Gnade entspringen, so müssen jene beiden Urtheile in diesem Lichte gefällt werden. Zwar läßt sich die Thatsache der Offenbarung und noch viel mehr die Wahrhaftigkeit Gottes auf natürlichem Wege, jene durch historische, diese durch philosophische Beweise außer Zweifel stellen; aber ein Glaube, der aus dieser Erkenntniß allein entspränge, könnte auch wie sie nur natürlich sein. Wie eine Wirkung überhaupt nie einer höheren Ordnung als ihre Ursache angehören kann; so ist es auch unmöglich, daß irgend ein Erkennen vollkommner, geschweige denn höhern Ursprungs sei als die Prinzipien, durch die es gewonnen wird. Was also von unserm ganzen geistigen und sittlichen Leben gilt, das muß man auch vom Glauben behaupten. Wir besitzen in unserer Vernunft, sobald wir zum Denken erwachen, jene Prinzipien, aus denen sich das natürliche Wissen entwickelt, und zugleich mit ihnen durch die Beschaffenheit unseres Begehrungsvermögens die Anlage zur Sittlichkeit. Es liegen also in unserm Wesen selbst die Vermögen zu jenem Erkennen, Streben und Wirken, das unserer natürlichen Bestimmung entspricht. Weil nun die Gnade nicht bloß durch eine Nachhülfe die Erreichung dieser Bestimmung erleichtert, sondern für ein höheres übernatürliches Ziel befähigt: so muß sie die Erhebung unserer Natur, wenn nicht vom Wesen der Seele selbst [1]), ganz gewiß von den Grundkräften derselben beginnen, und in sie also Prinzipien eines jenem höheren Ziele entsprechenden Wirkens legen. Dies ist die Einflößung (infusio) der fortdauernden Fähigkeit und somit der Prinzipien der übernatürlichen Tugenden und zunächst des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe [2]).

---

1) Siehe oben Bd. 2. S. 297 ff.

2) Oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam principiis in nobis praeexistentibus, ut supra (art. 1.) dictum est; loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur

149. Wenn wir die Gabe des Glaubens Prinzip des Glaubens nannten, so möchte diese Bezeichnung einer Erörterung bedürfen. Das Wort Prinzip nämlich wird in mannigfachem Sinne gebraucht. Man kann nach dem Grunde des Glaubens in dem Glaubenden fragen, also nach dem Subject, das den Glaubensact in sich als seine Erscheinung setzt und trägt, und dann ist unser Geist und im engeren Sinne unser höheres Erkenntnißvermögen, die Vernunft, Prinzip des Glaubens. Denn wir haben gesehen, daß der Glaube zwar vom Willen abhängt, aber deßhalb kein Wollen, nicht wie die Lutheraner behaupteten, Vertrauen, sondern ein Fürwahrhalten, also ein Erkenntnißact ist. In noch engerem Sinne aber nennt man im Glaubenden Prinzip des Glaubens jene Erkenntniß, durch welche der Glaubende zum Fürwahrhalten bestimmt wird, und diese Erkenntniß kann eine habituelle und kann eine actuelle sein. — Fragen wir aber nach dem objectiven Grund des Glaubens, nach der Ursache des Glaubens außer dem Glaubenden, so ist Gott das Prinzip des Glaubens, und zwar zuerst, weil er in uns das subjective Prinzip hervorbringt und erhält. Als Schöpfer ist er Ursache unseres Geistes und Erkenntnißvermögens, als Gnadenspender oder Gründer der übernatürlichen Ordnung bringt er in uns die Fähigkeit zu jener Erkenntniß hervor, die wir als das subjective Prinzip des Glaubens im engsten Sinne des Wortes erkannten. — Gott ist aber auch objectives Prinzip des Glaubens, weil er der Beweggrund oder formale Gegenstand desselben ist: denn auch als solcher ist er wahre Ursache unsers Glaubens. Hier nun werden wir zum subjectiven Prinzip des Glaubens zurückgeführt. Gott ist der Beweggrund unsers Glaubens, insofern er die absolute Wahrheit selber ist, und zu uns redet. (n. 123.) Die absolute sich offenbarende Wahrheit kann uns aber nur dadurch Beweggrund zu glauben sein, daß wir sie als solche erkennen, und

---

ad finem supranaturalem, sicut supra (q. 62. a. 1. 3.) dictum est. Unde oportet, quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

S. Thom. Summa. p. 1. 2ae q. 63. art. 3.

eben dadurch haben wir in uns das subjective Prinzip des Glaubens. — Reden wir nun nicht von dem vorübergehenden actuellen, sondern von dem fortdauernden habituellen Erkennen; so ist das Prinzip unseres Glaubens die in uns ruhende Ueberzeugung, daß sich uns im Christenthum Gott die absolute Wahrheit offenbart. Diese Ueberzeugung hat zu ihrem Inhalt die oft erwähnte doppelte Wahrheit, daß Gott weder täuschen noch getäuscht werden kann, und daß er, der Untrügliche, zu uns geredet. Weil also jeder Glaubensact, durch den wir einzelne Lehren des Christenthums fürwahrhalten, auf dieser Ueberzeugung ruht; so sind auch in ihm jene beiden Urtheile als seine Prinzipien enthalten.

150. Aber die Gnade des Glaubens kann nicht bloß in diesem Lichte, das zum übernatürlichen Erkennen befähigt, sie muß zugleich in einer dem Willen verliehenen Kraft bestehen [1]). In der Erklärung der Synode von Orange ist dies mit aller Bestimmtheit ausgesprochen. Die Gabe der Gnade, durch welche wie die Vermehrung so der Anfang des Glaubens und selbst die fromme Geneigtheit zu glauben in uns entsteht, sei, sagt sie, eine Wirkung des h. Geistes, durch welche er unsern Willen vom Unglauben zum Glauben bekehre [2]). Es folgt dies aber auch aus jenen allgemeinen Sätzen, die wir bereits als Entscheidungen der Kirche und Lehren der Offenbarung erkannt haben, daß es in uns kein zum Heil frommendes Streben, Wollen noch Denken, das nicht aus der Gnade sei, noch irgend ein Verdienst gebe, das nicht Gott zu seinem ersten Urheber habe. Es mögen die natürlichen Kräfte hinreichen, einige Hindernisse des Heiles zu heben; aber in unserer Seele irgend etwas, das sie auch nur in entfernter Weise zum ewigen Heile vorbereite, hervorzubringen, liegt über ihr Vermögen hinaus. Das Verdienst aber ist zwar insofern auch aus uns, weil wir die Gnade mit Freiheit empfangen und was sie wirkt, mit

1) Suarez. De fide. Disp. 6. sect. 7. Lugo. De fide. Disp. 10. sect. 3.

2) Si quis sicut augmentum fidei, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum .... non per gratiae donum, i. e. per inspirationem Spiritus s. corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur. Can. 5.

ihr wirken; aber nicht nur ist es die Gnade, die uns anregend dieses verdienstliche Wirken beginnt, sondern aus ihr auch hat dasselbe jenen Werth, dessentwegen es Beziehung auf das ewige Heil, die Anschauung Gottes, erhält. — Wenn nun der Glaube selbst als die Wurzel und das Fundament der Heiligung ohne Zweifel zu dem gehört, was zum Heile frommt; so läßt sich dies gewiß auch nicht vom Willen zu glauben läugnen. Was aber das Verdienst anbelangt, so kann zwar nur der Glaube des mit Gott durch die Gnade der Kindschaft vereinigten Gerechten jenen Werth haben, der die Ansprüche auf das himmlische Erbe vermehrt; aber aus allem, was die h. Schrift und ihr gemäß der Kirchenrath von Trient über die Weise der Rechtfertigung lehrt[1]), geht hervor, daß die willige Annahme des Glaubens dem noch nicht Gerechtfertigten die Gnaden, deren er ferner bedarf, erwirbt (obschon nur per meritum de congruo). Welches Verdienst aber immer der Glaube habe, es entspringt aus dem Willen zu glauben, und somit muß dieser Wille von der Gnade bewegt sein, wenn anders man nicht, einer der ersten Wahrheiten des Christenthums widersprechend, behaupten will, daß es in der Ordnung des Heiles ein Verdienst ohne die Gnade gebe. Die Semipelagianer ließen sich zu dieser Behauptung verführen, weil sie meinten, wenn auch der Wille zu glauben von Gott wäre, so würde der Glaube aufhören frei zu sein. Aber wenn dem also wäre, so müßte man auch von allen Handlungen der schon Gläubigen und Gerechtfertigten annehmen, daß sie entweder unfrei oder rein natürlich seien. Wie also in diesen die Gnade in der Weise wirkt, daß sie die Freiheit des Willens nicht beeinträchtigt; so schließt auch die Gnade, welche uns die Geneigtheit zu glauben verleiht, die Freiheit nicht aus. Deßhalb sagten wir oben, daß unser Wille durch die Gnade bewegt, und nicht daß er durch sie bestimmt werde zu glauben. Der h. Augustin aber hebt dies in der Schrift, auf die wir oben uns beriefen, wiederholt hervor. Beides, sagt er, sowohl das Glauben als das Wirken im Glauben, gehört uns an, weil wir freiwillig glauben und wirken, und beides ist Gabe Gottes, weil

---

2) Oben Bd. 2. S. 177. ff.

er uns den Geist des Glaubens und der Liebe verlieh [1]). Und nachdem er gesagt hatte, wer da behaupte, daß er den Glauben aus sich und nicht empfangen habe, der widerspreche dem Apostel: fügt er von neuem hinzu: „Nicht als wenn es nicht vom freien Willen des Menschen abhange, zu glauben, oder nicht zu glauben, sondern weil in den Auserwählten der Wille vom Herrn vorbereitet wird" [2]).

Die Theologen pflegen hier auch noch insbesondere zu beweisen, daß die Gnade des Glaubens keine bloß vorübergehende Anregung, sondern eine in der Seele fortdauernde Fähigkeit sei [3]): doch darüber möchte genügen, was in der Untersuchung über die heilgmachende Gnade gesagt wurde [4]).

151. Der Entschluß des Willens zu glauben setzt ein Urtheil, daß es gut, vernünftig und Gott wohlgefällig sei, zu glauben (judicium de credibilitate) voraus. Es fragt sich also, ob auch dieses Urtheil aus der Gnade sei, und in der Beantwortung dieser Frage stimmen die Theologen weniger überein. Ein Grund sie zu verneinen, scheint darin zu liegen, daß jede aus der Gnade entspringende Erkenntniß bereits Glaube sei oder den Glauben voraussetze. Einige Theologen [5]) also waren der Ansicht, dies Urtheil könne aus bloß natürlicher Erkenntniß entspringen: denn es gehöre nicht zum Glaubensacte selbst, sondern gehe ihm nur als eine Bedingung vorher. — Allein diese Ansicht streitet mit dem allgemeinen Grundsatz, der von der Kirche wider die Pelagianer festgestellt wurde, daß nämlich in allem, was zum Heile frommt, sowohl die Erkenntniß, was wir thun müssen, als auch der

1) Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque tamen datum est per spiritum fidei et charitatis.
De praedest. SS. c. 3. (Retract. l. 1. c. 23).

2) Ac per hoc, ubi dicitur: Quis enim te discernit? quid autem habes, quod non accepisti? — quisquis audet dicere: Habeo ex me ipso fidem, non ergo accepi, — profecto contradicit huic apertissimae veritati; non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino.
Ibid. c. 5.

3) Suarez. De fide Disp. 7. sect. 1. Lugo. De fide Disp. 9. sect. 3.

4) Bd. 2. S. 275 ff. besonders S. 286—297.

5) Gabr. Biel. in l. 3. Dist. 24. dub. 1. Ocham. Quodl. 4. q. 10.

gute Wille es zu thun, eine Gabe Gottes ist[1]); woraus denn die Theologen mit Recht folgern, daß jeder Anregung des Willens durch die Gnade eine Erleuchtung von oben vorhergeht. Nun spricht aber eben dies die Synode von Orange auch mit ausdrücklicher Beziehung auf den Glauben aus. Ihr zufolge können wir überhaupt nichts von allem, was zum ewigen Heile ersprießlich ist, in der rechten Weise denken (cogitare) oder erwählen (eligere), und insbesondere der Predigt des Evangeliums ohne Erleuchtung und Eingebung des h. Geistes nicht beistimmen[2]). Wie also die Eingebung (inspiratio), was in dem schon öfters angeführten fünften Canon ausdrücklich gesagt worden war (n. 150.), unsern Willen geneigt macht zu glauben, somit das eligere verleiht; so muß auch die Erleuchtung (illuminatio) uns zu dem Urtheil vermögen, es sei heilsam und pflichtgemäß zu glauben, und dies ist das cogitare. Wenn die Synode für diese Lehre auf die Worte des Apostels verweist, denen zufolge wir aus uns selbst nicht fähig sind, einen heilsamen Gedanken zu fassen; so finden wir beim h. Augustin wiederholt dieselbe Erklärung. Dem Glauben, sagt er, gehe das Denken vorher: denn niemand glaube, der nicht vorher denke, er müsse glauben, und dieses Denken sei dem Apostel gemäß nicht aus uns, sondern aus der Gnade[3]).

152. Es räumt Suarez ein, daß wir bei Betrachtung der Glaubensgründe zu dem Urtheil, von welchem die Rede ist,

1) Utrumque donum Dei est, et scire, quid facere debeamus, et diligere ut faciamus. Conc. Milevit. c. 4.

2) Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere sive salutari i. e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus S., qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere; et illud Apostoli: Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. (II. Cor. 3.) Can. 7.

3) Quis non videat, prius esse cogitare quam credere? nullus enim credit nisi prius cogitet esse credendum, et hoc vult Apostolus non esse ex nobis, sed ex gratia.
Contra duas epist. Pelag. l. 2. c. 8. cf. De bono persev. c. 8. et 13.

durch natürliche Einsicht gelangen; aber, fügt er hinzu, diese Einsicht der Vernunft genüge nicht, sondern es werde überdies eine Erleuchtung durch den h. Geist erfordert, nicht zwar, um jenes Urtheil über die Glaubwürdigkeit zu fällen, sondern um durch dasselbe den Willen anzuregen und zum entsprechenden Entschlusse zu vermögen [1]). — Aber wenngleich die Glaubwürdigkeit ohne übernatürliches Licht erkannt werden kann; so folgt nicht, daß dies bloß nothwendig sei, damit der Wille bewogen werde. Dies wäre der Fall, wenn wir der Gnade nur bedürften, um die Schwierigkeit, die wir im Guten finden, zu überwinden. Aber wir bedürfen ihrer auch und vor allem, damit unsere Werke übernatürlichen Werth, nämlich Beziehung und Verhältniß zum ewigen Leben erhalten. Wenn deßhalb Suarez für den Willen selbst nicht bloß eine ihn stärkende, sondern auch eine ihn erhebende Gnade fordert, so müssen wir dasselbe von dem Urtheile, dem der Wille folget, behaupten. Möge immer die Erleuchtung nicht nothwendig sein, damit wir zu einem solchen Urtheile gelangen; so ist sie doch nothwendig, damit dies Urtheil so beschaffen sei, wie es der übernatürliche Act des Willens voraussetzt; d. h. es selbst schon muß im Lichte der Gnade gefällt worden sein. Sehr gut erklärt Lugo dies durch einen Vergleich mit dem natürlichen Erkenntniß- und Begehrungsvermögen. Das höhere Begehrungsvermögen, der Wille, kann nicht thätig werden, so lange der Gegenstand nur mit dem niederen Erkenntnißvermögen, dem Sinne, aufgefaßt wird. Weil also die Gnade unsere Seele in eine höhere Sphäre, worin ihre natürlichen Kräfte nichts vermögen, emporhebt; so kann es auch kein übernatürliches Wollen geben, dem ein bloß natürliches Erkennen vorhergehe. Die Erleuchtung durch die Gnade ist folglich nicht bloß nöthig, damit das Urtheil über die Glaubwürdigkeit den Willen zum Glauben trotz der Schwierigkeit, die er in ihm findet, bewegen könne; sondern auch damit dies Urtheil selbst, wie

1) Supernaturalis illuminatio, quae in intellectu praecedit ad voluntatem credendi, non est necessaria per se propter judicium credibilitatis, sed propter supernaturalem actum voluntatis i. e. non est necessaria, ut illud judicium fiat, sed ut illud adjuvet ad excitandum et obtinendum actum voluntatis. De fide. Disp. 6. sect. 8. n. 14.

der Entschluß des Willens, dem es vorleuchtet, ein übernatürliches sei [1]).

Was aber den Satz, den man entgegenstellt, anbetrifft: die übernatürliche Erkenntniß sei schon Glaube oder setze diesen voraus, so werden wir später erwägen, daß man die Erklärung des Glaubens unmöglich machen würde, wenn man diesen Satz auf jene Erkenntnisse, durch welche der Glaube selbst zu Stande kommt, ausdehnen wollte.

III.

Der Glaube als ein übernatürlicher Verkehr mit Gott.

153. Wir haben den letzten Grund, weßhalb wir, um zu glauben, der göttlichen Gnade bedürfen, darin gefunden, daß er das erste Element jenes Lebens ist, in dem wir eine über unsere Natur erhabene Gemeinschaft mit Gott haben. Bei der Betrachtung dieser Eigenschaft, welche der Glaube als übernatürliche Tugend hat, müssen wir nun um so mehr verweilen, als sie insbesondere dem Zwecke dient, den wir vor Augen haben, nämlich das Verhältniß des Glaubens zum natürlichen Erkennen zu erforschen. Wir beginnen also damit zu erwägen, wie der Glaube ein Verkehr mit Gott ist, wodurch der Mensch in der Tiefe seines geistigen Lebens über sich selbst erhoben wird.

Wer den christlichen Glauben annimmt, sagten wir oben, der unterwirft sich Gott als seinem Lehrmeister, und dies zwar nicht bloß, um einen oder den andern Punkt, den Gott geoffenbart, fürwahrzuhalten, sondern um in den wichtigsten Angelegenheiten

---

1) Ad omnem volitionem supernaturalem requiritur cognitio proportionata et ejusdem ordinis; sicut etiam ad amorem voluntatis non sufficit cognitio materialis phantasiae, sed cognitio intellectualis et ejusdem ordinis. . . . Est enim potentia appetitiva passio essentialiter orta a potentia cognoscitiva, et ideo omnis potentia appetitiva supponit cognoscitivam sibi correspondentem et proportionatam.

De fide. Disp. 11. s. 1. n. 5.

des Lebens und im höchsten Gebiete des Erkennens das Wort Gottes als Norm seines Urtheilens anzunehmen. Sein Urtheilen und Fürwahrhalten soll also fürderhin nicht mehr durch seine eigene Einsicht, sondern durch die Weisheit Gottes, die absolute Wahrheit, bestimmt werden. Das ist nicht die dem Menschen natürliche Erkenntnißweise. Zwar läßt sich sagen, daß auch diese in der göttlichen Weisheit ihre höchste Norm hat, aber doch nur insofern, als unsere Vernunft ein Analogon der göttlichen ist. Wie der Geist seinem Wesen nach unwandelbar und unzerstörbar ist und dadurch mit Gott jene Aehnlichkeit hat, derentwegen er sein Ebenbild genannt wird: also dringt auch sein Erkennen durch die schwindende Erscheinung der äußern Sinnenwelt und seines eigenen innern Lebens zum Unwandelbaren und Ewigen vor. Nun ist zwar dies Erkennen des Ewigen nicht darauf beschränkt, daß wir, was Gegenstand der Erfahrung ist, durch den Begriff seinem unwandelbaren Wesen nach erfassen; wir vermögen durch unser Denken auch jenes Ewige, das nicht erscheinet, zu erreichen, — insofern jedoch es durch die von dem Empirischen entlehnten Begriffe erreichbar ist. Die Prinzipien, welche mit den höchsten dieser Begriffe gegeben sind, bilden die Norm unseres Denkens und Urtheilens, und nur in der mangelhaften Weise, in welcher das Göttliche durch solche Begriffe gedacht werden kann, vermögen wir es zu fassen. Gewiß denken wir es nicht als ein Abstractes oder Allgemeines, aber wir müssen seine Beschaffenheit durch abstracte und allgemeine Begriffe bestimmen. Wie wir also das Sinnliche im Lichte des Unwandelbaren und Ewigen, seinem idealen Sein nach, betrachten, so vermögen wir hinwieder das Göttliche nur im Schatten des abstrahirenden Denkens zu erfassen [1]). Die unwandelbare Wahrheit in ihr selbst zu erschauen, und in ihr die Norm alles Fürwahrhaltens dadurch zu besitzen, daß sie zuerst und alles andere aus ihr erkannt werde, ist die nur Gott natürliche Erkenntnißweise. Aber zu ihr erhoben zu werden, ist das den Kindern Gottes verheißene Erbe. Sie sollen ihn sehen, wie er ist, und dadurch in höherer Weise, als sie es durch ihre Natur sind, in sein Bild verklärt worden. Alsdann wird auch ihnen die

---

1) Phil. der Vorzeit. Bd. 1. n. 143. 144.

lebendige Wahrheit die erste, die sie erkennen, und somit die unmittelbare Norm alles Erkennens sein.

Die nächste Bedingung, welche uns, um dieser Erhebung gewürdigt zu werden, gesetzt ist, besteht darin, daß wir in der Weise, wie dies durch die Offenbarung möglich ist, schon in diesem Leben nicht das Licht der erschaffenen Vernunft, sondern die unerschaffene Weisheit selbst zur Norm unseres Fürwahrhaltens wählen, und auf eigene Einsicht verzichtend uns bescheiden, hienieden im Dunkel des Glaubens zu wandeln [1]). Nicht in dem Sinne sollen wir aufhören, der in unserer Vernunft gegebenen Norm zu folgen, daß wir, auch was mit ihr stritte, fürwahrhielten, noch auf eigene Einsicht so verzichten, daß wir durch die Vernunft nicht mehr erkennen wollten, was durch sie erkannt werden kann: im Gegentheil soll diese Einsicht uns bis zur Schwelle des Heiligthums, in dem sich die ewige Weisheit offenbart, geleiten, und wenn wir durch den Glauben in dasselbe eingegangen sind, vom göttlichen Worte getragen mehr und mehr erweitert werden. Aber insofern nehmen wir in dies Heiligthum eingehend statt unserer Vernunft die göttliche zur Richtschnur, daß wir fürder über Gott und seine Werke, über unsere Bestimmung und den Weg zu ihr, nicht bloß was eigenes Erkennen gewiß macht, sondern auch, was keines Menschen Geist geahnt hat, auf Gottes Wort hin fürwahrhalten, und in unserer Ueberzeugung nicht wanken, wenn wir gleich das Geoffenbarte mit unserm Denken nicht durchdringen, und nach der Norm, die diesem gegeben ist, über seine Wahrheit oder Unwahrheit nicht entscheiden können.

154. In solcher Weise sich Gott als Lehrmeister hingeben, heißt mit ihm in einen ganz neuen und übernatürlichen Verkehr treten. Man begegnet in unsern Tagen der Behauptung, erst durch die Offenbarung trete der Mensch überhaupt mit Gott in einen, wie man zu reden pflegt, persönlichen Verkehr, und namentlich fühle er sich Gott, als einem selbstbewußten Wesen gegenüber, erst dann verpflichtet, wenn Gott nicht mehr bloß durch die Vernunft das natürliche Sittengesetz, sondern auch durch die Offenbarung seinen Willen als positives Gesetz kund gebe. So

---

1) S. Thom. S. 2. 2ae q. 2. a. 3. — Quaest. disp. de verit. q. 14. a. 10.

ist, was wir so eben sagten, nicht zu verstehen. Wie gewiß Gott ohne alle Offenbarung durch die bloße Vernunft als selbstbewußtes, von der Welt als ihr Schöpfer verschiedenes Wesen erkannt wird; so gewiß muß ihn auch der Mensch nicht bloß als höchsten Grund aller sittlichen Ordnung, sondern auch als höchsten Herrn, der diese Ordnung ihm als Gesetz zu achten gebeut, anerkennen. Ist es ja gerade diese Erkenntniß Gottes, von welcher die Väter insgesammt bezeugen, daß sie durch eine unwillkürliche Thätigkeit der Vernunft entsteht, und in allen Menschen, die nicht ganz versunken sind, sich kund giebt. Aber auch jener Verkehr, der mit Gott durch Anrufung im Gebete stattfindet, ist dem Menschen so natürlich, daß dieselben hh. Väter die Heiden gerade daraus, daß sie Gott in so vielen Lagen des Lebens anriefen, überführten, den wahren Gott, den sie verläugneten, zu erkennen. Sie schreiben aber diese Erkenntniß stets der vernünftigen Natur, nie der Offenbarung zu, ja setzen sie der aus dieser erhaltenen Erkenntniß entgegen [1]. Und gewiß weil es keine wahre sittliche Pflicht giebt, es sei denn, der lebendige Gott werde als Gesetzgeber erkannt, und ebenso wenig eine wahre Religion, in der Gott nicht verehrt und angerufen wird; so kann man auch allen geistigen Verkehr mit Gott nicht von der Offenbarung abhängig machen, ohne die natürliche Religion und Sittlichkeit zu läugnen. Aber wenn nun Gott nicht mehr bloß durch seine Werke und das Licht der Vernunft sich und seinen Willen uns offenbart, sondern in ausdrücklicher Rede sein innerstes Wesen und seine geheimnißvollen Rathschlüsse uns enthüllt: so tritt der Mensch, der sein Wort aufnimmt, in einen, wie wir sagten, ganz neuen und übernatürlichen Verkehr.

155. Mehr als eine Ursache jedoch halten den Menschen zurück, diesen Verkehr einzugehen. Bald ist es eine nicht bloß ehrfurchtsvolle, sondern auch übertriebene Scheu vor allem Uebernatürlichen, bald ein aus Stumpfsinn, geistiger Trägheit oder Leichtfertigkeit entspringender Widerwillen gegen die Nähe des Göttlichen und Heiligen; bald der Stolz, der höherer Hülfe nicht bedürfen will. Jenen Gelehrten besonders, welche der Demuth ermangeln, widerstrebt es, einen Weg zu betreten, auf dem fromme

1) Oben Bd. 2. S. 33 ff. Philos. der Vorzeit. Bd. 1. n. 436. 449. ff.

Einfalt mehr als alle menschliche Weisheit gilt. — Nun kommt dazu noch, daß Gott nicht zu jedem, von dem er Glauben fordert, selbst redet, sondern sein Wort durch Männer, die er auserſehen hat, verkündigen läßt. Er muß also diese Träger seines Wortes vor uns beglaubigen, und es sind vornehmlich Wunder und Weissagungen, deren er sich zu dem Ende bedient. So müssen wir also, um zu glauben, diese übernatürlichen Thatsachen, und in ihnen gleichsam eine Sprache Gottes anerkennen; eine Sprache jedoch, die uns nicht die Wahrheiten, die Gott offenbaren will, enthüllt, sondern an Menschen weist, von denen wir sie vernehmen sollen. „Wer diese hört", so spricht Gott durch jene Beglaubigung, „der hört mich: wer diese verachtet, verachtet mich."

Aber wir sollen durch den Glauben auch in dem Sinne uns Gott, unserm Lehrer hingeben, daß wir verlangen und vertrauen, durch ihn einst zum Wissen und Schauen dessen, was wir hienieden glauben, gebracht zu werden. Weil der Glaube frei ist, sagt der h. Thomas [1]), so muß der Wille durch irgend Gut bewegt werden, sich zu demselben zu entschließen. Dieses Gut aber ist eben jenes Schauen, in welchem ja auch das Wesen der himmlischen Herrlichkeit besteht. Wie ein Lehrer dem Schüler, der sich ihm anvertraut, durch Unterricht das Wissen, das er selbst besitzt, mittheilt, so will Gott der Seele, welche ihm sich gläubig ergab, durch Erhebung in sein Licht die in ihm verborgenen Geheimnisse enthüllen, und dadurch an seiner Seligkeit theilnehmen lassen. Nun scheint es zwar, daß eine solche Verheißung vielmehr den Glauben uns erleichtern müßte; allein sie birgt nichts destoweniger eine neue Schwierigkeit in sich, und eine solche, die mehr als jede andere die Hülfe der Gnade nothwendig macht. Unter allen Gütern, nach denen wir durch unsere eigenen Kräfte streben können, ist ohne Zweifel die Erkenntniß der Wahrheit das höchste, und mit Recht wird in ihren reinen und ungestörten Besitz die natürliche Glückseligkeit gesetzt. Die christliche Religion gebeut uns nicht, dies natürliche Wissen schlechthin zu verschmähen, oder

---

1) Movemur ad credendum, in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium vitae aeternae.

Quaest. disp. De ver. q. 14. a. 1. cf. In ep. ad Hebr. lect. 1.

seine Schätze unbenutzt zu lassen; aber sie stellt von vornherein an uns die Forderung, in ihm nicht das Höchste, in seiner Vollendung nicht unsere Glückseligkeit zu suchen. Sie weist uns auf das jenseitige Leben hin, in welcher eine Erkenntniß ganz anderer Art, zu der nur Gottes Macht und Gnade erheben kann, uns beseligen soll. Die erste Bedingung aber, die sie uns stellt, ist, auch in diesem Leben die Erkenntniß der Wahrheit, deren wir bedürfen, nicht im natürlichen Wissen, sondern im Glauben zu suchen. Allerdings fordert also das Christenthum, daß wir auch das natürliche Wissen in dem Sinne geringschätzen, daß wir unser Herz nicht an dasselbe hangen, und wie allen Gütern dieses Lebens, auch ihm nur insofern Werth beilegen, als es im Dienste des Glaubens zum Mittel für das höhere Ziel, das Gott uns gestellt hat, werden kann. Abgesehen von diesem Dienste hat es, wie jede andere Fähigkeit und jedes äußere Besitzthum, nur Werth für dieses irdische Leben. Wäre auch seine Erwerbung immer möglich, seine Vollendung befriedigend, sein Besitz gesichert: so würde uns dennoch über das Grab hinaus nur das Verdienst, es für das ewige Leben benutzt zu haben, folgen. Auch von ihm also gilt das feierliche Wort des Propheten, das der Apostel wiederholt: „Alles Fleisch ist wie das Gras und alle seine Herrlichkeit wie die Blume des Grases: das Gras verdorrt und seine Blume fällt ab: das Wort des Herrn aber bleibt in Ewigkeit." — Ebendeßhalb weil die Geistesbildung unter allen natürlichen Gütern das beste ist, kann sie zur mächtigsten Waffe, den Glauben zu bekämpfen, werden, und kein Hinderniß giebt es, zu dessen Ueberwindung ein höherer Beistand nothwendiger wäre, als wenn der Mensch voll aufblähenden Wissens dem Worte Gottes gegenüber tritt. Darum sagt der Apostel, daß die Verkünder des Evangeliums nicht mit menschlicher sondern mit göttlicher Kraft ausgerüstet sind, um die Vesten, in welchen sich der Stolz wider die Erkenntniß Gottes, wider jene Erkenntniß nämlich, die Gott selbst uns von sich geben will, erhebt, niederzureißen, und jeglichen Verstand Christo unterwürfig zu machen [1]).

156. Ehe wir nun fortfahren und nach den eben erörterten

1) 2. Cor. 10, 4. 5. Cf. S. Thom. in h. l.

Punkten die Uebernatürlichkeit des Glaubens noch näher bestimmen, wird es nicht überflüssig sein zu bemerken, daß wir uns in diesen Erörterungen nicht auf speculative Meinungen irgend einer Schule, sondern auf unzweifelhafte Lehrsätze der Theologie gestützt haben. Wenn wir zuvörderst davon ausgingen, das ewige Heil, welches dem Christen verheißen ist, sei nicht das natürliche, sondern ein übernatürliches Ziel des Menschen: so haben zwar einige Theologen der augustinischen Schule auch nach der Verurtheilung der bajanischen und jansenistischen Lehre geglaubt, noch immer behaupten zu dürfen, daß Gott den Menschen zu keiner geringeren Glückseligkeit, als die wir hoffen, habe berufen können; aber nicht nur hielten sie mit allen anderen Theologen fest, daß in der Natur des Menschen keine Kräfte liegen, durch die er nach jenem Ziele in wirksamer Weise streben könne, sondern sie wollten überdies, daß man den Grund, weßhalb Gott den Menschen nur dies erhabene Ziel habe setzen können, nicht in der menschlichen Natur, sondern nur in Gott selbst suche. Wir haben anderwärts [1]) gezeigt, weßhalb diese Lehre weder mit sich selbst noch mit den kirchlichen Entscheidungen in Einklang gebracht werden kann; aber hier genügt uns, was diese Theologen selbst als geoffenbarte Lehre anerkennen: Um zum ewigen Leben, der Anschauung Gottes zu gelangen, bedarf der Mensch der Gnadengaben, die ihn zu einem über sein natürliches durchaus erhabenen Wirken befähigen. —

Es wurde oben ferner als gewiß angenommen, daß wir in unserm natürlichen Erkennen nicht unmittelbar durch die absolute Wahrheit, sondern durch die in unserer Vernunft, die nur ein Analogon der göttlichen ist, gelegenen Prinzipien geleitet werden, und deßhalb das Göttliche und Ewige nur vermittelst des Geschaffenen und Zeitlichen erfassen können. Wir glauben aber vom Uebernatürlichen handelnd namentlich durch den Vergleich dessen, was die Schrift von der allen Menschen gemeinsamen Erkenntniß Gottes sagt, mit dem, was sie über die Erkenntniß der Gläubigen lehrt, dargethan zu haben, daß der Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß eben darin besteht, daß in jener Gott nur aus seinen Werken, in dieser unmittelbar, in diesem Leben durch

1) Band 2. S. 598 ff.

Glauben, in jenem durch Anschauung erkannt wird [1]). Nachdem wir aber nun alle die Stellen der h. Väter, welche die Vertheidiger einer intellectuellen Anschauung des Göttlichen, die natürlich sei, anzuführen pflegen, erwogen haben [2]), dürfen wir umsomehr behaupten, daß jene Lehre über den Unterschied des natürlichen und übernatürlichen Erkennens keineswegs eine bloße Meinung der Scholastiker ist, sondern durch das Ansehen der Väter und der h. Schrift selbst gestützt wird. Es ist keine Frage, daß durch dieselbe in dieser ganzen Untersuchung über die Natur des Glaubens und sein Verhältniß zum Wissen viel Licht verbreitet wird, und daß es ohne sie in manchen Punkten kaum möglich ist, zu bestimmten Vorstellungen zu gelangen: nichtsdestoweniger würde, was wir hier von der Uebernatürlichkeit des Glaubens sagen, auch bei der Ansicht der sogenannten Ontologisten bestehen bleiben. Denn gäbe es auch in der Vernunft selbst ein Schauen des Göttlichen, das all ihrem Erkennen als Norm vorleuchtete; so würde doch die Weise, in welcher die göttliche Weisheit vermittelst des Glaubens zur Norm unsers Denkens und Urtheilens wird, ganz anderer Art und übernatürlich sein.

Wir sagten aber endlich auch noch mit dem h. Thomas, daß wir dieser Norm uns durch den Glauben mit dem Verlangen und Vertrauen unterwerfen sollen, durch Gott zur Anschauung dessen, was wir von ihm und seinen Werken jetzt auf sein Ansehen hin fürwahrhalten, geführt zu werden. Es bedarf nun gewiß keines Beweises, daß diese beseligende Anschauung dem Christen überhaupt als der Preis seines Kampfes verheißen ist; weil also der Glaube als freie That des Willens in dem Wirken des Christen, das Gott belohnt, nicht nur begriffen, sondern auch für dasselbe von solcher Bedeutung ist, daß es ohne ihn keinen Werth für die Ewigkeit hat; so muß auch die klare Erkenntniß, welche den Vollendeten zu Theile wird, als Belohnung des Glaubens betrachtet werden; um so mehr, als gerade diese Belohnung der Natur des Glaubens entspricht. Denn wenn es Verdienst ist, des göttlichen Ansehens wegen fest fürwahrzuhalten, was man nicht begreift, und wenn

1) Bd. 2. Abh. 6. besonders S. 72 ff. 130 ff.
2) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 428—489.

Gott uns einer Prüfung unterwirft, indem er fordert, daß wir auf ihn vertrauend, hienieden im Dunkel des Glaubens wandeln: welche Belohnung kann dann für jenes Verdienst und diese bestandene Prüfung geeigneter sein, als daß er uns zu sich erhebe, und die Augen unseres Geistes stärke, sein unverhülltes Antlitz, die ewige alles umfassende Wahrheit zu schauen? — Statt der Worte des Propheten: „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht bleiben," liest man in der Septuaginta: „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht einsehen"[1], und es ist bekannt, wie oft seit Clemens dem Alexandriner nicht bloß die griechischen, sondern auch die lateinischen Väter diese Worte gebrauchen, um die Wahrheit auszudrücken, daß dem Glauben die Erkenntniß als Lohn verheißen sei. Zwar verstehen sie unter dieser Erkenntniß zunächst jene, welche schon in diesem Leben als eine Frucht des Glaubens erlangt werden kann; aber, wie wir später zeigen werden, sie unterlassen nicht zugleich zu bemerken, daß dies Erkennen, so weit es auch über das natürliche Wissen erhaben sein mag, in diesem Leben, wie der Apostel spricht, Stückwerk bleibt, und zu jenem, das wir im Himmel hoffen, sich wie das Lallen des unmündigen Kindes zur Sprache des gereiften Mannes verhalte. (1. Kor. 14, 9—12.) Jene Lehre des h. Thomas, daß wir durch den Glauben uns Gott als unserm Lehrer hingeben, um durch ihn zur vollkommnen Erkenntniß der Wahrheit gebracht zu werden, ist also in der Offenbarung tief gegründet.

IV.

Der Glaube als Anfang des ewigen Lebens.

157. Indem Gott uns zur übernatürlichen Glückseligkeit, welche die Schrift das ewige Leben nennt, berief, hat er nicht etwa bloß gewisse äußere Bedingungen gesetzt, durch deren Erfüllung wir zu derselben gelangen sollten, sondern durch die Gnade

---

1) Si non credideritis, non permanebitis. — Is. 7, 9.
Ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε.

uns auch eine Würde, derentwegen wir auf sie, wie Kinder auf das väterliche Erbe, Ansprüche hätten, und Fähigkeit verliehen, in einer solchem Ziele entsprechenden Weise zu wirken. Darum sagt man mit Recht, daß jenes Leben, welches in der himmlischen Verherrlichung unser wartet, durch die Gnade schon jetzt in uns seinen Anfang nimmt. Wer die Lehre der Offenbarung und Kirche über die Gemeinschaft der Gerechten mit Gott, über die Kindschaft und Theilnahme an der göttlichen Natur erwägt; kann an der Wahrheit dieses Satzes nicht zweifeln. Jedoch muß derselbe von den verschiedenen Gaben der Gnade in verschiedener Weise verstanden werden. Durch die heiligmachende Gnade, welche uns jene Würde der Kindschaft Gottes verleiht, wird in uns der höhere Zustand, die Art zu sein und zu leben, in der wir nach dem Ausdruck des h. Petrus der göttlichen Natur theilhaftig sind, begründet; und darum bemerken die hh. Väter, daß sie nicht einfachhin als Unterpfand des ewigen Lebens, sondern als ein solches Unterpfand bezeichnet wird, worin wir das, was uns verheißen ist, zum Theile schon besitzen [1]). Von ihr also ist auch der Satz, der unter den Theologen wie zum Axiom geworden ist, zunächst und vorzugsweise zu verstehen: gloria est gratia consummata. — Was nun aber die Gaben der Tugenden angeht, so belehrt uns die Offenbarung ausdrücklich, daß während an die Stelle des Glaubens die Anschauung, und an die Stelle der Hoffnung der Besitz tritt, die Liebe, welche der h. Geist in unsere Herzen ausgießt, niemals aufhört [2]). Es stimmen also auch die Theologen überein, daß in jedem Gerechten, der in das ewige Leben eingeht, wie die heiligmachende Gnade, so die mit ihr immer verbundene Liebe fortdauern, und dadurch, daß sie sich in ihrer Art vollenden, zur himmlischen Glorie und beseligenden Liebe werden [3]). Die Liebe

1) Diesen Sinn hat das griechische Wort, dessen sich der Apostel bedient: *δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ Πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.* 2. Cor. 1, 21. Siehe oben Bd. 2. S. 377.

2) Charitas nunquam excidit, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur. 1. Cor. 13, 8.

3) Sicut enim caritas viae non tollitur, sed in patria remanet augmentata, propter hoc quod in sui ratione nullum defectum importat; ita

dieses Lebens verhält sich zur Liebe der Seligen wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, so zwar, daß dieser Unterschied, wie sehr auch die Liebe in diesem Leben zunehmen mag, nie aufgehoben wird; aber es ist ein Unterschied dem Grade, nicht der Art, den Wirkungen, nicht dem Wesen nach, wie er z. B. zwischen dem schwachen und dem starken Lichte oder Feuer, und nicht wie er zwischen einer dunklen und hellen Farbe, dem Saamen und der Pflanze besteht. Weil der geistig Liebende nur durch die Erkenntniß in den Besitz des Geliebten kommt, so muß auch die Stärke und beseligende Wirkung seiner Liebe von der Erkenntniß abhangen. So gewiß es also ist, daß die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht über jedes Erkennen, zu dem wir in diesem Leben gelangen können, ohne Verhältniß erhaben ist; so gewiß ist auch die Liebe im Lande der Verklärung ohne Vergleich größer und beglückender als hienieden im Thale der Zähren. Hiezu kommt, daß die Unvollkommenheit, in der wir Gott in diesem Leben erkennen, es möglich macht, daß wir von ihm uns abwenden, und darum der Liebe beraubt werden. Aber aus alle dem folgt keineswegs, daß diese Liebe auch ihrer spezifischen Beschaffenheit nach eine andere als die beseligende sein, und deßhalb, wenn diese beginnt, aufhören muß. Nur dann muß das Unvollkommene, um zum Vollkommenen zu werden, aufhören zu sein, wenn die Unvollkommenheit ihm wesentlich ist, es zu dem macht, was es ist. So hört das Graue auf, wenn es zum Weißen wird, und die Blüthe erstirbt, wenn der Fruchtkeim sich bildet. Der Liebe aber ist die Unvollkommenheit, die sie in diesem Leben nothwendig hat, nicht wesentlich. Sowohl die Liebe, welche nach Vereinigung strebt, als die Liebe, welche in der Vereinigung selig ist, sowohl die Liebe, welche einen schwachen, als jene, welche einen großen Eifer für den Geliebten hat, entspringt aus dem Wohlgefallen an diesem und der Hinneigung zu ihm; und hierin, in diesem Wohlgefallen

---

gratia, cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria.

S. Thom. Quaest. disp. De verit. q. 27. a. 5. ad 6. cf. S. p. 1. 2ae q. 111. a. 3. ad 2. q. 67. a. 6. In l. 3. Dist. 31. q. 2. wo auch die übrigen Theologen hievon handeln.

und dieser Hinneigung ist das Wesen der Liebe zu suchen. Hat also jenes die innere Herrlichkeit Gottes, die ihm, abgesehen von allem, was außer ihm ist, zukommt, zum Gegenstande, und ist die Hinneigung ein wirksames Streben nach unmittelbarer Vereinigung mit ihm d. h. nach Anschauung seiner selbst; so besitzt auch die Liebe den ihr als reiner und übernatürlicher Liebe eigenen Charakter. Nun hat uns aber Gott sein Inneres geoffenbart, und durch die Offenbarung den unmittelbaren Verkehr beginnend uns aufgefordert, nach der Vollendung desselben in der Anschauung zu streben. Die Erkenntniß also, welche wir durch den Glauben haben, genügt, daß jene Liebe entstehe und wachse, und wenn einst die Herrlichkeit Gottes der Seele unverhüllt sich zeigt, so wird das Wohlgefallen und die Hinneigung, worin die Liebe in diesem Leben besteht, nicht aufgehoben, sondern erhöht, und somit auch die Gabe, welche uns zu derselben befähigte, nicht durch eine andere ersetzt, sondern in ihrer Art vollendet.

158. Dies läßt sich aber nicht auch vom Glauben sagen. Weil es dem Glauben als solchem wesentlich ist, durch das Wort des Andern und nicht durch eigene Einsicht in die Sache zu erkennen; so folgt, daß er nicht zum Schauen werden kann, ohne aufzuhören zu sein, was er ist. Auch hier wird ein Unvollkommnes zum Vollkommnen; aber weil die Unvollkommenheit, die aufgehoben wird, zu seinem Wesen gehört, so muß es, damit das Vollkommne entstehe, verschwinden [1]). — Es läßt sich dieses ohne Schwierigkeit aus der oben erwähnten Stelle des ersten Briefes an die Korinther, worin der Apostel vom Aufhören der übrigen Geistesgaben und der Fortdauer der Liebe redet, herleiten; aber mit größerer Bestimmtheit spricht er im zweiten Sendschreiben an dieselbe Gemeide aus, daß es denen, die fern vom Herrn auf Erden pilgern, eigen ist, durch den Glauben zu erkennen, während jene, die beim Ziele der irdischen Wallfahrt angelangt und dem Herrn gegenwärtig sind, ihn schauen. Denn wenn er sagt: „So lange wir im Leibe sind, sind wir als Pilgrime fern vom Herrn", — und dann als Grund beifügt: „Denn im Glauben wandeln wir, nicht in der Anschauung; aber

1) In l. 3. Dist. 31. q. 2. Summa. p. 1. 2ae. q. 67. a. 3. et 6.

wir vertrauen und haben guten Willen, vielmehr vom Leibe fern und dem Herrn gegenwärtig zu sein"; so ist damit gewiß ausgesprochen, daß der Glaube diesem Leben angehört, und an seine Stelle in jenem die Anschauung treten wird[1]).

Nun darf man aber hieraus nicht schließen, daß also auch der Glaube noch keine Thätigkeit sei, welche den Geist auf die übernatürliche Glückseligkeit in Gott vorbereite. Denn wie der h. Bonaventura bemerkt, die Vorbereitung ist doppelter Art, jenachdem nämlich, was durch sie entsteht, mit dem, was vorbereitet wird, immer noch einen Gegensatz bildet, oder nicht. So bildet eine Farbe, die zwischen zwei anderen in der Mitte liegt, mit beiden einen Gegensatz, und muß daher, wenn eine von jenen hervorgebracht wird, verschwinden: nichtsdestoweniger bereitet sie den Körper vor, um statt der einen jener entgegengesetzten Farben die andere zu empfangen. So hört das Grau auf, wenn der Körper weiß wird; aber es bereitet dennoch den schwarzen Körper auf die Weiße vor. Die Durchsichtigkeit hingegen, welche den Köper geeignet macht, das Licht aufzunehmen, hört mit der Erleuchtung nicht auf, und noch viel weniger hört die Hitze auf, wenn das Metall zu erglühen anfängt. Noch ähnlichere Gleichnisse finden wir in den lebendigen Wesen. Damit ein Kranker genese, bringt der Arzt oder auch die Natur Zustände in ihm hervor, die zur Genesung führen, und demnach, wenn diese eintritt, aufhören müssen; während die Kräfte, die der Genesende gewinnt, durch die sich vollendende Genesung vermehrt werden. So kann also auch der Glaube in der Seele den Grund zu ihrer Verklärung legen, obschon er, wenn diese eintritt, schwindet, während die Liebe in ihr vermehrt und vollendet fortdauert[2]).

---

1) Dum sumus in corpore, peregrinamur a Dno: per fidem enim ambulamus, non per speciem: audemus autem et bonam voluntatem habemus, magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum.
2. Cor. 5, 6—8.

2) Quaedam (virtutes) disponunt (ad gloriae complementum) sic, quod habent aliquo modo oppositionem ei, ad quod disponunt, sicut fides et spes, quae dicunt ipsius crediti et sperati absentiam et carentiam: quorum opposita sunt in gloria scilicet visio aperta et tentio firma: ideo necesse est hos habitus tolli et evacuari per adventum gloriae. Et est

159. Aber wie und inwiefern ist denn der Glaube eine Vorbereitung der Seele auf die übernatürliche Glückseligkeit? Es läßt sich aus dem schon Gesagten unschwer abnehmen. Die übernatürliche Glückseligkeit besteht zunächst darin, daß wir Gott nicht mehr bloß aus seinen Werken, sondern aus ihm selbst und daher seinem Wesen nach, alles Andere aber durch ihn erkennen. Die in sich klar erkannte absolute Wahrheit wird zum Medium alles Erkennens. Nun ist es aber auch dem Glauben wesentlich, die absolute Wahrheit selbst zum Prinzip alles seines Erkennens zu haben; nicht zwar so, daß er sie und in ihr alles Wahre schauete, aber doch so, daß er die Thatsache und Wahrhaftigkeit ihres Zeugnisses erkennend, in diesem eine höchste Norm alles Fürwahrhaltens besitzt. Daß der Mensch in der ausdrücklichen Rede Gottes eine Norm des Fürwahrhaltens habe, ist ohne Zweifel eine außerordentliche und übernatürliche Veranstaltung, und zwar eine solche, die dem übernatürlichen Ziele, Gott unmittelbar und alles aus ihm zu erkennen, entspricht. Hierin also besteht die Uebernatürlichkeit der Offenbarung. Die Uebernatürlichkeit unsers Glaubens aber muß darin gesucht werden, daß wir das Dasein der Offenbarung und Gottes Wahrhaftigkeit nicht mehr bloß durch unsere natürlichen Kräfte, sondern im Lichte der Gnade erkennen, und so die absolute sich offenbarende Wahrheit in uns zum Prinzip des Erkennens wird. — Allein die Glückseligkeit ist keine bloß erkennende, sondern auch eine wollende Thätigkeit, und insofern der Glaube frei ist, finden wir in ihm auch ein Wollen, das der übernatürlichen Liebe der Gerechten und Seligen verwandt ist. Wir erkennen Gottes Offenbarung und Wahrhaftigkeit hinlänglich, um mit Gewißheit zu urtheilen, daß wir zu glauben verpflichtet sind; aber wir erkennen sie nicht so vollkommen, daß wir zu glauben genöthigt würden. Der freie Wille also bestimmt

---

alia dispositio, quae non habet rationem oppositionis, sed tantum dispositionis; et talis dispositio est charitas, quae ad gloriam disponit sicut imperfectum ad perfectum: non tamen habet repugnantiam ad ipsam, imo conformitatem expressam, et ideo quantum ad habitum non evacuatur, sed dum tollitur imperfectio, ipse habitus perficitur et consummatur. S. Bonav. in l. 3. Dist. 31. a. 3. q. 1.

uns zu glauben. Aber was ist es, das den Willen bewegt? Der Gedanke der Pflicht? Allerdings; jedoch eine Pflicht zu glauben kann es geben, wenn gleich das Zeugniß, das Glauben fordert, ein menschliches ist. Um also das Gute, wodurch der Wille des glaubenden Christen bewegt wird, richtig aufzufassen, bemerke man, daß in jeder Tugend der Gegenstand und die Handlungen, worin sie geübt wird, von dem sittlichen Zwecke, dessentwegen sie geübt wird, zu unterscheiden ist. Erst durch das Wollen dieses Zweckes wird sie Tugend. So ist es nicht schon die Tugend des Starkmuths, sich Gefahren auszusetzen, sondern sich ihnen eines höheren Gutes, namentlich des Gemeinwohls wegen auszusetzen. Während nun in andern Tugenden die ihnen eigenthümlichen Zwecke dem höchsten sittlichen Zwecke, Gottes Verherrlichung und unserer Glückseligkeit in ihr, wie Mittelzwecke untergeordnet sind; ist für die Tugenden, welche man die göttlichen oder theologischen nennt, der absolut höchste Zweck der ihnen eigenthümliche, so daß bei Uebung derselben der Wille unmittelbar auf diesen, also auf Gott gerichtet ist. Hieraus erkennt man also auch, worin der religiöse Glaube von dem gemeinen menschlichen sich unterscheidet. Wer hinlänglich bewährte Zeugnisse der Menschen nicht willkürlich bezweifelt, handelt der Klugheit gemäß, mag auch in manchen Fällen dadurch Anderen die gebührende Achtung zollen, und sich selbst mit nützlichen Kenntnissen bereichern, also sittlich gut handeln: aber wer der göttlichen Offenbarung, deren Dasein er genugsam erkannt hat, trotz der Schwierigkeit, welche darin der menschliche Geist finden mag, sich gläubig hingiebt; der übt nicht bloß die Tugend der Klugheit, sondern erweist Gott die ihm als der absoluten Wahrheit gebührende Ehrfurcht, und strebt nach dem sich ihm darbietenden ewigen Heile. Und zwar strebt er nach dem übernatürlichen Heile. Wenn der Apostel spricht: „Wir schauen jetzt im Spiegel und Räthsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht"; will er ohne Zweifel die Verheißung, welche der Glaube hat, ausdrücken. Aber wenn es auch in diesen und ähnlichen Worten der Schrift nicht ausgesprochen wäre, so geht es aus der Natur der Sache hervor, daß uns Gott die in ihm verborgenen Geheimnisse gewiß nur zu dem Ende offenbaren kann, um uns einstens zur befriedigenden Er-

kenntniß derselben zu führen [1]). — Auch darum also ist der Glaube eine Vorbereitung auf das ewige Leben, weil der Wille, durch den wir uns zum Glauben bestimmen, auf das ewige Leben gerichtet, durch ein Verlangen nach demselben bewegt ist.

Daraus darf man aber nicht folgern, daß im Glauben bereits die Hoffnung oder gar die Liebe enthalten sei. Denn, wie sich später noch deutlicher ergeben wird, nicht jedes Wollen und Verlangen Gottes und unserer Glückseligkeit in ihm, ist alsogleich die eigentliche Hoffnung oder Liebe [2]).

160. Wir dürfen diesen Abschnitt nicht schließen, ohne einige Worte über die Erklärung, welche der h. Thomas vom Glauben giebt, beizufügen. Er fragt, ob die oft erwähnte Stelle des Briefes an die Hebräer (11, 1.) eine eigentliche Definition des Glaubens sei oder nicht, und seine Antwort ist: sie sei es zwar nicht der Form, aber doch dem Inhalt nach, insofern sie alles, was nöthig sei, den Glauben mit Bestimmtheit zu erklären, hinlänglich berühre [3]). Um nämlich das Wesen einer Tugend zu erklären, genüge es, außer dem Acte und seinem Gegenstande den Zweck, auf den sie gerichtet ist, zu bestimmen. Der Act des Glaubens nun sei die Beistimmung oder das Fürwahrhalten, der Gegenstand aber das, was von uns nicht durch eigene Einsicht erkannt, sondern von einem Andern bezeugt wird. Somit seien Act und Gegenstand durch die Worte argumentum non apparentium ausgedrückt. Der Zweck des Glaubens aber werde dadurch bezeichnet, daß ihn der Apostel substantia rerum sperandarum, also das nenne, wodurch das ewige Leben in uns seinen Anfang habe. Man könne also

---

1) S. Thom. In epist. ad Hebr. l. c. Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 1. In l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 1.

2) Inchoatio fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his, quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus charitatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi.
De verit. q. 14. a. 2. ad 10.

3) Videtur dicendum, quod haec fidei notificatio sit completissima ejus definitio, non ita quod sit secundum debitam formam definitionis tradita, sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia, quae exiguntur ad fidei definitionem. — Quaest. disp. de verit. q. 14. a. 2. S. p. 2. 2ae. q 4. a. 1. In Ep. ad Hebr. c. 11. lect. 1.

vom Glauben, insofern man darunter die in uns fortdauernde Tugend verstehe, diese Erklärung geben: Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire. Und damit werde der Glaube hinlänglich von allem, womit man ihn verwechseln könnte, unterschieden: von dem unsichern Meinen, weil die Beistimmung (assensus) ein entschiedenes Fürwahrhalten sei, von dem Wissen, weil dies eigene Einsicht voraussetze, von dem gemeinen menschlichen Glauben und ebenso von der Klugheit und andern Tugenden, weil diese entweder gar nicht auf das ewige Leben gerichtet seien, oder doch nicht so, daß sie in uns der erste Grund oder Anfang desselben wären.

Vergleichen wir nun diese Erklärung des h. Thomas mit der, welche später unter den Theologen gewöhnlich geworden ist, und von der auch wir ausgegangen sind; so macht es keinen Unterschied, ob man habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, oder habitus mentis supernaturalis sage. Denn eben dies haben wir ja jetzt gezeigt, daß nur dadurch ein habitus mentis im theologischen Sinne übernatürlich ist, daß durch ihn unsere Seele auf das übernatürliche Ziel vorbereitet, also in ihm das ewige Leben begonnen wird. Auch kommt es auf dasselbe hinaus, zu sagen non apparentibus oder propter auctoritatem testificantis assentire. Denn was wir weder durch eigene Erfahrung noch durch Nachdenken erkennen, das können wir nur auf das Zeugniß Anderer fürwahrhalten. Aber weßhalb drückt der h. Thomas nicht aus, daß es das göttliche Zeugniß ist, dem wir glauben? In der Erläuterung seiner Definition erwähnt er desselben mit aller Bestimmtheit (n. 113. 123.), hielt es aber wohl deßhalb für unnöthig, es in der Definition selbst auszudrücken, weil gewiß nur der Glaube göttlicher Lehren in uns der Anfang des ewigen Lebens sein kann. — Endlich aber wird auch der Freiheit des Glaubens nicht gedacht. Nun bemerkt zwar der h. Lehrer hier, wie anderwärts, daß wir, wo eigene Einsicht mangelt, durch den Willen uns zum Fürwahrhalten entscheiden; indessen werden wir ihn doch später sagen hören, daß es auch ein durch Evidenz des untrüglichen Zeugnisses abgenöthigtes Fürwahrhalten geoffenbarter Lehren gebe, welches deßhalb nicht aufhöre Glaube zu sein. Um also die christliche Tugend des Glaubens von diesem erzwungenen

Glauben zu unterscheiden, wird nicht mit Unrecht die Freiheit als ein Merkmal in die Erklärung aufgenommen. — Lugo und Andere freilich würden sagen, auch dies sei in den Worten argumentum non apparentium enthalten. Wenn nämlich das Dasein und die Untrüglichkeit des Zeugnisses mit Evidenz erkannt werde; so sei auch die Sache, ihre Wahrheit, evident, und könne folglich nicht mehr non apparens genannt werden. Es liege also in jenen Worten des Apostels auch, daß wir das göttliche Zeugniß nicht mit Evidenz erkennen. Nun werde aber die Freiheit der Beistimmung nur aufgehoben, wenn entweder die Sache in sich selbst oder das Dasein und die Untrüglichkeit des Zeugnisses mit Evidenz erkannt werde. Wer somit den Gegenstand des Glaubens als das, was nicht erscheine, bestimme, der deute dadurch auch seine Freiheit an. Doch darüber das Nähere später.

V.

Prüfung abweichender Ansichten.

161. Wenn wir den Glauben an sich, d. h. ohne die Liebe und die übrigen Tugenden, mit welchen er in den Gerechten verbunden ist, betrachten; so ist er allerdings bloßes Fürwahrhalten, aber kein solches, das durch Beweise abgenöthigt, oder wie man sagt, andemonstrirt würde, sondern ein aus der Gnade und dem freien Willen entspringendes Fürwahrhalten. Manche Gelehrte unserer Tage, welche diese Wahrheit festhalten, berufen sich für dieselbe vielfach auf Erfahrungen des innern Lebens, und wollen sowohl die Uebernatürlichkeit als auch die Freiheit des Glaubens daraus erklären, daß sein Ursprung an diese Erfahrungen gebunden, oder vielmehr daß er selbst eine solche Erfahrung sei. Wie nämlich einerseits diese Erfahrungen von unserm Denken und Wollen nicht abhangen, sondern eine That Gottes in uns voraussetzen; so, sagt man, werde auch nur derjenige durch sie zum Glauben bewegt, der mit guter Gesinnung in das, was Gottes Geist in ihm wirke, eingehe.

Es kann uns nicht in den Sinn kommen, sei es die Thatsache jener Erfahrungen, sei es ihren Ursprung aus der Gnade

oder ihren Einfluß auf die Entstehung und Befestigung des Glaubens in Abrede zu stellen. Sagt ja der Apostel, daß wir ein Zeugniß des göttlichen Geistes, durch das wir versichert werden, Kinder Gottes zu sein, in uns haben, und redet er ja oft von dem Frieden und der h. Freude, welche dies Zeugniß begleiten. Wenn also die Gnade der Kindschaft und der Liebe in ihrem Enstehen und Fortdauern sich in solchen Erfahrungen kund giebt, weßhalb sollte es nicht auch die Gnade des Glaubens? Wir haben oben die Schwierigkeit erklärt, die uns von der Anerkennung wunderbarer Ereignisse und der Hingebung an eine übernatürliche Offenbarung zurückhält. Diese Schwierigkeit nun wird ganz gewiß auch dadurch gehoben, daß Gott uns seine Nähe empfinden und erfahren läßt, was über alle sinnliche Erfahrung und alles natürliche Denken erhaben ist. Es wehet uns wie aus einem andern Leben an, und ob wir gleich nicht wissen, wie wir dies Wehen nennen und beschreiben sollen, es offenbart sich als etwas Reines und Himmlisches, und wohl ist von ihm, wenn auch nicht von ihm allein das Wort des Herrn zu deuten: „Der Wind wehet, wo er will: du hörst seine Stimme, aber du weißt nicht, woher er kommt, und wohin er geht". (Joh. 3, 8.)

Aber dürfen wir in solchen Erfahrungen jene übernatürliche Wirkung suchen, welche in der Definition des Glaubens als die Gnade oder die Gabe Gottes, ohne die kein Glaube möglich ist, bezeichnet wird? Gewiß ebenso wenig als wir in dem wahrnehmbaren Zeugnisse, das die Kinder Gottes in sich haben, die Gnade der Kindschaft suchen dürfen. Der Apostel weist die Christen auf dies Zeugniß hin; aber würde er deßhalb denen, die dasselbe in sich nicht erführen, gestatten zu zweifeln, ob sie Kinder Gottes seien? Ist es doch gewiß, daß gar viele tugendhafte Christen Jahre lang, und manche ihr ganzes Leben hindurch in einer Dürre des Geistes und Beängstigung des Gemüthes leben, in welchen sie weit entfernt sind, jene Freude im h. Geiste zu verkosten, und jenes Zeugniß, daß sie Kinder Gottes seien, zu vernehmen. Ebenso läßt sich nun auch in Betreff des Glaubens sagen, daß viele Christen die Aechtheit ihres Glaubens durch alle Früchte eines heiligen Wandels beweisen, die Festigkeit desselben in den schwersten Lagen des Lebens, ja bis zum Martertod bewährt haben, ohne

von jenen Erfahrungen etwas erzählen zu können. — Was aber noch entscheidender ist, die Erfahrungen, von denen wir reden, sind nur vorübergehende und meistens seltene Erscheinungen des innern Lebens, die Gnade des Glaubens aber ist erstlich als habituale eine übernatürliche in uns fortdauernde Fähigkeit, und zweitens als wirkliche ein Beistand von oben, dessen wir, um diese Fähigkeit zu üben, in jedem Glaubensacte, also ohne Unterlaß bedürfen. — Dazu kommt, daß nach dem allgemeinen Glauben der Kirche auch die Unmündigen durch die Taufe wahrhaft wiedergeboren werden, woraus sich nach den Entscheidungen des tridentinischen Kirchenraths ergiebt, daß sie nicht bloß die Gnade der göttlichen Kindschaft, sondern auch die Gaben des Glaubens, der Hoffnung und Liebe empfangen [1]). Ganz gewiß ist also die habituale Gnade des Glaubens von keinen Erfahrungen abhängig. Aber ebenso wenig die wirkliche. Denn man wird doch nicht behaupten, daß die Kleinen, sobald sie zum Gebrauch der Vernunft erwachen, derlei Erfahrungen haben, und doch genügt der erste Unterricht, um sie zu einer Uebung des Glaubens zu vermögen, der wiederum in seinen Früchten sich als ächt erweist. Es läßt sich aber endlich auch im Allgemeinen sagen, daß die Erfahrungen, wovon man redet, in denjenigen zwar, welche Gottes Barmherzigkeit von Verirrungen zurückführt, nicht ungewöhnlich sind; in jenen aber nicht selten mangeln, welche die Bahn des Heiles, auf die sie von Kindheit an geführt waren, nie verließen, und doch ist in diesen gewiß der Glaube nicht weniger wahr, fest und lebendig. Man darf also die huldreichen Wirkungen Gottes, die solcher Erfahrungen Ursache sind, mit der eigentlichen Gnade des Glaubens nicht verwechseln.

162. Aber auch über die Beschaffenheit sowohl des besondern Gnadenlichtes, mit dem diese Erfahrungen verbunden sind, als auch der Gabe des Glaubens selbst, werden in unsern Tagen Ansichten aufgestellt, die mit den oben entwickelten Grundsätzen der Theologen nicht in Einklang zu bringen sind. Wie man jene Erkenntniß der göttlichen Dinge, die mehr oder weniger in allen

---

1) Sess. V. cap. 4. Si quis parvulos. Sess. VI. cap. 7. — Oben Bd. 2. S. 272. 286 ff.

Menschen sich unwillkürlich entwickelt oftmals Glauben nennt, und nichtsdestoweniger für ein wenngleich noch dunkles Schauen des Uebersinnlichen gehalten wissen will: also soll im christlich-religiösen Glauben das übernatürliche Erkennen, worin die Seele Gott nicht mehr in dem ihr eigenen, sondern im göttlichen Lichte schaue, beginnen. Der Glaube, steht man nicht an zu sagen, verhalte sich zur beseligenden Anschauung wie die Morgendämmerung zum hellen Tag. Und diesen Gedanken verfolgend ist Gratry so weit gegangen, mit aller Bestimmtheit zu behaupten, daß der Glaube seiner Substanz nach in der himmlischen Anschauung fortdauere. Hieraus insbesondere sieht man, daß so manchen Redeweisen, in welchen diese Schriftsteller mit den Theologen der Vorzeit vollkommen übereinstimmen, bei ihnen eine ganz andere Ansicht zu Grund liegt: würden sie ja sonst nicht zu Folgerungen gelangen, welche die Theologen als Irrthümer bekämpfen. Gratry freilich schreibt eben jenen seinen Satz dem h. Thomas zu: auch dieser soll sehr ausdrücklich gelehrt haben, daß der Glaube zwar, insofern er dunkel sei, in jenem Leben aufhöre, aber seiner Substanz nach fortdauere [1]).

Wir sagten, daß die Vertheidiger solcher Ansichten in manchen Sätzen, von denen sie ausgehen, dem Wortlaute, aber auch nur dem Wortlaute nach mit den Theologen der Vorzeit übereinstimmen. Auch diese nämlich sagen, daß wir im Glauben anfangen, Gott nicht mehr bloß in unserer Weise, d. h. nach der Analogie des Geschaffenen, sondern in der ihm eigenen Weise, also wie er in sich ist, zu erkennen: auch sie fügen hinzu, daß die gläubige Seele nicht mehr bloß in dem Lichte, das ihr durch die Vernunft gegeben ist, sondern im göttlichen Lichte erkennt. Aber soll dies etwa heißen, daß sie bereits wie die Seligen, wenngleich

1) La foi en un sens, dit S. Thomas, subsistera dans cette lumière (dans laquelle l'homme verra Dieu face à face); elle disparaîtra comme énigme, mais elle subsistera comme connaissance. Fides partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim manet scilicet quantum ad substantiam cognitionis. (S. p. 1. 2ae q. 67. a. 5.) Sa substance demeurera. Il y aura donc encore foi dans la vision. (Es ist Gratry, der diese Worte unterstreicht.)

De la connaissance de Dieu. Vol. II. p. 2. ch. 3. pag. 266.

in geringerem Grade Theil an dem Gott eigenen Lichte, und dadurch die Fähigkeit habe, das göttliche Wesen intellectuell, obwohl in unvollkommener Weise anzuschauen? Mit nichten. Man will nur sagen, daß wir durch Gottes Wort auch das erkennen, was aus den Geschöpfen durch kein Nachdenken erkannt werden kann, sein inneres Leben und die Rathschlüsse seiner Huld und Barmherzigkeit. Und dies erkennt der Glaubende im göttlichen Lichte, weil es die Weisheit Gottes ist, durch die er, dem göttlichen Worte glaubend, belehrt wird. Man mag auch das Licht in uns, die Gnade, ein göttliches nennen; aber es heißt nur so, weil es als eine besondere Gabe von Gott kommt, und in besonderer, höherer Weise zu Gott führt. Die Gnade des Glaubens setzt uns zwar in Stand, daß wir uns der sich offenbarenden Weisheit Gottes als der Norm unsers Erkennens mit dem Verlangen, was wir jetzt glauben, einst zu schauen hingeben; aber keinesweges verleiht sie uns, schon jetzt, in wie unvollkommener Weise es auch sei, die göttlichen Dinge zu schauen. Wenn daher ferner der Glaube als dunkles, die himmlische Anschauung als klares Erkennen bezeichnet wird; so ist das nicht so zu verstehen, als wenn der Glaubende in schwachem Lichte, der Selige in vollem Lichte schaue, sondern daß der Glaubende, was der Selige schaut, erkennt, ohne zu schauen. Nicht bloß an den von uns angeführten, sondern an hundert und hundert Stellen sagen die Theologen, auf deren Werke wir verwiesen, daß des Glaubens Wesen darin besteht, zu erkennen ohne zu schauen, und nicht darin, unvollkommen zu schauen, und wenn irgend etwas, so ist dies aus dem göttlichen Worte klar erwiesen. Denn nach dem Apostel ist ja dies das Eigenthümliche des Glaubens, gewiß zu machen, was nicht geschaut wird (ἔλεγχος οὐ βλεπομένων), und wenn er sagt, daß wir hienieden im Glauben und nicht im Schauen wandeln, so wird wiederum der Glaube dem Schauen entgegengesetzt. Ein unvollkommenes Erkennen also kann der Glaube genannt werden, eben weil der Glaubende erkennt ohne zu schauen; aber nun und nimmer ein unvollkommenes Schauen, es sei denn, daß man das Wort Schauen in uneigentlicher Bedeutung nämlich eben für Erkennen im allgemeinen nehme. Es giebt, sagten oben die hh. Lehrer Thomas und Bonaventura, Unvollkommnes,

das mit dem Vollkommnen gleicher Art, und es giebt Unvollkommnes, das vom Vollkommnen dem Wesen nach verschieden ist. Und gewiß, wenn die Gottesgelehrten sich nicht so bestimmt erklärten, wie sie thuen, so würde, was sie über die Verschiedenheit, in welcher der Glaube und die Liebe Anfang oder Vorbereitung des ewigen Lebens genannt werden, keinen Zweifel übrig lassen. Aus dieser Verschiedenheit aber hörten wir sie erklären, weßhalb der Lehre des Apostels gemäß im Lande der Verklärung der Glaube aufhöre, die Liebe aber fortdauere.

163. Indeß sehen wir, mit welchem Rechte Gratry im h. Thomas selbst die Lehre finden will, daß in der himmlischen Anschauung der Glaube nur, insofern er ein Erkennen in Räthseln ist, aufhöre, seinem Wesen nach aber fortbestehe. Nachdem der h. Lehrer in der Weise, wie wir sahen, gezeigt hat, daß der Glaube nicht wie etwas, das eine vollkommnere Beschaffenheit erhält, zur Anschauung werden, noch auch neben derselben fortbestehen könne, sondern nothwendig aufhöre zu sein: stellt er die Frage, ob denn nicht wenigstens irgend etwas vom Glauben in der Anschauung bleibe. Und enthalten nun etwa die Worte, die Gratry anführt, die Antwort auf diese Frage? Nicht doch: der Heilige sagt nur, daß einige sie also haben beantworten wollen, und erklärt sodann, in welchem Sinne diese Antwort wahr, in welchem sie irrthümlich sei. — Sie lautete: Fides tollitur, quantum ad aenigma, et manet, quantum ad substantiam cognitionis. Unter substantia cognitionis wird also verstanden, was in dem Glauben dem Begriff der Erkenntniß entspricht, das, wodurch der Glaube Erkenntniß ist. Da läßt sich denn nun freilich sagen, daß der Glaube der G a t t u n g nach bleibe: weil nämlich, was der B e g r i f f Erkenntniß einschließt, sich in beiden, in der Anschauung und im Glauben, findet. Aber, heißt es nun weiter, durchaus irrthümlich wäre, wenn man damit sagen wollte, daß vom Glauben dasjenige, wodurch er Erkenntniß ist, fortdauere, und an die Stelle dessen, was ihn zum Glauben macht, (des Räthsels) das trete, was der Anschauung eigen ist, (die Klarheit), daß also Glaube und Anschauung nicht zwei Erkenntnisse seien, von denen die eine aufhört, wenn die andere beginnt, sondern eine und dieselbe, die sich vervollkomm-

net [1]. — Zu diesem Irrthum wird man verleitet, indem man, was nur von den Begriffen wahr ist, auf die wirklichen Dinge überträgt. Um dies zu erklären, kommt hier der h. Thomas auf eine von uns schon erörterte Lehre zurück [2]. Obgleich sich das Verhältniß des Allgemeinen (der Gattung) und seiner Bestimmung (der Differenz) mit jenem des Stoffes und der Form, oder auch des Subjects und der Eigenschaft vergleichen läßt; so ist es doch keineswegs dasselbe Verhältniß. Denn zwischen dem Stoff und der Form, zwischen dem Subject und der Eigenschaft besteht ein realer Unterschied, und darum kann der Stoff die eine Form verlieren und eine andere erhalten, und im Subjecte an die Stelle der einen eine andere Eigenschaft treten. Aber nur unser Denken unterscheidet in einer Wesenheit Gattung und Differenz, die Bestandtheile des Begriffes; keineswegs aber ist die Wesenheit auch in der Wirklichkeit aus diesen wie aus Theilen zusammengesetzt. Somit kann also auch von zwei Dingen, die wesentlich verschieden sind, das eine nicht dadurch zum andern werden, daß in ihm, was dem Begriff der Gattung entspricht, bleibe, und was seine Art bestimmt, die Differenz wechsele, sondern nur dadurch, daß das eine aufhöre zu sein, und das andere entstehe. Eine Pflanze z. B. kann nicht dadurch zum Thiere werden, daß ihre Vegetabilität erhalten, und mit ihr die Sinnlichkeit vereinigt werde; sondern es muß ein ganz neues Lebensprinzip entstehen, das zugleich vegetativ und sinnlich sei, und nur insofern bleibt (außer dem Stoffe) etwas von der Pflanze in dem Thiere, als dieses immer noch mit der Pflanze unter dem Begriffe des Vegetativen steht. So verhält es sich auch mit dem Glauben und der Anschauung. Denn was beide zur Erkenntniß macht, ist in ihnen nicht wie ein Stoff, der eine

1) Quidam dixerunt, quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur, quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est. Fides enim cum visione patriae convenit in genere, quod est cognitio . . . . Si autem intelligatur, quod eadem numero cognitio, quae est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim remota differentia alicujus speciei remanet substantia generis eadem numero. S. p. 1. 2ae q. 67. a. 5.

2) Phil. der Vorz. Bd. 2. n. 604 ff.

andere Form, oder wie ein Subject, das eine andere Eigenschaft bekommen könnte, sondern nur wie eine Beschaffenheit, durch welche beide dem allgemeinen Begriff der Erkenntniß entsprechen.

So hat denn der h. Thomas hier keineswegs gelehrt, daß der Glaube seinem Wesen nach fortdauere und nur eine höhere Vollkommenheit empfange. Er hatte das eigentlich vorher daraus widerlegt, daß der Glaube von der Anschauung nicht, wie die Liebe dieses Lebens von der himmlischen, bloß dem Grade, sondern dem Wesen nach verschieden sei. Hier aber geht er noch weiter, zeigend, daß auch der Glaube in die Anschauung nicht verwandelt werden kann. Dieselbe Wahrheit in einem anderen Werke behandelnd folgert er, daß die Substanz des Glaubens in der Anschauung nicht fortbestehen kann, was also der Behauptung, die Gratry mit seinen Worten beweisen will, schnurstracks entgegengesetzt ist [1]).

Wenn dieser ebenso geistreiche als fromme Schriftsteller, dessen Verdienst wir durch diese Bemerkungen nicht zu schmälern beabsichtigen, den Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß darin setzt, daß die erste Gott im Spiegel der Geschöpfe und namentlich der eigenen Seele, die andere aber in ihm selbst erkenne; so stimmt er dem Grundgedanken nach gewiß mit der Lehre sowohl der Schrift und Väter, als der rechtgläubigen Theologen überein. Indeß wie er das natürliche Erkennen zu einem Schauen im Spiegel macht, das mit dem aposteriorischen Erkennen, wovon die alte Theologie redet, nicht ein und dasselbe sein möchte: so wäre es zu wünschen, daß er das übernatürliche Erkennen, zu dem die Gnade in diesem Leben befähigt, von dem-

---

1) Ablatio alicujus, quod est de substantia rei, inducit corruptionem rei illius, non autem sublatio alicujus, quod se habet accidentaliter ad rem illam. Imperfectio autem illa, quam tollit gloria a fide, est substantia fidei et ad speciem ejus pertinens: quod patet ex hoc, quod accipitur secundum rationem objecti, a quo fides speciem accipit. Obscuritas enim, quam aenigma importat, ad genus cognitionis pertinet. Et ideo oportet, quod remota ista imperfectione, substantia et species fidei destruatur; sicut si ab asino removeatur ejus irrationabilitas. Quia vero fides forma quaedam est accidentalis simplex non composita ex materia et forma; ideo ipsa destructa non remanet aliquid fidei idem numero, sed idem genere. In l. 3. Dist. 31. q. 2. a. 1. sol. 3.

jenigen, welches wir im zukünftigen hoffen, schärfer unterschieden hätte. Die Anschauung Gottes, der ewigen Wahrheit, ist freilich das Ziel, auf das die ganze übernatürliche Ordnung und folglich auch, was Gott in diesem Leben in uns wirkt, gerichtet ist; aber es folgt nicht, daß dieselbe schon durch das Licht der Gnade, sei es auch in geringem Grade beginnen müsse. Es hat allerdings einige Theologen gegeben, welche der Ansicht waren, daß auch das Licht der Gnade schon zu einer unvollkommnen Anschauung Gottes befähige; aber sie redeten nicht von dem Lichte des Glaubens, das allen zu Theil wird, sondern vom Lichte der höheren Beschauung, womit wenige begnadigt werden; und doch wurde ihnen auch darin von den meisten und bewährtesten Lehrern widersprochen. Wir werden darüber bei anderer Gelegenheit, wofern es der Raum gestattet, das Nähere mittheilen.

Vierte Abhandlung.

Vom Wissen vor dem Glauben

(oder der Apologetik.)

164. Nachdem wir die Beschaffenheit des christlichen Glaubens näher betrachtet haben, gehen wir nun zur Untersuchung über, wie sich zu diesem Glauben das Wissen und zwar zunächst das Wissen, welches dem Glauben vorhergeht, verhalte. Unter Wissen verstehen wir das Erkennen, welches durch Einsicht in die Sache vermittelt wird, nicht jedwedes jedoch, sondern das von Gewißheit begleitete. Durch diese Gewißheit unterscheidet sich das Wissen vom Meinen, und durch den Ursprung derselben aus eigener Einsicht in die Sache, vom Glauben. (n. 99.) Die Fragen nun, welche über das dem Glauben vorhergehende Wissen gestellt werden, hangen mit den Sätzen, durch die wir oben die Natur des Glaubens bestimmten, innig zusammen. Der erste dieser Sätze nämlich entschied, daß der christliche Glaube ein auf dem Zeugnisse Gottes beruhendes Fürwahrhalten ist, daraus aber wird sich ergeben, ob

überhaupt der Glaube ein Wissen zur Voraussetzung habe, und welches der Inhalt desselben sei. Es wurde sodann erwiesen, daß der Glaube eine freie That des Willens ist; und darnach werden wir die Beschaffenheit des ihm vorhergehenden Erkennens, den Grad nämlich seiner Gewißheit, bestimmen können. — Endlich aber haben wir den Glauben als eine übernatürliche Tugend erkannt; und demgemäß wird zu entscheiden sein, welchen Einfluß das Wissen auf seinen Ursprung habe.

Erstes Hauptstück.

Von der Nothwendigkeit des Wissens vor dem Glauben.

I.

Bestimmung des Streitpunktes.

165. Wenn wir durch Einsicht in die Sache zum Fürwahrhalten entschieden werden, also wissen; so ist der objective Grund dieser Entschiedenheit (Gewißheit) die Wahrheit der Sache, insofern sie uns aus der Sache selbst erkennbar ist, der subjective Grund aber, die nächste Ursache unsers Wissens, eben diese Erkenntniß, durch welche die Wahrheit der Sache uns einleuchtet. Wenn wir hingegen durch fremdes Ansehen zum Fürwahrhalten bestimmt werden, also glauben, so ist der objective Grund unserer Gewißheit die Wahrheit der Sache, insofern sie hinlänglich bezeugt ist, und der subjective Grund die Erkenntniß dieses Zeugnisses [1]. So lange wir also unter dem Glauben ein Fürwahrhalten, das auf fremdes Ansehen gestützt ist, verstehen, kann es durchaus nicht in Zweifel gezogen werden, daß ihm irgend ein Erkennen sowohl der Thatsache als der Beschaffenheit des Zeugnisses vorausgeht. Nun haben es aber die klarsten Aussprüche

1) Philos. der Vorzeit. n. 266.

der Schrift und die ausdrücklichsten Erklärungen der Kirche außer Zweifel gestellt, daß der Glaube, welchen das Christenthum fordert, ein auf das göttliche Zeugniß sich stützendes Fürwahrhalten ist. Wir müssen also schließen, daß ihm nothwendigerweise eine Erkenntniß dieses Zeugnisses vorausgehe. — Aber ist diese Erkenntniß eine durch eigene Einsicht erworbene, ein Wissen? Die katholische Vorzeit hat es behauptet und wir müssen damit beginnen, ihre Ansicht vorzulegen.

Weil dem Christen, so schloß man, die Wahrheiten, an die er glauben soll, nicht unmittelbar geoffenbart, sondern durch die äußere Predigt verkündigt werden, so muß er, um vernünftig glauben zu können, erkannt haben, daß der Inhalt jener Predigt Gottes Wort und als solches glaubwürdig ist. Die Gründe, aus welchen wir dieses erkennen, pflegte man motiva credibilitatis zu nennen. Obschon also streng genommen zu denselben nicht bloß jene gehören, derentwegen wir urtheilen, daß die christliche Kirche Gottes Wort verkündet, sondern auch diejenigen, aus welchen wir schließen, daß Gottes Wort untrüglich ist, so hat doch der Sprachgebrauch jene Benennung auf die ersteren beschränkt. Weil es nämlich einleuchtend ist, daß Gottes Wort nur Wahrheit enthalten kann, so scheint uns mit Recht, um die Glaubwürdigkeit eines Bekenntnisses darzuthun, kein anderer Beweis nothwendig zu sein, als daß sein Inhalt von Gott geoffenbart sei. — Allein eben jene Untrüglichkeit des göttlichen Wortes würde uns nicht einleuchten, wenn wir nicht bereits Gott und seine Vollkommenheiten, insbesondere diejenigen, welche der sittlichen Ordnung entsprechen, und folglich auch diese Ordnung erkannt hätten, und diese selben Erkenntnisse, nebst manchen andern, werden vorausgesetzt, um die Gründe, welche die Thatsache der Offenbarung außer Zweifel stellen, würdigen zu können. Man pflegte sie mit dem h. Thomas praeambula ad fidem zu nennen.

Indessen wenn man einverstanden war, daß dem Glauben ein solches aus Einsicht in die Gründe sich entwickelndes Erkennen vorausgehe, so war man doch über das Verhältniß dieses Erkennens zum Glauben selbst verschiedener Ansicht. Einige beschränken seine Wirkung darauf, das Bewußtsein zu erzeugen, daß es vernünftig und pflichtgemäß sei zu glauben, und wollen, daß im

Glauben selbst uns ein neues, rein übernatürliches Erkennen des göttlichen Zeugnisses gegeben werde. Nach ihnen also ist die Erkenntniß, welche durch die Betrachtung der Gründe vermittelt wird, nur die Bedingung des Glaubens, während sie nach andern außerdem einen ursachlichen Einfluß hat. Denn diese nehmen an, daß die Vernunft auch im Glauben selbst das göttliche Zeugniß aus jenen Gründen, jedoch im übernatürlichen Lichte der Gnade erkenne. — Uebrigens ist zu bemerken, daß auch jenes Wissen der Offenbarung, welches dem Glauben als Bedingung vorhergeht, nicht für ein rein natürliches erklärt wurde. Es entsteht zwar durch die der Vernunft eigene Thätigkeit des Denkens, aber darum nicht ohne den Einfluß der Gnade, in deren Lichte insbesondere das Urtheil, es sei zu glauben, gefällt sein muß. (n. 151.) Ueberdies wurde nicht in Abrede gestellt, daß in manchen Fällen die Gnade der Natur ganz und gar zuvorkomme, in denen, welchen das Evangelium verkündigt wird, die Gewißheit, daß es göttlichen Ursprungs sei, ohne vermittelndes Nachdenken erzeugend [1]). Jedoch auch in diesen, welche den Glauben in einem besonderen Sinne als Geschenk des Himmels empfangen haben, wird er später auf demselben Wege, auf welchem er gewöhnlich erzeugt wird, zu befestigen und zu beschützen sein.

166. Daß also dieser gewöhnliche Weg eine durch Beobachtung und Nachdenken entstehende Einsicht sei, wird wie von den späteren Scholastikern ausführlich erörtert, so von den früheren mit größter Bestimmtheit gelehrt. Was zuerst jene Erkenntniß der göttlichen Dinge, die dem Glauben vorhergeht, anbelangt, so schreibt der h. Thomas an den zahlreichen Stellen, wo er von denselben redet, sie stets der Vernunft, und zwar der aus den Geschöpfen auf den Schöpfer schließenden Vernunft zu [2]); an jener aber, wo er diese Erkenntnisse praeambula ad articulos fidei nennt, fügt er ausdrücklich als Grund dieser Benennung bei, weil der Glaube

1) Cf. S. Thom. Quodl. 2. a. 6. Suar. De Fide. Disp. 4. sect. 5. n. 9.

2) In epist. ad Rom. c. 1. lect. 6. S. p. 1. q. 2. a. 2. q. 12. a. 12. p. 2. 2ae q. 2. a. 3. ad. 3. a. 4. Cont. Gent. l. 1. c. 3. 4. 12. In l. 1. Dist. 3. q. 1. a. 1. In l. 3. D. 24. q. 1. a. 3. Opusc. Super Boeth. de Trin. q. 1. — Phil. der Vorzeit. Bd. 1. n. 258.

die natürliche Erkenntniß, wie überhaupt die Gnade die Natur voraussetze, und wiederholt auch dies bei mehr als einer Gelegenheit [1]. — Nicht weniger klar und bestimmt spricht sich der h. Lehrer über die Erkenntniß der Beweggründe zu glauben aus. Indem wir, sagt er, Lehren, welche die menschliche Vernunft nicht vermag darzuthun, fürwahrhalten, glauben wir nicht leichtfertig, (Eccli. 19, 4) ungelehrten Fabeln folgend. (2. Petr. 1.) Denn die göttliche Weisheit selbst hat sich herabgelassen, den Menschen die in ihr verborgenen Geheimnisse zu offenbaren, ihre Gegenwart aber und die Wahrheit ihrer Lehre durch geeignete Beweise kundgethan. Und welche waren diese geeigneten Beweise? Augenscheinliche über die Macht der ganzen Natur erhabene Werke. Zu ihnen gehörten nicht bloß die wunderbare Heilung der Kranken und Auferweckung der Todten, sondern auch und mehr noch die Sendung des h. Geistes, der ungelehrte Menschen in einem Augenblick mit Weisheit erfüllte und mit Beredtsamkeit begabte. Es gehörte zu ihnen vor allen das größte Wunder der Verbreitung des Christenthums und der Umwandlung der Menschen durch dasselbe, die Bekehrung der Völker zu einer solchen Religion durch solche Mittel, bei solchen Hindernissen und Verfolgungen. Und um so mehr beurkunden sich alle diese Werke als göttliche, weil sie sämmtlich durch viele Weissagungen vorherverkündigt waren. Die Bekehrung der Welt zum christlichen Glauben ist überdies ein fortdauernder Beweis für die Wahrheit der in den ersten Zeiten gewirkten Wunder. Denn es wäre wunderbarer als alle Wunder, wenn die Welt durch einfältige Männer von niedriger Herkunft ohne Wunderzeichen

---

1) Wir haben die Stelle der Summa schon oben Bd. 2. S. 21 mitgetheilt. Hören wir eine andere: Deum esse unum non dicitur articulus fidei sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam.

Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 9. ad 8.

Und wiederum: Sicut est in gratia perficiente affectum, quod praesupponit naturam, quia eam perficit, ita et fidei substernitur naturalis cognitio, quam fides praesupponit et ratio probare potest, sicut Deum esse et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem et alia hujusmodi.

In l. 3. Dist. 24. q. 1. a. 3. sol. 1.

bewegt worden wäre, so Schwieriges zu glauben, so Lästiges zu vollbringen, so Erhabenes zu hoffen [1]).

Wir haben hier in Kürze die stärksten Beweise, deren sich die Apologeten des Christenthums zu bedienen pflegen. Wenn nun aber dieses die Gründe sind, welche uns bewegen, die Lehre des Christenthums für eine göttliche und darum glaubwürdige anzuerkennen, so ist offenbar, daß nach dem h. Thomas der Glaube eine Erkenntniß, die durch Nachdenken und Beobachtung erworben wird, voraussetzt.

Eben dies liegt aber auch in jenen wenigen Worten, auf welche man in gegenwärtiger Frage gewöhnlich verweist. Der Gläubige, sagt der h. Lehrer, würde nicht glauben, wenn er nicht einsähe, daß, was er glaubt, geglaubt zu werden verdient. Wodurch aber gewinnt er diese Einsicht? Durch die Augenscheinlichkeit der Wunder oder ähnlicher Kennzeichen göttlichen Wirkens [2]). Man bemerke nun ferner, daß diese Worte in jener Untersuchung vorkommen, wo das Sehen mit aller Bestimmtheit erklärt und dem Glauben gegenübergestellt wird. (n. 103.) Wir sehen, was wir entweder durch die Beobachtung des Sinnes oder durch das Denken der Vernunft erkennen; wir glauben, was wir nicht auf diesem Wege, sondern durch das Zeugniß Anderer erkennen. Offenbar wird also unter der Einsicht, die dem Glauben vorhergeht und zu ihm führt, ein Erkennen verstanden, zu dem wir durch Beobachtung und Nachdenken gelangen. — Etwas später erörtert Thomas einige Worte Augustin's, denen zufolge mit dem Glauben immer ein Denken verbunden ist, und erhebt unter andern den Einwurf, daß nach der gewöhnlichen Lehre der Gläubige fürwahrhalte, ohne zu untersuchen. Die Antwort ist: obwohl der Gläubige nicht untersuche, um aus der Vernunft Beweise für die Wahrheit dessen, was er glaubt zu finden; so untersuche er doch die Gründe, durch welche wir zu glauben bewogen werden. Er bedenkt, daß, was er glaubt, von Gott geoffenbart, die Offenbarung

---

1) Cont. Gent. l. 1. c. 6.

2) Non crederet nisi videret, ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi.

S. p. 2. 2ae q. 1. a. 4. ad 2.

aber durch Wunder bewährt ist [1]). — Diese Nothwendigkeit des Denkens schließt den Einfluß des göttlichen Gnadenlichtes nicht aus; eben dort aber, wo der h. Thomas auch dieses mit Bestimmtheit erklärt, wird uns, was wir von dem Erkennen vor dem Glauben sagen, von neuem bestätigt. Der Gläubige, so lauten seine Worte, hat hinreichenden Grund zu glauben. Denn er wird durch das Ansehen der Offenbarung, die ihm durch Wunder als eine göttliche erwiesen ist, und was mehr ist, durch den innern Antrieb Gottes, der ihn zu glauben einladet, bewegt [2]). Nicht also die Gnade allein, sondern auch die Erkenntniß und zwar die aus den Wundern, somit durch Nachdenken gewonnene Erkenntniß führt zum Glauben, und ist Grund, weßhalb er vernünftig, nicht leichtfertig ist. —

Trotz dieser so bestimmten Erklärungen hat man in unsern Tagen behauptet, auch nach dem h. Thomas müsse dem Glauben die Prüfung der Gründe für seine Wahrheit nicht vorhergehen, sondern nachfolgen. Denn er lehre, daß des Glaubens Verdienst gemindert werde oder aufhöre, wenn jemand nach Gründen frage, um erst in Folge derselben zum Glauben sich zu entschließen: daß aber das Verdienst nicht vermindert, sondern vermehrt werde, wenn er aus Liebe zu der schon geglaubten Wahrheit Gründe für dieselbe suche. — Allein an dieser Stelle [3]), auf die wir bei anderer Gelegenheit zurückkommen werden, (n. 235.) redet der Heilige nicht von den Gründen für die Glaubwürdigkeit, d. h. für die Thatsache und Untrüglichkeit der Offenbarung, sondern von Gründen für die Wahrheit der einzelnen geoffenbarten Lehren. Diese nämlich muß der Gläubige, damit sein Glaube verdienstlich sei, auf das Ansehen Gottes fürwahrhalten, und wie Clemens der Alexan-

1) Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur; habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quae inducitur homo ad credendum: puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. Ibid. q. 2. a. 1. ad 1.

2) Qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit. Ibid. q. 2. a. 9. ad 3.

3) Summa. p. 2. 2ae q. 2. a. 10.

driner sagt, das Wort des Herrn als die beste Beweisführung ansehen [1]).

Nicht anders als der h. Thomas lehrten vor ihm die Viktoriner [2]) und nach ihm Scotus, der im Eingange seines größeren Werkes die Beweise für die Aechtheit der Offenbarung ausführlicher vorträgt, und zu den äußeren, die wir beim h. Thomas fanden, die inneren, aus dem Inhalt der Offenbarung entnommen, hinzufügt [3]). Die neueren Scholastiker aber beschäftigen sich sehr viel mit unserer Frage, und stellen sowohl über die Nothwendigkeit als die Beschaffenheit des Wissens, das dem Glauben vorhergeht, ausführliche Untersuchungen an [4]). In dem Lehrpunkt, den wir hier behandeln, sind sie vollkommen einverstanden.

167. Nicht so ihre Gegner: die Ansichten, welche man der in den katholischen Schulen, ehemals wenigstens, herrschenden Lehre entgegengestellt hat, sind so mannigfaltig [5]), daß wir uns begnügen müssen, mit Uebergehung der Einzelheiten sie nur nach gewissen Richtungen oder Grundzügen zu unterscheiden. Zuvörderst hat es nicht an Aftermystikern gefehlt, welche behaupteten, Gott theile sich im Christenthum dergestalt den Menschen mit, daß er jedem Einzelnen, der ihn suche, alle Wahrheit offenbare. Diese

---

1) Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 461.

2) Richard redet Gott mit den berühmt gewordenen Worten an: Si error est, quem credimus, a te decepti sumus: iis enim signis doctrina haec confirmata est, quae nisi a te fieri non potuerunt.

De Trin. l. 1. c. 2.

Argumentum non apparentium: id est probatio; quia si quis dubitat inde, non possunt aliquando probari humana ratione. Ut si quis quaereret, unde scis partum Virginis, futurum statum electorum: non habeo aliud argumentum nisi quod credo indubitanter, quod prophetae et alii, qui per Spiritum S. loquuti sunt, super illis dixerunt, quos Deus nullo modo falleret, cum in eis loqueretur et miracula faceret. Et cum ex magna parte videam completa, quae dixerunt, caetera non dubito complenda, quae restant. Hug. a. S. Vict. Summ. sent. Tr. 1. c. 1.

3) In lib. Sent. Prol. q. 2.

4) Cajet. in Summam S. Th. p. 2. 2^{ae}. q. 1. a. 4. Greg. de Valent. Tom. III. Disp. 1. q. 1. p. 1. et 4. Suarez de fide. Disp. 4. sect. 2. Lugo de fide. Disp. 1. sect. 6—8. Disp. 5. sect. 1. Ysambert. In S. Thom. Tom. III. Tr. 1. Disp. 14.

5) Denzinger. Bd. 2. S. 290 ff.

wollten also den Glauben ganz und gar auf innere Offenbarung, die jedwedem zu Theile werde, gründen, und die äußere nur anerkennen, insofern sie mit der innern übereinstimme [1]). Sie redeten auch wohl mit Geringschätzung von der h. Schrift, sich auf das Wort des Apostels berufend: Der Buchstabe tödtet, der Geist giebt Leben [2]). — Es ist nicht zu verkennen, daß diese schwärmerische Meinung, wenn sie gleich schon bei älteren Sektirern, namentlich bei den Manichäern [3]) vorkommt, in neuerer Zeit durch die Lehre der sogenannten Reformatoren hervorgerufen wurde. Nach Luther ist jeder Gläubige, weil er innerlich von Gott belehrt wird, dessen, was er glaubt, gewiß, Zwingli aber und Calvin schreiben dieser Belehrung durch Gott mit aller Bestimmtheit nicht bloß das Verständniß der Schrift, sondern auch die Ueberzeugung, daß sie Gottes Wort enthalte, zu [4]). Sie tadeln die Katholiken, daß sie sich der Beweise bedienen: das Wort Gottes habe die Kraft, sich selbst als göttliches zu bewähren, indem derselbe Geist, der aus ihm rede, in uns Zeugniß von sich ablege. Da bedürfe es keiner Gründe, und nicht sowohl des Unterrichts und der Beweisführung, als vielmehr der Erfahrung. — Diese Lehre unterscheidet sich also von der zuerst erwähnten dadurch, daß sie die äußere Offenbarung, wie sie in der Bibel enthalten ist, als einzige Quelle der Glaubenslehren anerkennt. Sie behauptet zwar außer derselben eine innere, die uns der Göttlichkeit jener versichere; aber auf den Inhalt der Glaubenslehre erstreckt sich ihr zufolge dieselbe nur insofern, als sie uns den wahren Sinn der Schrift eröffnet.

In etwas milderer Form wird diese Ansicht von jenen neueren Theologen festgehalten, welche die protestantischen Gelehrten Supranaturalisten zu nennen pflegen. Die gewöhnlichen Beweise, insbesondere die Wunder und Weissagungen, entweder gänzlich ausschließend, oder als unbedeutend bei Seite schiebend, gründen auch sie den Glauben an die Göttlichkeit des Christen-

---

1) So insbesondere die Wiedertäufer, Schwenkfeld und die Quäker. Vergl. Möhler's Symbolik. §. 59 und § 66.

2) Bellarm. Controv. de verbo Dei. l. 1. c. 1—3.

3) S. August. Cont. Faust. Disp. 32. 6.

4) Siehe die Belegstellen bei Möhler. Symb. §. 44. S. 401. und Denzinger Bd. 2. S. 301.

thums auf Erfahrung. Der Mensch müsse durch innere Wehen dahin gebracht werden, das Bedürfniß der Erlösung anzuerkennen, und zu Christus sich hinwendend diese durch die Wiedergeburt in sich erfahren; nur so werde er im Glauben befestigt, und nur dies sei die Erweisung des Geistes und der Kraft, von der Paulus rede. (1. Kor. 2, 4.) — Der wahre Grund des Glaubens also sei das durch das Wort Gottes in uns gewirkte eine unmittelbare Gewißheit mit sich führende Leben im Christenthum selbst. Und es dürfe nicht befremden, daß die Glaubenslehre mit einem solchen unmittelbaren Vertrauen zu ihrer Quelle beginne. Beruhe ja auch die Vernunftwissenschaft zuletzt auf einem Vertrauen der Vernunft zu ihr selber [1]).

168. Einige Verwandtschaft mit dieser Lehre hat die schon oben (n. 108.) erwähnte Ansicht, über welche unter katholischen Gelehrten in unsern Tagen viel gestritten wird. Dieselbe will zwar die apologetischen Beweise, deren Werth sie anerkenne, keinesweges beseitigt wissen; aber sie dringt darauf, daß dieselben keine „objectiv stringente Beweise (nicht rationes demonstrativae, sondern rationes probabiles, verisimiles)" seien, und der Glaube unabhängig von ihnen entspringe und bestehe. Der Glaube sei eine persönliche Ueberzeugung, die auf einer Einwirkung Gottes beruhe, ein unmittelbar, aus göttlicher Gnadenwirkung hervorgehender Vernunftact, und nicht das Ergebniß einer vorausgehenden Vernunfteinsicht. Zwar sei er mit dem Bewußtsein der Glaubwürdigkeit dessen, dem er glaube, und mit der Ueberzeugung, daß Gott durch die Propheten und in seinem Sohne sich dem Menschen geoffenbart, verbunden, und nur dadurch ein vernünftiger Glaube; überdies treibe er zur Erforschung seines Grundes an, und darum folge ihm auch ein Wissen desselben: aber er könne nicht auf jene Ueberzeugung und dieses Wissen begründet sein. Der Glaube setze keinesweges die Erkenntniß seiner Gründe, sondern umgekehrt diese Erkenntniß den Glauben als eine Lebenserfahrung voraus. Deßhalb aber bewege man sich in keinem andern Cirkel, als in jenem, der nothwendig eintrete, wo immer es sich um das Wissen eines wirklichen d. i. absoluten Anfanges handle. Der Glaube habe einen solchen Anfang in

---

1) So Twesten bei Denzinger a. a. O. S. 308. 309.

der göttlichen Gnadenthätigkeit; sei der absolute Anfang der Wiedergeburt des Menschen aus Gott. — Und diese Auffassung glaubt man nicht bloß durch den Grundsatz der Väter: Fides praecedit intellectum, sondern auch durch Gründe aus der Natur der Sache stützen zu können. Wenn, sagt man, dem Glauben als solchem die Erkenntniß der praeambula fidei und der motiva credibilitatis wesentlich wäre; so würden Kinder und Ungebildete, denen eine solche Erkenntniß gar nicht, oder nur in sehr unvollkommner Weise zugänglich ist, einen ganz andern oder doch einen unvollkommneren Glauben, als die Theologen haben. Ueberdies müßte in dem Grade, als diese Erkenntniß vollkommner würde, der Glaube weniger frei und weniger von der Gnade abhängig, zuletzt aber, wenn nämlich jene Erkenntniß eine demonstrative und evidente wäre, zu einem der Vernunft nothwendigen und natürlichen Fürwahrhalten werden [1]). —

169. Wenden wir uns nun zu den Rationalisten, so gehen alle jene, welche den christlichen Glauben nicht offen befeinden, von dem Grundsatze aus, die Wahrheit desselben müsse aus seinem Inhalt erkannt werden. Auch sie also wollen, daß die Apologetik sich, wenn nicht ausschließlich, doch vorzugsweise damit befasse, in unserm Innern eine Bürgschaft für die Göttlichkeit des Christenthums zu finden. Weil seine Lehren mit den Ideen der Vernunft nicht sowohl in Einklang, als identisch, und dem sittlich religiösen Bedürfniß angemessen sind; so müssen wir schließen, daß in ihm derselbe Gott, der sich in unserm geistigen Leben offenbart, zu uns rede. Während jedoch die Supranaturalisten, — jene wenigstens, die diese Benennung durch ihre Lehre rechtfertigen, — das Zeugniß Gottes in uns einer besondern Wirkung des h. Geistes zuschreiben; sehen die Rationalisten in demselben nichts anders als eine Offenbarung unserer vernünftigen Natur. Die Ausführung dieses Gedankens ist verschieden. Jene, welche in Schelling's Weise philosophiren, wenden auch hier sich der intellectuellen Anschauung zu. Das Göttliche wird durch sich selbst erkannt. Tritt es uns also in einer Religion entgegen, so bewährt es sich selbst für jeden Geist, der einer Erhebung zu ihm fähig ist; wer

1) Theol. Quartalschrift. Tübingen. 1860. S. 289. 293. 308. —

hingegen dieser Erhebung unfähig ist, kann durch keine Beweisgründe zu seiner Anerkennung gebracht werden. Wie nun die intellectuelle Anschauung darin bestehen soll, daß man Gott als die Einheit aller Gegensätze und das einzig wahre Sein in allen Dingen denke; so legt man auch der Betrachtung des Christenthums diesen Gedanken zu Grunde, und seine erhabensten Lehren von der Dreieinigkeit Gottes, der Menschwerdung des Logos, unserer Wiedergeburt und Erhebung zur Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen dem Wortlaute nach festhaltend, ist man bemüht, ihnen den Sinn, welchen die pantheistische Weltansicht fordert, unterzuschieben [1]). —

1) J. G. Fichte war hierin Hegel und seinem Anhange, besonders in seiner Anleitung zum gottseligen Leben vorangegangen. Von dem Satze der Eleaten: „Nur das Seyn ist, keineswegs aber ist noch etwas Anderes, das kein Seyn wäre" — beginnend, hatte er vermittelst „des eigentlichen, höheren Denkens, das sein — rein geistiges — Object ohne Beihülfe von außen schlechthin aus sich selber sich erschafft, und darum auch seine Bestätigung und eine alle Möglichkeit des Zweifels vernichtende Evidenz in sich selber hat", durch dieses Denken, sage ich, hatte er festzustellen gesucht, daß außer dem Absoluten nichts ist, noch wahrhaft da ist, daß aber die einzig mögliche Form, worin das Sein zum Dasein kommt, das Bewußtsein ist: woraus dann weiter folgt, daß „zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung ist, sondern beide in einander völlig aufgeben." Dies aber führt zu dem endlichen Schlusse, daß „das wahrhaftige und unendlich selige Leben darin besteht, alles Leben und Dasein ausdrücklich als göttliches Leben und Dasein klar und unverhüllt zu erblicken, und mit Liebe und Genuß in dieses also begriffene Leben sich einzutauchen." (Dritte Vorl.) Nun will er denn seinen Zuhörern klar machen, daß eben dies „die Lehre des Christenthums ist, wie es in seiner ächtesten und reinsten Urkunde, in dem Evangelium Johannis vor unsern Augen liege." In dem Eingange schließt Johannes „den Grundirrthum aller Religionslehre, die Schöpfung" aus, und sagt nicht mit Moses: „Im Anfange schuf Gott", sondern im Anfange d. h. vor aller Zeit war das Wort, nämlich das Wissen Gottes von sich, durch das er Dasein hat, das mit ihm dem Wesen nach Eines ist, und durch das doch alle Dinge sind; weil eben „die Welt und alle Dinge nur als Wort Gottes, als Gottes Sich-Aussprechen Seiner Selbst da sind". — „Die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen ist die tiefste Erkenntniß, welche der Mensch erschwingen kann. Nun ist aber Jesus der erste Mensch, der nach Jahrtausenden zu dieser Einsicht gekommen ist, und darum wird er mit Recht der eingeborne und erstgeborne Sohn Gottes genannt.

Anders verfahren jene Rationalisten, die noch in hergebrachter Weise philosophiren. Die geheimnißvollen Lehren des Christenthums und die wunderbaren Thatsachen seiner Geschichte bald durch gezwungene Deutelei verflachend und entstellend, bald als unbedeutende Zuthaten, die der orientalischen Einkleidung zuzuschreiben, umgehend, trachten sie alles Uebernatürliche aus der christlichen Religion zu entfernen. Man begreift also auch, weßhalb hie und da die Apologetik gar nicht mehr als ein besonderer Zweig der theologischen Wissenschaft anerkannt, und vielmehr der Darstellung der christlichen Lehre selbst die Aufgabe, sie zu vertheidigen, zugewiesen wird. Aus dieser Darstellung nämlich soll es sich ergeben, daß das Christenthum nichts anders als ein vollkommner Ausdruck dessen sei, was man Vernunftreligion zu nennen pflegt. — Diese Rationalisten betraten den Weg, den ihnen Kant vorgezeichnet hatte. Damit die christliche Religion, sagt er, mit einer Dreistigkeit lästernd, die man kaum begreift, nicht wie bis anhin mehr Unheil als Segen bringe; müsse man die Bibel gelehrten Männern übergeben, damit sie alles, was der jüdische Aberglaube von Geheimnissen und Wundern hineingebracht, entfernend, die Lehre Jesu Christi auf die Gottesverehrung und Moral, welche die reine

---

Und obwohl jetzt der Philosoph unabhängig vom Christenthum dieselbe Wahrheit findet; so bleibt es doch ewig wahr, daß wir mit aller unserer Philosophie auf den Boden des Christenthums gestellt sind. Und so besteht denn auch das christliche Dogma, daß alle, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn dazu gekommen. Zu jener Erkenntniß erhoben und in das gottselige Leben eingeführt werden, das ist die W i e d e r g e b u r t, von der Jesus zu Nikodemus redete. Durch die Lehre Jesu aus dem gemein sinnlichen Denken zu jener Einsicht gelangen, das heißt durch die Stimme des Sohnes Gottes a u s d e m G r a b e h e r v o r g e h e n. Jesus nicht etwa bloß durch Uebung gewisser Tugenden nachahmen, sondern zu einem andern Jesu, wie er zu einem Sohne Gottes, zum fleischgewordenen (in das Dasein getretenen) Wort werden, das heißt, s e i n F l e i s c h u n d B l u t g e n i e ß e n. Wenn aber Jesus zum Vater betet: „Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie alle Eines seien, gleich wie du, Vater, in mir, und ich in dir, daß auch sie in uns Eines seien;" so heißt das: „Jetzt nach der Vollendung ist aller Unterschied aufgehoben: die ganze Gemeinde, der erstgeborne zugleich mit den zuerst und mit den später nachgebornen fallen wieder zusammen in den einen gemeinschaftlichen Lebensquell Aller, die Gottheit." (Sechste Vorl.)

Vernunft lehre, wenn auch durch gezwungene Deutung, zurückführten [1]. —

170. Um nun diesen verschiedenen Meinungen gegenüber die Lehre der katholischen Vorzeit zu rechtfertigen, haben wir zuerst darzuthun, daß der Glaube nicht auf Offenbarungen, die jedwedem Christen in seinem Innern zu Theile, sondern auf solche, die ihm von Andern im Namen Gottes verkündigt werden, gestützt ist. Sodann wird zu zeigen sein, daß wir, um die Aechtheit und die Untrüglichkeit dieser äußeren Offenbarung zu erkennen, nicht auf andere innere Offenbarung, oder ausschließlich auf die Wirkung der Gnade, sondern zugleich auf unser Nachdenken angewiesen sind. Hieran wird sich dann endlich die Frage schließen, inwiefern die innere Erfahrung und die Beschaffenheit des Inhalts der Offenbarung zum Beweise ihrer Göttlichkeit benutzt werden können. —

Wir werden uns in diesem Hauptstück nur mit den beiden ersten dieser Fragen beschäftigen, und der dritten im folgenden unsere Aufmerksamkeit zuwenden. — Es bedarf aber wohl kaum einer Bemerkung, daß wir uns nicht darauf einlassen können, die einzelnen Gründe, durch welche man in den katholischen Schulen die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre zu beweisen pflegte, zu erörtern, und namentlich die Beweiskraft der Wunder und Weissagungen wider die Einreden der Gegner sicher zu stellen, noch auch nachzuweisen, wie unrechtmäßig jene Deutungen sind, wodurch die Rationalisten die Lehre des Glaubens auf ihre philosophischen Ansichten zurückzuführen suchen. Müßten wir ja, um das erstere zu thun, eine Apologetik, und um das zweite zu leisten, eine Dogmatik verfassen. Wir haben nichts anders zu beweisen, als daß die Vorzeit, indem sie ein Wissen anstrebte, das dem Glauben vorhergehe und zu ihm geleite, in der Apologetik eben jenen Weg einschlug, den die Offenbarung selbst vorgezeichnet hatte. Denn nur dies gehört zur Frage über die theologische Lehrweise, mit der wir beschäftigt sind. Wir sagen demnach: sowohl die schriftlichen

---

1) Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft. (1794.) 3. Stück S. 152 ff.

Urkunden des Christenthums, die göttlichen Bücher, als auch die ausgezeichnetsten Träger der Ueberlieferung, welche diese erläutert, die hh. Väter, billigen nicht nur, sondern fordern eben jene Begründung des Glaubens, welche die katholischen Theologen der Vergangenheit für nöthig erachteten.

II.

Der Glaube des Christen ruht nicht auf unmittelbarer Offenbarung.

171. Der Apostel schreibt an die Galater, daß ihm das Evangelium, welches er verkündige, nicht von Menschen, sondern vom Herrn selbst mitgetheilt worden [1]), und auch bei anderer Gelegenheit beruft er sich für das, was er vom heiligen Abendmahl berichtet, auf die Offenbarung, die er vom Herrn selbst empfangen habe [2]). Daß Gott diese Gnade, von ihm selbst belehrt zu werden, aus besondern Gründen auch andern einzelnen Gläubigen ertheilen könne, wird, wie wir schon andeuteten, nicht geläugnet, und es leuchtet von selbst ein, daß jede durch menschliches Lehramt überlieferte Offenbarung auf eine unmittelbare zurückzuführen ist. Worauf aber will man die Behauptung gründen, daß jeder Christ das Wort Gottes, dem er glaube, in seinem Innern selbst vernehme? Man beruft sich auf dieselben Schriftstellen, aus welchen die Häresiarchen des sechszehnten Jahrhunderts den Irrthum, daß jeder Gläubige vom h. Geist selbst über den wahren Sinn der göttlichen Bücher belehrt werde, zu beweisen suchten. Und gewiß, die Meinung, gegen welche wir reden, hängt mit diesem Irrthume innig zusammen. Wenn also der h. Johannes die Gläubigen versichert, daß die Salbung, die sie vom Herrn empfangen

---

1) Notum enim vobis facio, fratres, Evangelium, quod evangelizatum est a me, quia non est secundum hominem. Neque enim ego ab homine accepi illud neque didici, sed per revelationem Jesu Christi.
Gal. 1, 11. 12.

2) Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis.
1. Cor. 11, 23.

haben, sie über alles belehren werde [1]), so daß sie keiner Unterweisung durch Menschen bedürftig seien; wenn ebenso Paulus vom geistigen Menschen sagt, daß er alles beurtheilt [2]), und endlich der göttliche Erlöser selbst sich den alleinigen Lehrer nennt [3]), und dem Hirten vergleicht, dessen Stimme die Schaafe vernehmen, und von jeder andern unterscheiden [4]): so sollen wir alles dies von innern Offenbarungen, in welchen Gott zu den einzelnen Seelen rede, verstehen.

172. Allein wie man den Lutheranern und Calvinisten jene Stellen der h. Schrift, in welchen vom Lehramte der Kirche die Rede ist, entgegenstellt, und bemerkt, daß die innere Erleuchtung, welche uns verheißen ist, keine solche sein kann, welche dieses Lehramt überflüssig, oder uns von der Pflicht, ihm uns zu unterwerfen, frei mache: also dürfen wir auch in unserer Frage an jene zahlreichen Aussprüche erinnern, in welchen erklärt wird, daß Gott uns sein Wort durch Männer, die er dazu auserwählt und mit seinem Geiste erfüllt, verkündigen lasse. Oder giebt der Apostel nicht die Weise, wie Gott sich uns offenbare, an, wenn er sagt, daß Gott öfters und in mancher Weise zu den Vätern durch die Propheten, zu uns aber durch seinen Sohn geredet? (Hebr. 1.) wenn er sich und die andern Apostel Botschafter für Jesus Christus nennt, durch welche Gott ermahnt? [5]) Aber eben von der Verbreitung des Evangeliums handelnd giebt er nun überdies mit aller Bestimmtheit die äußere Predigt des Wortes Christi als das allgemeine und nothwendige Mittel, um den Glauben zu erlangen, an: „Wie werden sie an den

1) Non necesse habetis, ut aliquis doceat vos; sed sicut unctio ejus docet vos de omnibus, et verum est et non mendacium.
1. Joan. 2, 27.

2) Spiritualis autem judicat omnia: et ipse a nemine judicatur.
1. Cor. 2, 15.

3) Magister vester unus est, Christus. Mth. 23, 10.

4) Oves meae vocem meam audiunt et ego cognosco eas et sequuntur me. Joan. 10, 27.

5) Pro Christo ergo legatione fungimur tanquam Deo exhortante per nos. 2. Cor. 5, 20.

glauben, von welchem sie nicht gehört haben? und wie werden sie hören, wenn keiner ihnen predigt?"[1]) Und als unser Herr die Jünger aussandte, um auf dem ganzen Erdball das Evangelium zu verkündigen, gerade damals fügte er hinzu: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“ (Mark. 16, 16.) Was kann somit offenbarer sein, als daß der Glaube, den Gott von uns fordert, ein Glaube an Offenbarungen ist, die er uns durch Andere verkündigen läßt?

Und wäre dem nicht so, wozu denn überhaupt die so feierliche Aussendung der Jünger? wozu die Verheißung, daß der h. Geist in ihrem Amte ihnen beistehen werde? wozu die Gaben, mit welchen sie ausgerüstet wurden? wozu endlich die h. Schrift und das in der Kirche angeordnete Lehramt? Wenn Gott durch innere Offenbarung jedweden unmittelbar belehrt, bedurfte es dieser Mittel und Anstalten nicht. — Man kann nicht entgegen fragen, zu welchem Ende, wenn wir auf eine äußere Offenbarung hingewiesen seien, überdies den Einzelnen das Licht der Gnade und die Gaben des h. Geistes verheißen werden. Denn etwas Anderes ist innere Erleuchtung, etwas Anderes innere Offenbarung. Diese ist eine Rede Gottes an den Geist, welche die zu enthüllende Wahrheit selbst enthält; jene kann darauf beschränkt sein, die Kräfte des Geistes zu stärken und zu erhöhen, um die äußere Offenbarung als eine göttliche zu erkennen, und ihren Inhalt in geeigneter Weise aufzufassen. Nicht nur ist sie also nicht überflüssig, sondern auch je nach der Beschaffenheit der Offenbarung und desjenigen, dem sie verkündigt wird, nothwendig.

173. Hienach sind also auch die Schriftstellen, auf welche man sich für die unmittelbare Offenbarung beruft, zu erklären. Es ist in ihnen von der innern Erleuchtung des h. Geistes die Rede, in Folge deren wir durch das Wort des Glaubens über alles belehrt werden, und es wird nicht diese Erleuchtung der

---

1) Quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo autem audient sine praedicante? quomodo vero praedicabunt nisi mittantur?
Rom. 10, 14. 15.

äußeren Offenbarung entgegengestellt, um diese für überflüssig zu erklären, sondern die Erkenntniß, welche wir gerade aus dieser vermittelst der innern Gnade erhalten, als so reichlich geschildert, daß wir keines andern rein menschlichen Unterrichts bedürfen. Der h. Johannes redet gleich im Anfange des Sendschreibens, aus dem jene Worte von der geistigen Salbung entlehnt sind, mit vielem Nachdruck von der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel, und eben dem, was er von der Salbung sagt, geht die Ermahnung voraus, daß die Gläubigen an der Wahrheit, die sie von Anfang vernommen haben [1]), festhalten, damit sie mit dem Sohne und Vater vereinigt bleiben. Dieses Festhalten am verkündigten Worte also vorausgesetzt, wird die Salbung des h. Geistes sie über alles belehren, und wider die Verführung der Irrlehrer schützen. — Ebenso beginnt der h. Paulus das Hauptstück, worin er vom geistigen Menschen, der alles beurtheile, redet, von der Predigt, durch welche er die verborgene Weisheit Gottes verkündigt habe, und fügt sodann hinzu, daß jedoch nicht der sich selbst überlassene, sondern nur der vom Geiste Gottes erleuchtete Mensch jene Weisheit zu fassen im Stande sei. So setzt also auch hier die innere Erleuchtung die äußere Offenbarung voraus, und wird nicht jene dieser, sondern die durch beide bedingte Weisheit des Christen der Weltweisheit, die vor Gott Thorheit ist, entgegengestellt. — Auch der Heiland schließt, wenn er sich unsern alleinigen Lehrer nennt, zwar diejenigen aus, welche ohne Sendung und Weihe von oben reden, was der eigene Sinn ihnen eingibt, aber wahrlich nicht jene, zu denen er selber sprach: „Gehet hin und lehret alle Völker." Denn von ihnen heißt es, wie vom Propheten des alten Bundes: „Siehe, ich habe meine Worte dir in den Mund gelegt." (Jerem. 1, 9.) Durch sie also spricht der göttliche Lehrer selbst, und darum fügte er bei der ersten Sendung der Jünger die Versicherung bei: „Wer euch hört, hört mich: wer euch verachtet, verachtet mich." (Luk. 10, 16.) Wenn es endlich von den Auserwählten heißt, daß sie die Stimme ihres himm-

---

1) Vos quod audistis ab initio, in vobis permaneat. Si in vobis permanserit, quod audistis ab initio, et vos in Filio et Patre manebitis. 1. Joan. 2, 24.

lischen Hirten vernehmen und erkennen, so mag dies immer auch von der innern Stimme der gnadenreichen Anregung ihres Herzens und dem erleuchteten Urtheil zu verstehen sein: es gilt dennoch zunächst und hauptsächlich von der Anerkennung und gläubigen Annahme der Predigt des Evangeliums. Denn jenen Worten: „Meine Schaafe hören meine Stimme" — gehen diese vorher: „Ich rede zu euch und ihr glaubet nicht: die Werke, die ich im Namen meines Vaters thue, sie legen Zeugniß von mir ab. Aber ihr glaubet nicht, weil ihr nicht von meinen Schaafen seid." (Joh. 10, 25.)

174. Genügt aber nicht auch die bloße Erfahrung, den Irrthum, von dem wir reden, zu widerlegen? Wenn schwärmerische Pietisten vorgeben, die Stimme Gottes in sich zu vernehmen, und mit Sicherheit von ihren eigenen Gedanken zu unterscheiden; so bezeugen die übrigen Anbeter Christi, und unter ihnen jene, welche durch Weisheit und Heiligkeit sich die Verehrung aller Zeiten erworben haben, das Gegentheil. Es reicht hin, an die Apologeten der ersten Jahrhunderte und an die Väter der Kirche, die ihnen nachfolgten, zu erinnern. Oder haben nicht jene, um den christlichen Glauben wider die Heiden und Juden, und diese, um die katholische Wahrheit wider die Irrgläubigen zu vertheidigen, sich stets auf die schriftliche und mündliche Ueberlieferung des göttlichen Wortes, die sich in der Kirche erhalten habe, berufen? Mögen auch manche Hochbegnadigte früherer und späterer Zeiten göttlicher Offenbarungen, die ihnen selbst zu Theil geworden, erwähnen; ihren Glauben an die christlichen Wahrheiten gründeten sie deßhalb niemals auf diese, sondern einzig auf das apostolische in der Kirche fortdauernde Lehramt. Wie sehr unter anderen der h. Augustin, der oftmals auf diesen Gegenstand zurückkommt [1]), die Anmaßung, von Gott selbst belehrt zu werden, mißbilligte, kann man aus Folgendem abnehmen. Er tadelt nicht etwa bloß die Irrgläubigen, welche, was sie durch göttliche Erleuchtung in den h. Büchern zu finden wähnten, den Lehren der allgemeinen Kirche entgegenstellten, sondern auch die frommen Rechtgläubigen, welche,

---

1) Contra epist. Manich. c. 4. et 14. De utilitate credendi. Conf. l. 11. c. 3. De doctr. christ. prooem.

um die Schrift zu verstehen, keines menschlichen Unterrichts zu bedürfen meinten. Wenn einem h. Antonius ohne andere Unterweisung denn jene, welche er vom Geiste Gottes erhielt, das Verständniß der h. Urkunden verliehen wurde; so dürfen deßhalb die Christen nicht versäumen, sich in Demuth von Menschen belehren zu lassen: wie ja auch die christliche Jugend in den Sprachen unterrichtet wird, obschon die Apostel vom h. Geiste mit der Kenntniß aller Sprachen ausgerüstet wurden. Und gewiß, so fährt der h. Lehrer fort, wenn wir solchen Versuchungen eines vermessenen Vertrauens auf höheren Beistand nachgäben, könnten wir zuletzt auch durch die Schlauheit des Bösen dahingebracht werden, weder dem Unterricht und der Predigt in der Kirche beizuwohnen, noch auch die heiligen Bücher zu lesen; statt dessen nämlich erwartend, daß wir, wie der Apostel, bis in den dritten Himmel verzückt würden, um dort unaussprechliche Worte zu hören, oder den Heiland zu schauen und vielmehr von ihm, als von Menschen das Evangelium zu vernehmen [1]).

Man sieht aber auch unschwer ein, mit welchem Rechte der h. Augustin in dieser Versuchung ebenso viel Gefahr als Hochmuth findet. Denn welche einen solchen unmittelbaren Verkehr mit Gott zu haben vermeinten, wären offenbar allen Täuschungen der Einbildungskraft und allem Betruge der Hölle preisgegeben, es sei denn, daß sie die falschen Offenbarungen von den ächten mit Sicherheit zu unterscheiden vermöchten, und auch in der Auslegung der letzteren vor jedem Irrthum beschützt würden. In der Voraussetzung also, daß die unmittelbare Offenbarung der gewöhnliche Weg sei, auf dem Gott die Gläubigen zur Erkenntniß der Wahrheit führe, würden diese entweder in der größten Gefahr sich zu

---

1) Ne tentemus eum, cui credimus, ne talibus inimici versutiis et perversitate decepti ad ipsum quoque audiendum Evangelium atque discendum nolimus ire in ecclesias aut codicem legere aut legentem praedicantemque hominem audire, et exspectemus rapi usque in tertium coelum sive in corpore sive extra corpus, sicut dicit Apostolus, et ibi audire ineffabilia verba, quae non licet homini loqui, aut ibi videre Dominum Jesum Christum, et ab illo potius, quam ab hominibus audire Evangelium. — Caveamus tales tentationes superbissimas et periculosissimas...
De doctr. christ. Prooem. n. 5.

verirren schweben, oder sie müßten sämmtlich während ihres ganzen Lebens gleich den Aposteln und Propheten während ihres Lehramtes unfehlbar sein. Daß es aber Gott nicht gefallen hat, eine solche Ordnung der Dinge einzuführen, beweist nichts mehr, als die offenkundigen und traurigen Verirrungen derer, welche sie behaupten.

III.

Die Glaubwürdigkeit des Evangeliums kann und soll der Schrift gemäß durch Nachdenken erkannt werden.

175. Nach der Lehre der katholischen Vorzeit umfaßt das Wissen, welches dem Glauben vorhergeht, außer der Erkenntniß des wahren Gottes und seiner Vorsehung insbesondere die Gründe, aus denen wir schließen müssen, daß er es ist, der sich uns im Christenthum offenbart. Und von diesem Wissen wird behauptet, daß es zum Glauben hinführe d. i. mit der Gnade zu seiner Entstehung mitwirke, daß es aber auch in denen, welche bereits glauben, zur Befestigung ihres Glaubens diene. Sehen wir nun, ob was die h. Urkunden selbst von der ersten Verbreitung des Glaubens lehren, hiemit nicht vollkommen übereinstimme.

Als am Pfingstmorgen der h. Geist über die Jünger gekommen war und sie mit seinem Feuer umgewandelt und erfüllt hatte, strömte die Menge herbei und staunte über das Wunder der Sprachengabe, von dem sie Zeuge war. Jener aber, auf welchem als einem lebendigen Felsen die Kirche sollte erbaut werden, redet sie an. Womit beginnt er? Sie sollen in dem, was vor ihren Augen vorgeht, das Wirken Gottes, des Allmächtigen, aber zugleich die Erfüllung der großen Weissagung anerkennen, der Weissagung, daß der Tag kommen werde, an dem Gott seinen Geist unter Zeichen- und Wundern in Fülle ausgieße, und jedem, der ihn anrufe, zum Heile verhelfe. Damit sie aber dieses Heil in dem einzigen Mittler Jesus suchen, erinnert er sie an die vielen wunderbaren Thaten und Begebenheiten, die Gott durch ihn in ihrer Mitte gewirkt. Zwar ist er durch die Hände der Gottlosen an's Kreuz geschlagen und getödtet worden;

aber daß dies nicht in Folge seiner Schwäche, sondern eines ewigen Rathschlusses Gottes geschehen, beweist das größte aller Wunder, seine Auferstehung von den Todten. Auch diese war von den Propheten vorher verkündigt. Denn nicht von sich konnte David, der bis auf diesen Tag im Grabe liegt, sondern nur in der Person Desjenigen, den er vorbildete, sprechen: „Mein Fleisch ruht in der Hoffnung, denn du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen, noch zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung schaue." (Ps. 15, 9. 10.) Daß aber Christus auferstanden, davon sind alle Jünger Zeugen. Er ist durch die Macht Gottes erhöht, und zur Rechten des Vaters sitzend hat er den Geist, dessen Wirkungen sie sehen und hören, ausgegossen. „So sei denn das ganze Haus Israel vollkommen gewiß, daß Gott diesen Jesus zum Herrn und zum Christus gemacht hat." (Apostg. 2, 14—36.)

Ist es also nicht offenbar, daß der h. Geist, der hier aus dem Munde des ersten Glaubensboten spricht, die noch Ungläubigen zu dem Schlusse, den wir vernommen, durch Nachdenken, und zwar durch Nachdenken über die Wunder und Weissagungen führt? Und wenn wir uns nun erinnern, daß der Herr zu Petrus, als er zuerst eben jene Wahrheit, die dieser Schluß enthält, bekannte, die Worte sprach: „Selig bist du, denn nicht Fleisch und Blut, sondern mein Vater, der im Himmel ist, hat es dir geoffenbart" (Mth. 16, 17); was müssen wir daraus folgern, wenn nicht, daß zur Entstehung des Glaubens natürliche Einsicht und göttliche Erleuchtung vereinigt wirken?

Ganz in derselben Weise, auf ein anderes Wunder und andere Prophezeihungen sich berufend, redet nun Petrus in der Halle Salomons von neuem zum Volke (Apostg. 3, 12—26), und später zum Cornelius und seinem Hause (Apostg. 10, 37—43), und ebenso Paulus zu den Juden in Antiochien (Apostg. 13, 17—42). Es berichtet aber die h. Schrift nicht bloß von diesen Predigten der Apostel, sondern auch von dem Eifer, womit jene, die ihnen Gehör gaben, in dem Worte Gottes forschten, um zu sehen, „ob sich die Sache so verhalte"[1]).

1) Qui (Paulus et Sila) cum venissent (Beroeam), in synagogam Judaeorum introierunt. Hi autem erant nobiliores eorum (iis), qui sunt

Bei allen diesen bedurfte es keines andern Beweises, als daß Gott, nachdem er oft und in vielerlei Weise zu den Vätern durch die Propheten gesprochen, in diesen Tagen, der Fülle der Zeiten, zu uns durch seinen Sohn geredet; aber vor den Heiden mußte die Verkündigung der frohen Botschaft von der Lehre über den einen wahren Gott beginnen. Und so hören wir den Apostel zu Lystra sie ermahnen, daß sie „von den nichtigen Götzen sich zum lebendigen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat, bekehren", (Apostg. 14, 14) und zu Athen versichern, daß er gekommen sei, den Gott, welchen sie, ohne ihn zu kennen, ehrten, zu verkündigen. (Ebend. 17, 23). Aber dort, wie hier unterstützt er diese Grundlehre aller Religion mit Gründen. Gott hat zwar die heidnischen Völker in ihrer Unwissenheit, ohne ihnen nämlich Propheten und Lehrer zu senden, aber darum doch auch unter ihnen sich nicht unbezeugt gelassen. Denn „er spendete seine Wohlthaten vom Himmel, Regen und fruchtbare Zeiten gebend und mit Speise und Freude aller Herzen erfüllend." Er waltete wie in der Natur, so in dem Menschengeschlechte; wollte und konnte von allen gefunden werden. „Denn er ist keinem fern: in ihm leben, weben und sind wir; sind ihm, wie auch griechische Dichter sangen, unserer geistigen Natur nach anverwandt. Ebendeßhalb also dürfen wir die Gottheit nicht in den leblosen Götzen, welche menschliche Kunst erfunden und gebildet hat, suchen."

So wurden also die Wahrheiten der Religion von den Aposteln in eben der Weise, welche die Theologen lehren, begründet. Durch Nachdenken über die Natur und den Menschen sollen wir den einen wahren Gott und seine Eigenschaften, und durch die Beachtung der Wunder und Weissagungen seine Offenbarung in Jesus Christus erkennen.

176. Aber wenden wir uns zu dem göttlichen Gründer unsers Glaubens selber, und das um so mehr, als die Gegner nicht anstehen zu behaupten, daß derselbe keinen Glauben, der sich auf Wunderthaten gründe, gewollt habe. Denn das soll in den rügenden Worten liegen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht"; (Joh. 4, 48) und in dem Tadel, den er

---

Thessalonicae, qui susceperunt verbum cum omni aviditate, quotidie scrutantes Scripturas, si haec ita se haberent. Act. 17, 10. 11.

über Thomas aussprach: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt: selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ (Joh. 20, 29). Keinen andern Glauben wolle Christus, als der auf innere Erleuchtung oder Erfahrung sich stütze; darum sage er: „So jemand den Willen dessen thun will, der mich gesandt hat; wird er inne werden, ob meine Lehre von Gott sei, oder ob ich aus mir selber rede.“ (Joh. 7, 17).

Aber wozu wirkte denn der Heiland so viele Wunder? etwa bloß, um wohlzuthun? Man könnte dies von jenen annehmen, die er vor wenigen Zeugen verrichtete, zumal er mitunter den Geheilten verbot, von ihm zu reden. Allein wenn dies nicht in einzelnen Fällen aus besonderen Gründen geschah, sondern der Herr überhaupt wollte, daß sein wunderthätiges Wirken dem Volke verborgen bleibe; weßhalb vollbrachte er denn die meisten und größten Wunder im Angesichte des Volkes oder doch vor vielen Zeugen? Er wollte nicht gerade, entgegnet man, daß dieselben verborgen blieben; aber er beabsichtigte auch nicht, durch sie zum Glauben zu bewegen, sondern nur, die Aufmerksamkeit auf seinen Lehrvortrag zu erwecken. Eine wunderliche Ausrede, deren sich jedoch auch ein Fichte nicht geschämt hat. Aber vernehmen wir die Antwort aus dem Munde unsers Herrn selbst. „Als Johannes im Gefängniß die Werke Christi hörte, sandte er zwei aus seinen Jüngern, und ließ ihm sagen: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir einen Andern erwarten? Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Gehet hin und verkündet dem Johannes, was ihr gehört und gesehen habt. Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Todte stehen auf, Armen wird das Evangelium gepredigt, und selig ist, wer an mir sich nicht ärgert.“ (Matth. 11, 2—6). So spricht er, und soll nicht beabsichtigt haben, daß man der Wunder wegen an seine göttliche Sendung glaube! Welchen Sinn haben denn die Worte, mit welchen er schließt, wenn nicht: Selig, wer sich durch das, was ihm an mir mißfällt, durch die Reinheit der Sitten, die ich fordere, durch die Verachtung der Welt und die Liebe zum Kreuze, zu der ich ermahne, durch die Erhabenheit der Geheimnisse, die ich verkündige, nicht abhalten läßt zu glauben, sondern aus meinen Werken meine Sendung erkennend, bereitwillig sich Gott, der

ihm in mir sich offenbarend entgegenkommt, mit all seinem Sinnen, Dichten und Trachten unterwirft.

Nun kommt dazu noch, daß der Herr, auch bevor er Wunder wirkte, ausdrücklich erklärte, er wirke sie in dieser Absicht. Die Schriftgelehrten ärgerten sich wie an manchem Andern, so besonders daran, daß er zu dem Gichtbrüchigen sprach: „Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden werden dir vergeben.“ Was also der Herr? „Damit ihr wisset,“ spricht er zu ihnen, „daß des Menschen Sohn auf Erden Macht habe, die Sünden zu vergeben — Steh auf, nimm dein Bett und geh in dein Haus.“ (Matth. 9, 6).

177. Weil jedoch die Stellen, die man entgegensetzt, aus dem Evangelium des h. Johannes genommen sind, und man sich überhaupt auf diesen Apostel, als welcher den Geist der Lehre Jesu vollkommner aufgefaßt habe, zu berufen pflegt; so wollen auch wir vorzüglich bei ihm Belehrung suchen. — Es ist anerkannt, daß Johannes durch Verfolgung eines bestimmten Zweckes dem Ganzen seiner Erzählung eine strengere Einheit verlieh. Da er nun selbst mit ausdrücklichen Worten erklärt, daß jener Zweck eben dieser war, Glauben an Jesus als den erwarteten Christus und den Sohn Gottes zu erwecken (20, 31); so läßt sich schon daraus wenigstens dies folgern, daß, je mehr er bedacht war, pragmatisch zu erzählen, desto mehr auch beabsichtigen mußte, durch Nachdenken zum Glauben zu führen. Allein er berichtet mehr Reden und weniger Thaten des Herrn, und so behauptet man denn, daß Johannes, wenn auch durch Nachdenken, doch nur durch Nachdenken über den Inhalt der Lehre Jesu zur Anerkennung derselben vermögen wolle. Das also haben wir zu erwägen.

Um so leichter aber können wir über diese Frage Aufschluß erhalten, als gerade der Glaube nicht selten Gegenstand dieser Reden des Erlösers ist. Bald erhebt er den Werth des Glaubens, ihm die höchsten Güter verheißend, bald beklagt er sich über den Unglauben, seine wahre Quelle aufdeckend. Dieser gereiche den Juden darum zum Vorwurf, weil sie so starke und so augenscheinliche Gründe zu glauben hätten; daß nur irdische Gesinnung und Verhärtung im Bösen sie davon abhalten könnten. Sehen wir also, welcher Art diese Gründe sind. Bei Gelegenheit der Heilung

des dreißigjährigen Kranken redet der Herr zu den Juden von seiner innigsten Vereinigung mit dem Vater, in dem und durch den er solche Werke verrichte; und viel größere Werke, über die sie staunen werden, das Weltgericht und die Auferweckung aller Todten verkündend, preist er das glückselige Loos des Glaubenden: „denn er kommt nicht in's Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben übergegangen." Hier nun erklärt der Heiland zunächst, daß er Glauben an sein Wort fordert, weil es das Wort dessen ist, der ihn gesandt hat [1]), und er wiederholt dies bei anderer Gelegenheit, betheuernd, daß er rede, was er von Gott dem Wahrhaftigen vernommen habe [2]). Sein Wort also wird jene richten, die es ungläubig verachten: denn es ist nicht sein, sondern Gottes Wort [3]). Aber er fordert nicht, daß sie eben dies ihm auf seine bloße Versicherung hin glauben. Auch auf das Zeugniß des Johannes, so ehrwürdig es den Juden sein müßte, will er sich nicht berufen: er hat ein größeres Zeugniß für sich: „Die Werke, welche der Vater mir verliehen hat zu vollbringen, diese Werke, die ich thue, sie geben Zeugniß von mir, daß der Vater mich gesandt hat" [4]). Und der Vater selbst hat, theils in eben diesen Worten und andern wunderbaren Erscheinungen, besonders bei der Taufe Jesu, theils durch die Propheten des alten Bundes Zeugniß von seinem Sohne gegeben. Aber so laut diese Stimme und so sichtbar seine Offenbarung war, die Juden haben nicht darauf geachtet. Weil sie also Dem, welchen er gesandt hat, nicht

---

1) Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum. Amen, amen dico vobis, quia, qui verbum meum audit, et credit ei, qui misit me, habet vitam aeternam, et in judicium non venit, sed transiit a morte ad vitam. Joan. 5, 24.

2) Qui misit me verax est, et ego, quae audivi ab eo, haec loquor in mundo. Ibid. 8, 26. cf. v. 46. 47.

3) Qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui misit me.... Qui spernit me et non accipit verba mea; habet, qui judicet eum; sermo, quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die. Quia ego ex me ipso non sum locutus, sed qui misit me, Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam et quid loquar. Ibid. 12, 44. 48. 49.

4) Ego autem habeo testimonium majus Joanne. Opera enim, quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea, ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me. Ibid. 5, 36.

glauben, wird auch das Wort des Vaters, das sie durch Moses und die Propheten empfingen, in ihnen nicht fortdauern [1]). Sie forschen in den h. Schriften, weil sie in ihnen das ewige Leben zu haben glauben. So müßten sie also, um dieses Lebens theilhaftig zu werden, zu ihm kommen: denn eben die h. Schriften legen Zeugniß von ihm ab [2]). Und deßhalb wird auch nicht sowohl er, als Moses sie beim Vater anklagen. Denn wenn sie Moses glaubten, würden sie auch ihm, von dem Moses geschrieben hat, glauben [3]). — Warum aber verharren die Juden so lautem und vielfachem Zeugnisse zum Trotz im Unglauben? Weil sie keine Liebe zu Gott haben, sondern nach Ehre und Ansehen bei den Menschen trachten [4]).

Da haben wir also in einer ausführlichen Rede des Herrn und beim Evangelisten Johannes die gewöhnliche Lehre der Theologen allen ihren Punkten nach. Der höchste Grund unsers Glaubens ist Gott, der Wahrhaftige; daß aber Gott, der Wahrhaftige, zu uns in Jesus Christus rede, die Thatsache der Offenbarung, sollen wir aus den Wundern, die er wirkte, und aus den erfüllten Verheißungen des alten Bundes erkennen. So überzeugend jedoch diese Beweisgründe an sich sind, kann dennoch der Mensch sie mißachtend im Unglauben sich verhärten.

Aber nicht bloß an der eben betrachteten Stelle beruft sich der Herr auch im Evangelium des h. Johannes auf seine Werke. Oder lesen wir dort nicht die so nachdrücklichen Worte: „Thue

---

1) Et qui misit me, Pater, ipse testimonium perhibuit de me; neque vocem ejus unquam audistis, neque speciem ejus vidistis; et verbum ejus non habetis in vobis manens: quia quem misit ille, huic vos non creditis. Joan. 5, 37. 38.

2) Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in illis vitam aeternam habere: et illae sunt, quae testimonium perhibent de me: et non vultis venire ad me, ut vitem habeatis. v. 39. 40.

3) Nolite putare, quia ego accusaturus sim vos apud Patrem; est, qui accusat vos, Moyses, in quo vos speratis. Si enim crederetis Moysi crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit. v. 45. 46.

4) Sed cognovi vos, quia dilectionem Dei non habetis in vobis.... Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam, quae a solo Deo est, non quaeritis? v. 42. 44.

ich die Werke meines Vaters nicht, so möget ihr mir nicht glauben, thu' ich sie aber, und wollt ihr mir nicht glauben, so glaubet den Werken, damit ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist, und ich im Vater bin." (10, 37. 38.) Und selbst zu den Aposteln spricht er noch am Vorabend seines Leidens in derselben Weise: Glaubet ihr nicht, daß ich im Vater bin, und daß der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst. Und der Vater, der in mir wohnt, er auch thut die Werke. Glaubet ihr nicht, daß ich im Vater bin, und der Vater in mir ist? So glaubet denn um der Werke willen." (14, 10—12.) Ja was noch mehr ist, der Heiland erklärt, die Juden würden dadurch, daß sie ihn verwerfen, keine Schuld auf sich geladen haben, wenn er nicht zu ihnen — im Namen seines Vaters — geredet, und seine Sendung durch Werke, die kein Anderer je gethan, bewährt hätte. Nun aber, da sie diese Werke gesehen, finden sie keine Entschuldigung, ihn und in ihm Gott gehaßt zu haben, sondern erfüllen das prophetische Wort: „Ohne Ursache hassen sie mich" [1].

Es ist somit offenbar, daß unser Herr und Heiland keinen andern Glauben fordert, als dem die Einsicht vorleuchtet, daß aus ihm Gott der Allwahrhaftige rede, und es ist ebenso offenbar, daß er uns, um diese Einsicht zu erhalten, vornehmlich auf die Wunder und die Weissagungen hinweist.

178. Aber was hat man ausgedacht, um so klaren Aussprüchen der Schrift ihre Beweiskraft zu nehmen? Man sagt, unter den Werken, von denen Christus rede, seien nicht Wunder- sondern Tugendwerke zu verstehen. Indessen erstlich beruft sich der Heiland nicht bloß auf seine Werke, sondern auch auf die Weissagungen. Sodann würde immer wahr bleiben, daß wir

1) Si non venissem et locutus fuissem eis, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Qui me odit, et Patrem meum odit. Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent, nunc autem et viderunt, et oderunt et me et Patrem meum. Sed ut adimpleatur sermo, qui in lege eorum scriptus est: Quia odio habuerunt me gratis. (ps. 68, 5.)
Joan. c. 15, 22—25.

nicht aufgefordert werden, die Lehre Christi als eine göttliche anzunehmen, weil wir, wie die Rationalisten wollen, ihre innere Wahrheit durchschauen, noch auch, wie die Pietisten schwärmen, weil ihre Göttlichkeit sich von selbst unserm Innern offenbart, sondern weil wir aus äußeren Thatsachen, die wir beobachten und beurtheilen können, folgern müssen, daß die Versicherung Jesu, Gott rede aus ihm, auf Wahrheit beruhe. An die Stelle der Wunder würde als eine solche Thatsache der heilige Wandel des Herrn treten, und seine Worte den Sinn erhalten: „Betrachtet mein ganzes Leben und Wirken unter euch, und urtheilt, ob auf mich der Verdacht eines gotteslästerlichen Betruges fallen könne.“ — Allein es lassen sich die angeführten Stellen ganz und gar nicht anders als von den Wundern verstehen; und wie unnatürlich es ist, sie von den Werken der Frömmigkeit zu deuten, läßt sich schon daraus abnehmen, daß eine solche Auslegung vor den Rationalisten unserer Tage niemanden in den Sinn gekommen ist. Indeß nicht nur gesucht und unnatürlich, sondern ganz unmöglich ist diese Deutung. In der ersten Stelle nimmt ja der Heiland eben von einem Wunder Veranlassung über die Werke, die Zeugniß von ihm geben, zu reden, und bezeichnet als größere Werke, die ihm der Vater übergeben habe, das Weltgericht und die Auferweckung der Todten. So müssen also auch die ersteren jener Ordnung angehören, in welcher sich nicht sowohl Tugend und Frömmigkeit, als göttliche Macht und Größe offenbaren. In einer der folgenden Stellen aber schließt sich an die Worte: „So glaubet denn um meiner Werke willen“, — die Verheißung an: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wer an mich glaubt, der wird auch die Werke thun, die ich thue, und er wird noch größere thun“. (14, 12.) Daß apostolische Männer im Glauben und im Namen Jesu größere Wunder wirken, als er selbst während seiner irdischen Wallfahrt gewirkt hat, kann nicht anstößig sein; aber werden etwa auch Gläubige Jesus Christus an Heiligkeit übertreffen? Ist also in diesen beiden Stellen offenbar von den Wundern die Rede, so müssen wir auch die beiden andern, in denen derselbe Gedanke ausgesprochen wird, von denselben verstehen.

179. Wenden wir uns nun von den Reden Jesu zu den Thaten, die Johannes berichtet; so dürfen wir, weil auch sie

meistens Wunder oder doch mit Wundern verbunden sind, auch hier fragen, zu welchem Zwecke sie vom Evangelisten erzählt werden. Nicht, um durch sie Glauben zu erwecken, antwortet man, sondern um auf die Lehre Jesu aufmerksam zu machen. — Wenn man nicht wüßte, wie groß besonders in den Gelehrten jenes Sträuben wider den Glauben an eine übernatürliche Ordnung zu sein pflegt, und wie sehr dasselbe das Urtheil gefangen hält; so würde man es unbegreiflich finden, wie Männer, die das Evangelium des h. Johannes nur mit einiger Besonnenheit durchlesen, eine solche Ansicht aufstellen könnten. Es ist wahr, Johannes berichtet wenigere Ereignisse und Thaten Jesu, als die übrigen Evangelisten; aber sehr umständlich erzählt er gerade jene beiden Wunderwerke, von welchen wie die Väter so die Theologen am öftersten reden, weil in ihnen die göttliche Allmacht ganz besonders sich kund giebt, — nämlich die Heilung des Blindgebornen (K. 9.) und die Auferweckung des Lazarus. (K. 11.) Wer kann nun mit unbefangenem Sinn diese Erzählungen lesen, ohne überzeugt zu werden, daß Johannes gerade zu dem Ende so ausführlich wird, und so viele Umstände hervorhebt, um zu zeigen, daß jene wunderbaren Thaten Jesu alle Juden und insbesondere die Pharisäer und Schriftgelehrten ebenso wohl als die Jünger und die übrigen Gutgesinnten hätten zum Glauben bewegen müssen? Aber wie, wenn nun dieses von dem letzteren, der Auferweckung des Lazarus, überdies mit aller Bestimmtheit erklärt wird? Sagte doch der Herr zu den Aposteln: „Lazarus ist gestorben, und ich freue mich euretwillen, daß ich nicht dort war, damit ihr glaubet." (v. 15.) Wer kann in diesen Worten einen andern Sinn finden als: „damit seine Auferstehung euren Glauben noch mehr belebe, als es seine Heilung gethan haben würde." Und im Gebet am schon eröffneten Grabe spricht Jesus: „Vater ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich zwar wußte, daß du mich allezeit erhörest; aber des umstehenden Volkes wegen hab' ich es gesagt, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast." (v. 42.) So wirkte er also das Wunder nicht, um sie aufmerksam auf seine Reden zu machen, sondern redete, um sie aufmerksam auf den Zweck und die Bedeutung des Wunders zu machen: und dieser Zweck ist, daß sie an seine Sendung glauben.

Es ist ferner nicht zu übersehen, was der Evangelist von dem Erfolg der Wunder Jesu berichtet. Die Erzählung des ersten beschließt er mit den Worten: „Diesen Anfang der Zeichen machte Jesus zu Cana in Galiläa, und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn." (2, 11.) Der Herr offenbarte also seine (unsichtbare) Herrlichkeit durch das (sichtbare) Wunder; und lag etwa die Wirkung dieser Offenbarung, daß die Jünger durch den Glauben jene seine Herrlichkeit anerkennten, nicht in seiner Absicht? Dieselbe Frage könnten wir stellen, wenn auch bei anderer Gelegenheit der Evangelist den Glauben als die Wirkung der gesehenen Wunder hervorhebt; (2, 23.—4, 53.) wenn Nikodemus zum Herrn spricht: „Wir wissen, daß du ein von Gott gekommener Lehrer bist; denn niemand kann die Wunder wirken, die du wirkest, es sei denn Gott mit ihm"; (3, 2.) und wenn es später heißt: „Vom Volke aber glaubten viele an ihn, und sprachen: Wird denn Christus, wenn er kommt, mehr Wunder thun, als dieser thut?" (7, 13.) Aber daß der Glaube an Christus auf diesem Wege entstehen konnte und sollte, spricht der Evangelist noch deutlicher durch den Tadel derer, die nicht glaubten, aus: „Obwohl er nun so große Zeichen vor ihnen gewirkt hatte, glaubten sie doch nicht an ihn, damit die Rede des Propheten Isaias erfüllt würde, da er sprach: Herr, wer glaubt unserm Worte, und der Arm des Herrn, wem ist er kund geworden? Deßhalb konnten sie nicht glauben, weil wiederum Isaias sprach: Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, daß sie mit den Augen nicht sehen, und mit dem Herzen nicht verstehen, und sich nicht bekehren, und ich sie nicht heile." (12, 37—40.) Aus dieser Stelle geht von neuem hervor, daß wir, um glauben zu können, der Gnade bedürfen: denn weil Gott diese ihnen ihrer schlechten Gesinnung wegen entzog, konnten die Juden nicht glauben; aber es geht ebenso wohl daraus hervor, daß jene, welchen die Gnade zu Theil wird, dennoch dadurch, daß sie mit den Augen sehen, und in ihrem Geiste verstehen, also durch Beobachtung und Nachdenken zum Glauben kommen. Gegenstand dieses Beobachtens und Denkens sollten aber nach dem Evangelisten vorzüglich die Wunder sein. Und wenn darüber nach alle diesem noch ein Zweifel übrig sein könnte, so hören wir

wenigstens was Johannes gegen Ende seines Evangeliums sagt: „Noch viele andere Zeichen hat Jesus vor den Augen seiner Jünger gethan, die nicht in diesem Buche geschrieben sind. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, Jesus sei Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen" [1]. Und von diesem Evangelisten sagt und wiederholt man, er habe nicht gewollt, daß wir durch die Wunder Jesu zum Glauben bewogen würden! —

180. Was erwiedern wir also auf jene Stellen, die man aus demselben Evangelium uns entgegensetzt? Der Herr sprach zu dem Königlichen, der ihn bat, in sein Haus zu kommen, und seinen Sohn zu heilen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubt ihr nicht"; (4, 48.) und zu Thomas: „Weil du gesehen hast, hast du geglaubt; selig sind, die nicht sehen und doch glauben." (20, 29.) Als ein sicheres Mittel aber, die Göttlichkeit seiner Lehre zu erkennen, gab er den guten Willen, sie zu befolgen an. — Wir erwiedern, daß man aus alle diesem höchstens folgern könnte, Wunder seien nicht die einzigen Kennzeichen der Offenbarung; es gebe noch andere weniger augenscheinliche, und dennoch zuverläßige. Aber selbst dieses, — so wahr und anerkannt es übrigens ist, — liegt erstlich nicht in jenen Worten, welche der Heiland zu dem Königlichen sprach. Natürlicher und befriedigender ist die gewöhnliche Erklärung, daß durch dieselben diejenigen getadelt werden, welche um zu glauben, mit eigenen Augen Zeichen und Wunder sehen wollen. Aus dem Schlusse der Erzählung: „Und er glaubte mit seinem ganzen Hause" — geht hervor, daß jener Königliche mit schwachem und unsicherm Glauben zum Heilande kam. Nachdem er aber auf das Wort desselben seinen Sohn von der schweren Krankheit geheilt sah, ergab er sich ihm mit entschiedenem Glauben. Es wird also nicht getadelt, daß er zu diesem sich durch Wunder bewegen ließ, sondern daß er sich nicht eher

---

1) Multa quidem et alia signa fecit Jesus in conspectu discipulorum suorum, quae non sunt scripta in libro hoc. Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus Filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus. Joan. c. 20. v. 30. 31.

bewegen ließ, bis er das Wunder in seinem eigenen Hause erfahren. —

Was aber die an den Apostel Thomas gerichteten Worte angeht, so erzählt der Evangelist Markus, daß auch die übrigen Apostel ihrer Ungläubigkeit wegen getadelt wurden. Dort aber lesen wir: „Er verwies ihnen, daß sie denen, die gesehen hatten, daß er auferstanden war, nicht geglaubt hätten"; (16, 14.) und sie verdienten diesen Verweis um so mehr, als ihnen der Herr wie sein Leiden so seine Auferstehung öfters vorhergesagt hatte. Werden also die Worte: „Weil du gesehen hast, Thomas, hast du geglaubt" — nur auf die Auferstehung Christi bezogen, so enthalten sie einen Tadel derjenigen, welche sich nicht entschließen, ein Wunder fürwahrzuhalten, bis sie es mit eigenen Augen sehen. Sind aber jene Worte vielmehr, wie mit dem h. Augustin, und dem h. Gregor die Scholastiker meistens annehmen [1]), von der Gottheit und Messiaswürde, welche Thomas durch den Ausruf: „Mein Herr und mein Gott" — bekannte, zu verstehen; so erhält die ganze Stelle diesen Sinn: „Weil du das Wunder meiner Auferstehung gesehen hast, glaubst du an mich, deinen Herrn und Gott, und du thust wohl daran: aber glücklich zu preisen sind jene, die ohne dieses oder ähnliche Wunder zu sehen, zum selben Glauben, den du bekennst, gelangen." Auf welchem Wege diese zum Glauben geführt werden, ist in diesen Worten des Herrn nicht

---

1) Videbat tangebatque hominem et confitebatur Deum, quem non videbat neque tangebat. Sed per hoc quod videbat atque tangebat, illum jam remota dubitatione credebat.

S. Aug. Tr. in Joan. 121. cf. Tr. 79.

Cum Paulus Apostolus dicat: Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium; — profecto liquet, quia fides illarum rerum argumentum est, quae apparere non possunt. Quae etenim apparent, jam fidem non habent, sed agnitionem. Dum ergo vidit Thomas, dum palpavit, cur ei dicitur: Quia vidisti me, credidisti. Sed aliud vidit, aliud credidit. A mortali quidem homine divinitas videri non potuit. Hominem ergo vidit et Deum confessus est, dicens: Dominus meus et Deus meus. S. Greg. M. In Evang. hom. 26.

Thomas aliud vidit, aliud credidit, hominem vidit et Deum credens confessus est. — S. Thom. S. p. 2. 2ae q. 1. a. 4. ad 1. Cf. S. Thom. aliosque in l. 3. Dist. 24.

ausgesprochen; man hat aber gewiß kein Recht, dieselben im Widerspruch mit allen oben angeführten Stellen dahin zu deuten, daß wir ohne Rücksicht auf Wunder und andere äußere Beweise glauben sollen. Vielmehr erhebt Christus das Verdienst derjenigen, welche glauben, obschon sie solche Beweise nur durch die Berichte anderer erkennen. So müssen die Apostel ihn verstanden haben; denn, wie gezeigt wurde, sie berufen sich bei Verkündigung des Evangeliums allüberall auf Wunder und Weissagungen: am wenigsten aber hat Johannes selbst in den Worten Jesu einen andern Sinn gefunden; denn unmittelbar nach denselben folgt bei ihm jene Erklärung, er habe die Wunder Jesu geschrieben, damit wir glauben, daß er der Sohn Gottes sei, und durch diesen Glauben in seinem Namen das Leben haben.

Wenn endlich der Heiland spricht: „So jemand den Willen dessen thun will, der mich gesandt hat, wird er erkennen, ob meine Lehre von Gott sei, oder ob ich aus mir selber rede"; — so wird durch diese Worte zwar erklärt, daß dem Menschen, der eines guten Willens ist, das Licht der Erkenntniß nicht fehlen werde, aber die Art dieser Erkenntniß nicht bestimmt. Es ist damit, wollen wir sagen, weder ausgesprochen, daß er durch innere Offenbarung, noch daß er durch die Einsicht in ihre Wahrheit die Lehre Jesu als eine göttliche erkennen werde, und noch viel weniger, daß innere Erleuchtung oder eigene Einsicht äußere Glaubensgründe überflüssig machen. Der h. Augustin hält dafür, unter dem Willen dessen, der ihn gesandt habe, verstehe der Heiland den Willen Gottes, daß wir glauben; dem gemäß diese Worte den Sinn erhielten: wer dem Willen Gottes gemäß glauben will, der wird erkennen: nisi credideritis non intelligetis [1]. Aber passender möchte die Erklärung des h. Chrysostomus und Anderer sein: Wer aus seinem Herzen die Leidenschaften, welche den Verstand umdunkeln, verbannt, der wird — sowohl aus innern als aus äußeren Gründen — die Göttlichkeit meiner Lehre erkennen [2].

181. Allein wir werden durch die h. Schrift nicht bloß belehrt, daß die noch Ungläubigen durch Einsicht in die Gründe zu

---

1) In Joan. Tr. 29.
2) In Joan. Hom. 48.

glauben zum Glauben geführt, sondern auch daß die schon Gläubigen durch fortgesetzte Betrachtung jener Gründe im Glauben sollen befestigt werden. Um nicht ausschließlich vom neuen Bunde zu reden, so ist das Buch der Weisheit großentheils zu diesem Zwecke verfaßt. Es wird darin gezeigt, wie Gottes Dasein, Macht und Schönheit aus den Werken der Schöpfung erkannt werden kann, und ausführlich die Verwerflichkeit des Götzendienstes dargethan. Zugleich aber verbreitet sich der h. Verfasser über die vielen und großen Wunder, durch welche Gott sein Volk beschützte und verherrlichte, dessen Bedrücker aber und die Götzendiener züchtigte und mit Schmach bedeckte. Denn es waren besonders diese beiden Wahrheiten, an welche in den Israeliten der Glaube lebendig erhalten werden mußte: daß nur der eine Gott, der sich ihnen durch die Väter geoffenbart hatte, zu verehren sei, und daß dieser einzig wahre Gott mit ihnen einen Bund geschlossen, um einstens durch sie alle Völker zu beglücken. — Sind aber nicht auch in den Büchern Moses, den Psalmen und den Propheten unzählbar die Stellen, in welchen bald die Nichtigkeit der falschen Götter und die Schändlichkeit ihres Dienstes, dagegen die Größe und Majestät des wahren Gottes und das Glück ihn zu erkennen und anzubeten, in mancherlei Weise dargestellt, bald die Juden an den wundervollen Schutz, den sie erfahren, und an die schon erfüllten Verheißungen erinnert werden? — Sowohl die Wahrheiten also, welche der Glaube an die Offenbarung voraussetzt, (die praeambula fidei) als auch die Thatsachen, aus welchen die Aechtheit einer Offenbarung erkannt wird (die motiva credibilitatis), werden von der h. Schrift selbst oft und nachdrücklich vorgetragen; zu welchem andern Zwecke aber, wenn nicht damit durch ihre Beherzigung der Glaube vermehrt, oder, wenn er wankend geworden, wieder befestigt werde?

Dasselbe wird uns in den Schriften des neuen Bundes bestätigt. Denn nicht bloß vor denen, welche erst zum Glauben zu bewegen waren, redeten Christus und die Apostel von der Wahrhaftigkeit Gottes, dessen Wort sie verkündigten, und von den übernatürlichen Thatsachen, durch die er ihre Lehre als sein Wort bestätigte; sondern auch jene, die den Glauben bereits aufgenommen hatten, werden von den Aposteln an diese Beweggründe des Glau-

bens erinnert, und zwar mit allem Nachdruck und in der Weise, daß die Absicht, dadurch die Christen im Glauben zu bestärken, klar hervortritt. Wir haben schon bei anderer Gelegenheit (n. 116.) die Stelle betrachtet, wo der h. Johannes von dem Zeugniß Gottes und seiner Erhabenheit über jedes andere Zeugniß mit feierlichen Worten redet; was aber veranlaßt ihn dazu? Er hatte versichert, daß die Beobachtung der göttlichen Gebote nicht schwer sei, und als Grund angegeben: weil, wer aus Gott wiedergeboren ist, durch den Glauben die Welt überwindet. Dieses siegreichen Glaubens vorzüglicher Inhalt ist die Gottheit Jesu Christi [1]). Es hat aber Christus, der sich den Sohn Gottes nannte, ein dreifaches Zeugniß seiner Wahrhaftigkeit erhalten: bei seiner Taufe, als sich der Himmel über ihm eröffnete, die Stimme des Vaters erscholl, und der h. Geist sich in sichtbarer Gestalt auf ihn herabließ; bei seinem Tode, als die Sonne sich verfinsterte, die Erde erbebte, die Todten erstanden; und bei der Ausgießung des h. Geistes, der die Apostel sichtbar mit seinen Gaben ausrüstete, um unter allen Völkern des Erdkreises das Reich Jesu Christi zu gründen. Und dieses dreifache Zeugniß auf Erden, das seinem Ursprunge und Inhalte nach eines ist, entspricht dem Zeugniß des dreieinigen Gottes im Himmel [2]). Wenn wir also so Vieles auf das Zeugniß der Menschen fürwahrhalten, um wie viel mehr müssen wir an dem Zeugnisse Gottes, das größer ist, festhalten, auf daß wir des ewigen Lebens, das Gott uns in seinem Sohne gegeben hat, theilhaftig werden [3]). So will also der Apostel, daß die Christen

---

1) Mandata ejus gravia non sunt. Quoniam omne, quod natum est ex Deo, vincit mundum: et haec est victoria nostra, quae vincit mundum, fides nostra. Quis est, qui vincit mundum, nisi qui credit, quoniam Jesus est Filius Dei? 1 Joan. 5, 3—5.

2) Hic est, qui venit per aquam et sanguinem, Jesus Christus: non in aqua solum, sed in aqua et sanguine. Et spiritus est, qui testificatur, quoniam Christus est veritas. Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in terra: Spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt. v. 6—8.

3) Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est: quoniam hoc est testimonium Dei, quod majus est, quoniam testificatus

durch Erinnerung an die Ereignisse, in welchen Gott von Jesu Christo Zeugniß gegeben, und durch die Erwägung der Wahrhaftigkeit dieses Zeugnisses in sich den Glauben an Jesus als den Sohn Gottes und den Heiland der Menschen beleben, damit sie durch diesen Glauben zur Hoffnung des ewigen Lebens erhoben, die Welt, ihr Locken und ihr Drohen, verachtend, überwinden.

Von nicht geringerer Bedeutung für unsern Zweck ist eine sehr bekannte Stelle des Apostelfürsten Petrus. Er halte es, sagt er, für seine Pflicht, so lange er in diesem Leben weile, den Gläubigen die Lehren des Heils, obwohl sie in denselben unterrichtet, und jetzt in der Wahrheit befestigt seien, immer von neuem in's Gedächtniß zu rufen. Und weil er wisse, daß seine Auflösung nahe sei, so wolle er um so mehr sich bemühen, daß sie auch nach seinem Hinscheiden oftmals dessen, was sie von ihm vernommen, gedächten. Denn nicht als Anhänger einer Lehre, die Menschen ersonnen, habe er und die andern Apostel Jesum Christum verkündigt, sondern als Augenzeuge seiner Verherrlichung, da aus der himmlischen Glorie die Stimme erscholl: „Dieser ist mein geliebter Sohn; höret ihn“ [1])! Und wenn man diesem Zeugnisse, als könnte ihm eine Täuschung zu Grunde liegen, mißtrauen sollte; so „haben wir noch ein festeres, das prophetische Wort“ [2]). Denn was vor Jahrhunderten von den Propheten geweissagt, und in den hh. Büchern mit Sorgfalt aufgezeichnet und bewahrt war; das ist vor einer Menge von Zeugen in unseren Tagen in Erfüllung gegangen. Daher sollen die Gläubigen auf diese Verheißungen achten, wie auf eine Leuchte am finstern Orte, wohl

---

est de Filio suo . . . Et hoc est testimonium, quoniam vitam aeternam dedit nobis. Et haec vita in Filio ejus est. Qui habet Filium, habet vitam. 1. Joan. v. 9—12.

1) Non enim doctas fabulas secuti notam fecimus vobis D. N. Jesu Christi virtutem et praesentiam: sed speculatores facti illius magnitudinis. Accipiens enim a Deo Patre honorem et gloriam voce delapsa ad eum hujusmodi a magnifica gloria: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui; ipsum audite. 2. Petr. 1, 16. 17.

2) Et habemus firmiorem propheticum sermonem: cui bene facitis attendentes tanquam lucernae in caliginoso loco, donec dies elucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris. v. 19.

wissend, daß sie nicht von Menschen willkürlich erdacht, sondern vom Geist Gottes eingegeben worden [1]). — Wiederum also hören wir den Apostel sich auf die Wunder im Leben Jesu und auf die Weissagungen, die in ihm Erfüllung fanden, berufen; und wie er einst durch diese Gründe Juden und Heiden zum Glauben zu bewegen suchte, so will er hier, daß die Christen durch Erwägung derselben sich im Glauben stärken.

IV.

Dasselbe wird durch die kirchliche Ueberlieferung bestätigt.

182. Als wir von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zu handeln anfingen, haben wir bereits nachgewiesen, daß die hh. Väter eine natürliche, von der Offenbarung unabhängige Erkenntniß der göttlichen Dinge lehren [2]), und in der Untersuchung, ob diese Erkenntniß eine angeborne und unmittelbare sei [3]), möchte dies immer mehr in's Licht getreten sein. Aber nun fragt es sich, in welchem Verhältniß die natürliche Erkenntniß nach der Lehre der Väter zur übernatürlichen stehe; ob sie benutzt werden könne und solle, den Menschen zum Glauben zu führen. Eine solche Benutzung besteht darin, daß man mit dem Lichte der Erkenntniß, die jedem Menschen durch die Vernunft selbst zugänglich ist, die Beweggründe des Glaubens beleuchtet. Haben also die hh. Väter diesen Vernunftgebrauch gebilligt?

Um sich davon zu überzeugen, könnte es genügen, an ihre apologetischen Schriften zu erinnern. Denn manche derselben sind nur zu dem Ende verfaßt, den Heiden oder Juden die Gründe, welche sie zur Annahme des christlichen Glaubens bewegen sollten, an's Herz zu legen. Sehen wir jedoch eine oder die andere näher

1) Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines. 2. Petr. 1, v. 21.

2) Bd. 2. S. 33 ff.

3) Philosophie der Vorzeit. Bd. 1. n. 435 ff.

an. Theophilus beginnt die Abhandlungen, welche er für den Heiden Autolycus schrieb, mit der Erklärung, daß lasterhafte Menschen, weil ihre Seele verfinstert ist, die Lehre vom wahren Gotte nicht verstehen noch würdigen können; und obschon er fürchten muß, daß Autolycus zu diesen gehöre, unterläßt er es dennoch nicht, seiner Aufforderung, ihn den Gott der Christen kennen zu lehren, nachzukommen. Gott ist seinem Wesen nach unsichtbar und unnennbar; aber aus seinen Werken, und besonders durch sein Walten in dem All der Dinge wird er erkannt, und wenn ihn Autolycus, obwohl er in ihm athmet und lebt, nicht kennt; so soll er sich zu eben diesem Gotte wenden, auf daß er ihn durch sein Wort, das alles heilt und belebt, von der geistigen Blindheit erlöse. Wofern er diesem Worte Gottes, der Weisheit, durch die alles gemacht ist, gläubig sich hingeben will; wird er nicht nur in diesem Leben zur Einsicht, sondern einstens auch zur glorreichen Unsterblichkeit und klaren Anschauung Gottes gelangen. Und nun stellt Theophilus dem Ungläubigen vor, wie billig es sei, Gott zu glauben, wie schändlich hingegen, den Fabeln der heidnischen Götterlehre anzuhangen; besonders da zwar, was Gott namentlich von der Auferstehung der Todten geoffenbart, erhaben und wunderbar, aber darum nicht unvernünftig, sondern vielmehr durch alles, was wir in der Natur beobachten, vorgebildet und dem Verständniß nahe gelegt sei. —

So begegnen wir also in dieser kleinen Schrift, die den ersten Zeiten des Christenthums angehört, bereits manchen der Lehrsätze über die Erkenntniß Gottes, welche die späteren Theologen vertheidigten. Aber vernehmen wir nun auch den, mit welchem wir uns oben vorzüglich beschäftigt haben, daß uns nämlich die Thatsache der Offenbarung durch äußere Beweise gewiß werde. Theophilus schließt seine Abhandlung mit der Ermahnung: „So sei denn nicht ungläubig, sondern gläubig vielmehr. Denn auch ich glaubte nicht, daß dies" (die Auferweckung der Todten) geschehen werde; aber jetzt, nachdem ich alles das" (die entwickelten Gründe) „aufmerksamer betrachtet habe, glaube ich: zumal ich auch die Schriften der heiligen Propheten kennen lernte, die vom Geiste Gottes erleuchtet, sowohl das Vergangene, so wie es geschehen ist,

und das Gegenwärtige, so wie es geschieht, als auch das Zukünftige, wie es geschehen wird, vorhergesagt haben. Indem ich also in dem, was vorherverkündigt war und schon eingetroffen ist, einen Beweis habe; bin ich nicht ungläubig, sondern glaube, mich Gott unterwerfend. Wolle denn auch du dich ihm unterwerfen und glauben, damit du nicht, jetzt im Unglauben verharrend, einst durch Erfahrung der ewigen Strafen überzeugt werdest." —

In der zweiten Abhandlung entwickelt Theophilus dieselben Gedanken ausführlicher, und nachdem er besonders gezeigt, wie vernunftwidrig nicht bloß die Fabeln der Dichter, sondern auch viele Lehren der heidnischen Philosophen, wie weise und heilig dahingegen alles sei, was die Offenbarung über die Schöpfung, den Fall und die Erlösung des Menschen lehrt, fordert er den Autolycus auf, diese mit Eifer zu durchforschen, damit er die christlichen Lehren mit den heidnischen vergleichend die Wahrheit erkenne [1]). — Auch die dritte Abhandlung, in welcher Theophilus das hohe Alter der h. Schrift beweist, endigt er mit der Ermahnung, daß Autolycus sich auf das Verständniß der heiligen Bücher mit Eifer verlege, damit er durch sie zum sichern Besitz der Wahrheit komme [2]).

183. Dieser christliche Apologet lebte also ganz gewiß der Ueberzeugung, daß, wenngleich die Heilung der geistigen Blindheit von Gott zu erwarten sei, nichtsdestoweniger das Nachdenken sowohl über die äußeren als über die inneren Beweisgründe zur Erlangung des Glaubens ersprießlich und auch nothwendig sei. Ebenso mußte aber auch der h. Märtyrer Justinus denken, denn sonst würde er mit dem Juden Trypho sich nicht in jene ernstlichen und ausführlichen Gespräche eingelassen, und noch vielweniger dieselben aufgezeichnet und verbreitet haben. Dasselbe gilt von dem wahrscheinlich viel älteren Verfasser des Briefes an

1) *Καὶ τὸ λοιπὸν ἔστω σοι φιλοφρόνως ἐρευνᾶν τὰ τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ τὰ διὰ τῶν προφητῶν ῥηθέντα, ὅπως συνκρίνας τάτε ὑφ' ἡμῶν λεγόμενα καὶ τὰ ὑπὸ τῶν λοιπῶν δυνήσαι εὑρεῖν τὸ ἀληθές.*
Ad Autol. II. n. 34. cf. n. 38.

2) *Εἰ οὖν βούλει, ἀκριβῶς ἔντυχε τούτοις, ὅπως σχῇς συμβόλον καὶ ἀῤῥαβῶνα τῆς ἀληθείας.* Ibid. III. n. 30.

Diognet, einen, wie es scheint gutgesinnten Heiden. Hätte der Verfasser, der sich einen Schüler der Apostel nennt, von diesen gelernt, daß nur innere Offenbarungen und Erlebnisse zum Glauben führen, so würde er einen solchen Heiden einzig und allein zum Gebete und zur Ausübung der christlichen Lehre ermahnt haben. So verfährt er aber keineswegs. Vielmehr zeigt auch er, obgleich nicht so ausführlich, die Nichtigkeit und Verwerflichkeit des Götzendienstes, die Reinheit und Erhabenheit des Christenthums, und beruft sich für dessen Göttlichkeit auch darauf, daß je mehr Christen gemartert würden, destomehr Heiden sich zum Glauben bekehrten [1]). Auch er also mußte überzeugt sein, daß die Erwägung solcher Gründe nicht ohne Einfluß auf die Entstehung des Glaubens sei: wozu hätte er sonst sie auseinandergesetzt? — Lactantius aber spricht sich im Eingang seines apologetischen Werkes darüber mit Bestimmtheit aus. Weil, was Gott über uns beschlossen und verfügt hat, keinem menschlichen Denken erreichbar ist; so hat es Gott gefallen, uns durch sein Licht zu erleuchten, und den Weg zum ewigen Leben zu offenbaren. Aber nur wenige benutzen diese himmlische Wohlthat: auch die geoffenbarte Wahrheit bleibt verborgen. Von den Gelehrten wird sie mißachtet, weil sie keine geeignete Vertheidiger findet; den Ungelehrten ist sie verhaßt, weil der zum Lasterhaften geneigte Sinn der Menschen ihre Strenge nicht erträgt. Diese irrigen Vorurtheile also will Lactantius zerstreuen, um die Gelehrten zur wahren Weisheit und die Ungelehrten zur wahren Religion zu führen [2]). — Lactantius

---

3) . . . . *οὐχ ὁρᾷς, ὅσῳ πλείονες κολάζοντες, τοσούτῳ πλεονάζοντας ἄλλους; ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα· ταῦτα δόναμίς ἐστι θεοῦ, ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα.*

Epist. ad Diogn. n. 7. (Inter opera S. Justini M.)

2) Veritas i. e. arcanum summi Dei, qui fecit omnia, ingenio ac propriis non potest sensibus comprehendi: alioquin nihil inter Deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius majestatis aeternae cogitatio assequeretur humana. Quod quia fieri non potuit, ut homini per seipsum ratio divina innotesceret, non est passus hominem Deus lumen sapientiae requirentem diutius errare; . . . . aperuit oculos ejus aliquando et notionem veritatis munus suum fecit . . . . . Verum quoniam pauci utuntur hoc coelesti beneficiò ac munere; quod obvoluta in

sagt hier, wie an andern Orten, daß die Wahrheit ohne göttliche Offenbarung nicht erkannt werden kann. Aber er redet nicht von was immer für einer Wahrheit, sondern von jener, die das Geheimniß Gottes, der Inbegriff nämlich seiner Rathschlüsse ist. „Müßte ja", sagt er, den Gedanken des Apostels wiedergebend, „der Mensch Gott gleich sein, wenn sein Gedanke die Rathschlüsse und Anordnungen der ewigen Majestät erreichen könnte." Denn daß der Mensch auch ohne Offenbarung den wahren Gott erkennen könne und immer erkannt habe, lehrt Lactantius, wie wir früher gesehen haben [1]), sehr bestimmt; er glaubte aber, durch Entwicklung dieser natürlichen Erkenntniß, und Behandlung aller jener Beweisgründe, deren die älteren Apologeten sich bedient hatten, Gelehrte und Ungelehrte zur Erkenntniß der Wahrheit führen zu können, weil Gott allen Menschen so viel Einsicht verliehen habe, daß sie sowohl dem, was sie noch nicht vernommen, nachzuforschen, als auch das, was sie vernommen, zu erwägen im Stande seien. Wenn sie also dies angeborne Licht der Vernunft benutzen wollen, so werden sie zur Verwerfung der falschen Religion, die sie von ihren Voreltern überkommen, und zur Annahme der wahren, die Gott ihnen jetzt verkündigen läßt, bewogen werden. Man kann freilich die Philosophen tadeln, welche eine Weisheit ohne Religion anstreben; aber ebenso wenig jene loben, welche ohne weise Ueberlegung sich zu einer Religion bekennen" [2]).

Aber auch in jenen Apologien, die zunächst nur zur Ver-

---

obscuro veritas latet, eoque vel contemptui doctis est, quia idoneis assertoribus eget; vel odio indoctis ob insitam sibi austeritatem .... succurrendum esse his erroribus credidi, ut et docti ad veram sapientiam dirigantur et indocti ad veram religionem. Inst. div. Praefatio.

1) Bd. 2. S. 43.

2) Dedit omnibus Deus pro virili portione sapientiam, ut et inaudita investigare possent et audita perpendere .... Illibabilis est tanquam lux et claritas solis (sapientia), quia ut sol oculorum, sic sapientia lumen est cordis humani. Quare cum sapere i. e. veritatem quaerere omnibus sit innatum, sapientiam sibi adimunt, qui sine ullo judicio inventa majorum probant et ab aliis pecudum more ducuntur.

Ibid. l. 2. c. 8.

Neque religio ulla sine sapientia suscipienda est, nec ulla sine religione probanda sapientia. Ibid. l. 1. c. 1.

theidigung der Christen wider die Anklagen der Heiden verfaßt wurden, werden dennoch die letzteren ermahnt, die vorgelegten Gründe zu prüfen, damit auch sie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen mögen. So spricht Tertullian, nachdem er sowohl von dem Alter der hh. Schriften, als auch von der Reinheit und Heiligkeit der christlichen Lehre und von den in Christus erfüllten Verheissungen geredet hat: „Untersuchet denn, ob diese Gottheit Christi wahr sei. Wenn sie diejenige ist, durch deren Erkenntniß der Mensch gebessert wird, so folgt, daß man der falschen" (eurer Götzen) „entsagen muß" [1]. — Und gewiß, daß dem Glauben an die Offenbarung eine Prüfung vorhergehen, und man keinesweges eine Lehre als göttlich annehmen müsse, deren Ursprung aus Gott man nicht erkannt habe, spricht Tertullian auch bei anderer Gelegenheit kräftig aus [2]. — Mochten aber auch die Apologeten zu einer solchen Prüfung die Heiden nicht einladen, so bestand ja doch die Vertheidigung der Christen zum großen Theil darin, daß sie die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens nachwiesen, und von der Hoffnung, in der sie alles irdische Glück und Unglück geringschätzten, Rechenschaft gaben. „Wir wollen beweisen", spricht Justin, „daß wir nicht ohne vernünftige Gründe Jesum Christum, der uns diese Wahrheiten gelehrt hat, als den Sohn des wahren Gottes ehren" [3]. — Ebenso hörten wir bereits Origenes den Vorwurf, daß der christliche Glaube ein Glaube ohne Vernunft

---

1) Quaerite igitur, si vera est divinitas Christi. Si ea est, qua cognita ad bonum quis reformatur, sequitur, ut falsae renuntietur.
Apolog. c. 21.

2) Quo plenius et impressius tam ipsum, quam dispositiones ejus et voluntates adiremus, adjecit instrumentum litteraturae (er redet von der h. Schrift), si qui velit de Deo inquirere et inquisitum invenire et invento credere et credito deservire. Apolog. II. c. 18.

Es geht also dem Glauben ein Untersuchen vorher, was er auch noch bestimmter ausdrückt:

Nihil interim credam, nisi nihil temere credendum; temere porro credi, quodcunque sine originis agnitione creditur.

Adv. Marc. l. 5. c. 1. Ausführlicher: De praescr. haeret. 9—11.

3) Τὸν διδάσκαλον τούτν .... Ιησοῦν Χριστὸν τὸν σταυρωθέντα .... υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόνες .... ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.
Apol. 1. n. 13.

sei, zurückweisen [1]), und auch der h. Athanasius erklärt, daß er seine Schrift wider die Heiden zu dem Ende, diesen Vorwurf zu widerlegen, verfasse [2]).

184. Wenn wir nun aus all diesem folgern, daß der kirchlichen Ueberlieferung gemäß dem Glauben ein begründendes Erkennen vorhergehe, so möchte damit ein Satz, dem man bei den Vätern nicht minder oft begegnet, unvereinbar scheinen. Aller Erkenntniß Anfang, sagen sie, sei der Glaube, und sie pflegen sich dafür auf die Worte der Schrift: Nisi credideritis, non intelligetis [3]) zu berufen. Wenn sie von jener Erkenntniß allein redeten, die eine höhere Einsicht in die Geheimnisse des Glaubens ist; so läge in jenem Satze keine Schwierigkeit. Denn da diese Geheimnisse, wie später gezeigt werden wird, nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden, so muß das Denken, welches zur mehr oder minder vollkommenen Einsicht in dieselben führt, von den Glaubenslehren anheben. Aber die hh. Väter dehnen zuweilen diesen ihren Satz über alles Erkennen aus. Weßhalb also steht er dennoch mit der Lehre, die wir bei den Apologeten fanden, nicht in Widerspruch?

Wir müssen, um hierauf zu antworten, auf die verschiedene Bedeutung, welche das Wort Glaube auch bei den kirchlichen Schriftstellern hat, zurückkommen. Wenn bei den Griechen und unter den Kirchenvätern namentlich bei Clemens dem Alexandriner *πίστις* oft für jede feste Ueberzeugung steht, so wird es doch vorzugsweise von derjenigen gebraucht, womit wir das unmittelbar Gewisse festhalten, seien es die höchsten Grundsätze des Denkens oder die nächsten Thatsachen der Erfahrung. Es kann also erstlich keine Schwierigkeit darbieten, wenn Clemens von dem natürlichen Erkennen redend, sagt, daß in ihm der Glaube das Erste, daß er das sei, was nicht bewiesen werde, wovon vielmehr jede Beweisführung anfange. Es kann aber ebenso wenig befremden,

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 470.

2) . . . . *ἵνα μήτε εὐτελῆ τις τὴν τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς λόγου διδασκαλίαν ἡγήσηται, μήτε ἄλογον τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν.*

Cont. Gent. n. 1.

3) So liest die Septuaginta, siehe oben n. 156.

wenn er das Verhältniß des christlichen Glaubens zu jenem höheren Erkennen, das ihm die eigentliche Gnosis ist, in derselben Weise bestimmt. Ist einmal die Thatsache der Offenbarung gewiß, so fragen wir nicht nach Beweisen für die Wahrheit ihres Inhalts, sondern das Wort des Herrn selbst ist uns die beste Beweisführung. Auch der christliche Glaube ist also in seiner Art *πίστις ἀναπόδεικτος*, ein Glaube, der nicht bewiesen wird, sondern uns die Anfänge (Prinzipien) der christlichen Gnosis giebt [1]. — Aber wenn das Fürwahrhalten auf fremdes Ansehen in diesem Sinne ein erstes Erkennen ist; so ist es doch immer insofern ein vermitteltes, als ihm ein anderes, jenes nämlich, wodurch wir des Zeugnisses und seiner Wahrhaftigkeit gewiß werden, vorhergeht. Hat nun etwa Clemens dies nicht anerkannt, die Gewißheit, womit wir die christliche Lehre für eine göttliche halten, für eine unmittelbare erklärend? Freilich bekennt er mit allen Rechtgläubigen, daß der christliche Glaube eine Gabe des h. Geistes ist [2], aber dies hindert ihn nicht, wie dem Unterrichte überhaupt so der Philosophie insbesondere einen wirksamen Einfluß auf seine Entstehung zuzuschreiben. Wir sagen nicht, so erklärt er sich näher, daß es ohne die Philosophie keine Wahrheit gebe, noch auch, daß sie die Ursache der christlichen Erkenntniß sei, oder in sich den Inhalt derselben begreife; aber wir gestehen, daß sie eine Vorschule zu ihr ist, und zur Erlangung derselben mitwirke [3]. Und diese Mitwirkung besteht nicht bloß darin, daß sie durch Vorkenntnisse den Geist zur Auffassung der christlichen Wahrheit tauglich macht, sondern auch darin, daß sie durch Beweisführung den Weg zum

---

1) Vergl. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 465 ff. wo die Belegstellen angeführt sind.

2) *Ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει· πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται Πνεύματι.*

Paed. I. §. 6. Edit. Potter. p. 115.

3) *Εἰ δὲ διαστέλλεσθαι ἡμᾶς διὰ τοὺς φιλεγκλήμονας δεήσει, συναίτιον φιλοσοφίαν καὶ συνεργὸν λέγοντες τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως, ζητήσιν οὖσαν ἀληθείας, προπαιδείαν αὐτὴν ὁμολογήσομεν τοῦ γνωστικοῦ, οὐκ αἴτιον τιθέμενοι τὸ συναίτιον, οὐδὲ μὴν τὸ συνεργὸν, συνεκτικὸν, οὐδ᾽ ὡς οὐκ οὔσης ἄνευ τὴν φιλοσοφίαν.* Stromm. l. 1. n. 20. p. 376.

Glauben bahnet[1]). Wenn also Clemens sagt, der Christ glaube ohne Beweis, oder das Erkennen desselben nehme vom Glauben seinen Anfang, so versteht er dieses von dem Inhalte und keineswegs von der Thatsache der Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit.

185. Ein anderer Kirchenvater, auf den man sich wider das Wissen vor dem Glauben beruft, ist der h. Augustin. Unzählige Mal nämlich kommt er auf den Grundsatz zurück, man dürfe nicht fordern zu wissen, um zu glauben, sondern man müsse glauben, um zu wissen. Das Wissen sei die Frucht und die Belohnung des Glaubens. Nun hat er uns aber selbst erklärt (n. 100), daß im gemeinen Leben zwar das Wort Glaube auch von der Gewißheit, die wir durch intellectuelle Erkenntniß oder sinnliche Anschauung erhalten, gebraucht werde, in jenen seinen Untersuchungen aber in engerer Bedeutung, für die Ueberzeugung nämlich, die fremdes Ansehen giebt, zu fassen sei. Wie kann er also jenen seinen Satz, der Glaube müsse dem Wissen vorhergehen, festhalten, ohne sich in die Widersprüche des Traditionalismus zu verwickeln? Er könnte es, antworten wir, freilich nicht, wenn er diesen Satz ohne Beschränkung aufstellte. Aber hören wir ihn denselben erklären.

Die Geheimnisse des Reiches Gottes, sagt er, suchen (fordern) Gläubige, um sie zu Wissenden zu machen. Denn der Glaube ist die Stufe zum Wissen, und das Wissen soll durch den Glauben verdient werden[2]). Daher heißt es: „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht einsehen." Du also sprich nicht: Ich will sehen; und wenn ich sehe, glauben: denn das hieße die Ordnung, die Gott bestimmt hat, umkehren. Wie der Apostel lehrt, der Glaube ist Beweis für das, was nicht gesehen wird. Aber ist ein solcher Beweis möglich, ohne daß irgend etwas gesehen werde? Nicht doch. „Du siehst allerdings etwas, damit du etwas glaubest, und dessent-

1) .... *νυνὶ δὲ χρησίμη (φιλοσοφία) πρὸς θεοσέβειαν γίνεται προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δἰ ἀποδείξεως καρπουμένοις.*
Stromm. n. 5. p. 331.

2) Arcana et secreta regni Dei prius quaerunt credentes, quo faciant intelligentes. Fides enim gradus est intelligendi: intellectus autem meritum fidei. Serm. 126. (al. Ex hom. 50. hom. 32. n. 1.)

wegen, was du siehst, glaubest, was du nicht siehst"[1]. Wie du also aus der sichtbaren Schöpfung Gott den unsichtbaren erkennst, so sollst du auch aus den Wundern Christi zum Glauben an seine Gottheit geführt werden. „Beachte also, was du siehst, und glaube, was du nicht siehst. Der dich berief zu glauben, hat dich nicht verlassen. Obwohl er dir befahl zu glauben, was du nicht sehen kannst, so wollte er doch nicht, daß du nicht sähest, weßhalb du glaubest, was du nicht siehst"[2]. — Auf das Bestimmteste lehrt also der h. Augustin, daß es eine Einsicht giebt und geben muß, die dem Glauben vorhergeht, und zu ihm geleitet. Er versteht aber darunter eine Einsicht, zu der wir auf dem uns natürlichen Wege durch Beobachtung und Nachdenken gelangen. Was wir so eben von der Erkenntniß Gottes aus der Schöpfung und der Gottheit Christi aus seinen Wundern in wenigen Worten andeuteten, behandelt er mit einiger Ausführlichkeit, zu keinem andern Ende aber, als um dies doppelte Erkennen des Unsichtbaren aus dem Sichtbaren als ein vernunftgemäßes zu rechtfertigen. Ueberdies spricht er sich über die Natur derselben mit Bestimmtheit aus. Denn er beginnt jene Auseinandersetzung von dem Gedanken, mit dem er sie schließt: „Gott hat, als er Glauben forderte, uns nicht ohne Mittel gelassen, glauben zu können. Und wie das? Er gab uns die Augen des Leibes, um zu schauen, und die Vernunft, um zu denken. Mögen wir seine Gabe benutzen. Er hat uns zu vernünftigen Wesen gemacht, nach seinem Bilde geschaffen. So sollen wir also nicht gleich den vernunftlosen Wesen in dem Sinnlichen haften, sondern die Vernunft, die er uns gegeben, gebrauchen, damit wir durch das Sinnliche, das wir schauen, zu dem, was wir nicht schauen können, gelangen[3]. —

---

1) Utique vides aliquid, ut credas aliquid, et ex eo, quod vides, credas, quod non vides. Serm. 126. n. 3.

2) Si divina non possunt fieri nisi a Deo, vide, ne in homine lateat Deus. Attende, inquam, quae vides, crede, quae non vides. Non te deseruit, qui vocavit, ut credas: quamvis juberet te illud credere, quod non potes videre; non tamen te dimisit nihil videntem, unde possis credere, quod non vides. Ibid. n. 5.

3) Dedit tibi Deus oculos in corpore, rationem in corde: excita rationem cordis . . . . . Rationale animal te Deus fecit, praeposuit te

186. In anderer Weise kommt Augustin zu demselben Schlusse in einer Homilie über eben jene Worte des Propheten: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen." Er führt einen Ungläubigen redend ein. „Ich will", spricht derselbe, „einsehen, um zu glauben". „Nicht doch", entgegnet ihm Augustin, „du mußt glauben, damit du einsehest" [1]; — und verweist ihn an das göttliche Wort, dem zufolge wir glauben sollen, was wir nicht schauen, um die Anschauung, die wir begehren, als Preis des demüthigen Gehorsams zu erlangen. Aber, fügt er nun hinzu, wozu reden wir dies, wenn nicht um den, welcher noch nicht glaubt, dahin zu bringen, daß er glaube? Dieses unser Reden aber, wäre es nicht unnütz, wenn jener nicht schon jetzt, da er noch nicht glaubt, uns verstehen, und zur Einsicht gelangen könnte, weßhalb er glauben solle? Es scheint also doch auch ein Wissen vor dem Glauben zu geben. Und so ist es. Wir müssen ebenso wohl sagen: „Sieh ein, damit du glaubest", als: „glaube, damit du einsehest. Siehe ein, was ich" (über die Billigkeit und Pflicht zu glauben) „sage, damit du glaubest, und glaube, was Gott sagt, damit du" durch den Beistand Gottes „zur Erkenntniß dessen kommest", was sonst deine Einsicht nicht erreichen könnte [2].

Was wir hier den Worten des h. Lehrers erklärend beigefügt haben, ist aus einer andern Stelle entnommen. Der Psalmist, sagt dort Augustin, bittet Gott um Einsicht. Denn obgleich die Vernunft, durch die wir einsehen, zu unserm Wesen gehört, und daher durch die Sünde nicht zerstört werden konnte: so bedarf sie doch, wie der ganze Mensch, der Erneuerung durch die Wiedergeburt. Unser inneres Auge muß geheilt, und mehr und mehr geläutert werden. Diese Läuterung aber geschieht durch den Glau-

---

pecoribus, ad imaginem suam te formavit . . . Erige ergo rationalem adspectum. Serm. n. 3.

1) Dicit mihi: Intelligam, ut credam; respondeo: Crede, ut intelligas. Serm. 43.

2) Ergo ex aliqua parte verum est, quod ille dicit: Intelligam, ut credam; et ego, qui dico: Immo crede, ut intelligas, — verum dicens concordemus. Ergo intellige, ut credas; crede, ut intelligas. Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei. Ibid.

ben. Es kann zwar, fährt er nun fort, niemand an Gott glauben, der nicht schon Einsicht habe; aber durch den Glauben wird er geheilt, damit er zu höherer Einsicht gelange. Anderes nämlich ist, was wir wissen müssen, um zu glauben, und Anderes ist, was wir glauben müssen, um zu wissen. Denn weil, wie uns der Apostel lehrt, der Glaube aus dem Anhören des Wortes Christi entspringt; wie kann da jemand glauben, der nicht, um von dem übrigen zu schweigen, wenigstens die Sprache dessen, der es ihm verkündigt, versteht? Hinwiederum würde der Prophet nicht sagen: „Wo ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen"; — wenn es nicht manches gäbe, das wir nicht einsehen können, wofern wir nicht vorher glauben. „Das also ist der Fortgang unserer Vernunft, einzusehen, was sie glauben soll, und das der Fortgang des Glaubens, zu glauben, was er einsehen soll, und das der Fortgang des Geistes, in eben dieser Einsicht mehr und immer mehr voranzuschreiten" [1]).

187. Was der h. Augustin von dem christlichen Glauben sagt, daß ihm eine vernünftige Einsicht vorhergeht, liegt in der Natur des Glaubens, insofern wir unter diesem das Fürwahrhalten fremden Zeugnisses wegen verstehen. Darum lesen wir denn auch bei demselben h. Lehrer den ganz allgemeinen Satz: „Wer sieht nicht, daß das Denken früher ist, als das Glauben? Glaubt ja doch niemand, ohne vorher zu denken, es sei zu glauben." Mögen immer, so erklärt er sich

1) Propter hos igitur interiores oculos, quorum caecitas est non intelligere, ut aperiantur et magis magisque serenentur, fide corda mundantur. (Act. 15, 9.) Quamvis enim nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum; tamen ipsa fide, qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora. Alia sunt enim, quae, nisi intelligamus, non credimus; et alia sunt, quae nisi credamus, non intelligimus. Nam cum fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi, quomodo credit praedicanti fidem, qui, ut alia taceam, linguam ipsam, quam loquitur, non intelligit? Sed nisi essent rursus aliqua, quae intelligere non possumus, nisi ante credamus, Propheta non diceret: Nisi credideritis, non intelligetis. Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda, quae credat, et fides proficit ad credenda, quae intelligat, et eodem ut magis magisque intelligantur, in ipso intellectu proficit mens.

Enarr. in ps. 118. serm. 18 n. 3.

ferner, die Gedanken, welche dem Entschluß zu glauben vorhergehen, so rasch vorüberfliegen, und dieser Entschluß so rasch ihnen folgen, daß Denken und Glauben ungetrennt zu sein scheinen; es bleibt doch immer wahr, daß allem Glauben das Denken zuvorkommt [1]). Nämlich eben der Gedanke, daß es billig und recht sei zu glauben, bewegt uns zu glauben. — Und daß dem so sei, läßt sich selbst an den Kindern, welche der vernünftigen Ueberlegung noch nicht fähig sind, beobachten. Denn wenn ihnen in Dingen, die sie nicht selbst erfahren haben, widersprochen wird, pflegen sie sofort, um ihre Behauptung zu unterstützen, sich auf den Vater oder Lehrer, der es gesagt habe, zu berufen; ein Zeichen, daß sie die Sache nicht bloß auf das Ansehen dieser fürwahrhalten, sondern auch überzeugt sind, recht daran zu thun. Denn sonst würden sie ja nicht fordern, daß auch Andere dieses Ansehens wegen ihrer Meinung beiträten. Sie glauben, weil sie das Bewußtsein ihrer Unerfahrenheit und Achtung vor jenen haben, die sie für erfahren halten. Wer aber nun, nachdem er bereits fähig ist, zu überlegen und zu prüfen, wie die Kinder glaubte, ohne zu untersuchen, ob das Zeugniß, dem er glaubt, Glauben verdiene; der würde ebenso unvernünftig handeln, als jener, der, was er nicht durch eigene Einsicht erkennt, keines Zeugnisses wegen fürwahrhalten wollte [1]).

Wenn es sich also darum handelt, jemand zur wahren Religion zu führen, so will der h. Augustin, daß man ihm zuvörderst zeige, wie billig und vernunftgemäß die Forderung ist, daß er glaube, was er einzusehen noch nicht im Stande ist. Das Höhere und Seligere ist freilich, die Wahrheit selbst zu schauen und zu begreifen; aber eben deßhalb kann die Umwandlung und

---

1) Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi conjunctissima comitetur: necesse est tamen, ut omnia, quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. De praedest. SS. c. 2.

1) Ueber die Thorheit dieser Anmaßung, nichts glauben zu wollen, redet der h. Augustin ausführlich: De fide rerum, quae non videntur. c. 1.—3. De utilitate credendi c. 12.

Vervollkommnung des Menschen, welche wir in der Religion suchen, damit nicht beginnen. Die Häretiker zwar pflegen der katholischen Kirche zum Vorwurf zu machen, daß sie Glauben ohne Einsicht fordere, und sich damit zu brüsten, daß sie von diesem Joche befreien, und zur Quelle des Wissens führen. Aber sie versprechen, was sie nicht vermögen, und täuschen durch den prahlenden Namen der Vernunft. Gar leicht nämlich läßt sich der Mensch, welcher seine Schwäche und seine Krankheit nicht erkennt, verleiten, die Speise der Gesunden zu begehren. Dagegen sollen wir bedenken, daß die göttliche Vorsehung alles, was sie wirkt, vom Geringen und Unvollkommnen beginnt, und allmählig zur Reife führt. Die Religion aber empfängt den Menschen im Zustand der Unreife, und was mehr ist, im Zustand der Sünde und Verderbtheit. Damit er fähig werde, ihre Lehren zu fassen, muß er nicht bloß unterrichtet und im Nachdenken geübt, sondern auch geläutert und geheiligt werden. Denn nur die reinen Herzens sind, werden vom Geiste Gottes in die Erkenntniß der Wahrheit eingeführt. Immer also wird gerade die wahre Religion fordern, daß der Mensch sich dem Ansehen unterwerfe, um, was er glaubt, nachdem er es geübt, durch eigene Einsicht mehr und mehr zu fassen [1].

188. Aber die vernünftige Ueberlegung soll uns nach Augu-

---

1) Haeretici eo Catholicam maxime criminantur, quod illis, qui ad eam veniunt, praecipitur, ut credant; se autem non jugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire gloriantur. Quid, inquis, dici potuit, quod ad eorum laudem magis pertineret? Non ita est. Hoc enim faciunt nullo robore praediti, sed ut aliquam concilient multitudinem nomine rationis: qua promissa naturaliter gaudet anima humana, nec vires suas valetudinemque considerans sanorum escas appetendo, quae male committuntur nisi valentibus, irruit in venena fallentium. Nam vera religio, nisi credantur ea, quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio inire recte nullo modo potest.

De utilitate credendi c. 9. cf. c. 11. 16.

Est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum. Quamobrem ipsa quoque animae medicina, quae divina providentia et ineffabili beneficentia geritur, gradatim distincteque pulcherrima est. Distribuitur enim in auctoritatem et rationem. Auctoritas fidem flagitat et

stin nicht bloß überzeugen, daß es heilsam und nothwendig ist zu glauben, sondern auch in der Wahl, wem wir glauben, und glaubend uns hingeben, leiten [1]). Wenn man jene, die sich weigern zu glauben, überführt, daß sie vieles fürwahrhalten, was sie nicht schauen, und wofern sie aufhörten, sich unter einander zu glauben, alles gesellschaftliche Leben unmöglich machen würden: so pflegen sie zu erwiedern, daß sie Unsichtbares, ihren Geist z. B. für wirklich halten, weil sein Dasein durch Sichtbares sich offenbart und ebenso den Versicherungen eines Freundes glauben, weil sie seine Redlichkeit erprobt haben. Aber wer hat sie denn zu dem Wahne verleitet, daß die Christen glauben, ohne in dem, was sie schauen, eine Bürgschaft für die Wahrheit ihres Glaubens zu haben? Vielmehr ist die Kirche stets bereit, von ihrem Glauben, allen, die es wünschen, Rechenschaft zu geben [2]). — Unter denen, welchen man glaube, versteht Augustin zunächst die Bekenner und Lehrer einer Religion. Um sich nämlich ihnen anzuschließen, und wie er sich auch ausdrückt, unsere Seele zur Läuterung und Erneuerung zu übergeben [3]); müssen wir gewiß sein, daß ihre Weise Gott zu verehren, die wahre ist. Daher ist die erste Frage, die wir zu untersuchen haben, ob wir denen, die viele Götter anrufen, oder jenen, die einen Gott als den allein wahren anbeten, Glauben beimessen sollen [4]). Für diese Frage verweist er uns an die Vernunft, und will somit, daß wir durch ihre Beantwortung zum Wissen gelangen. Auch bei ihm geht somit dem Glauben an die christliche Offenbarung das Wissen des Gottes, der sich offenbart, vorher.

---

rationi praeparat hominem: ratio ad intellectum cognitionemque perducit.

De vera relig. c. 24. Vergl. auch die schon oben angeführten Serm. 43. Enarr. in ps. 118. serm. 18.

1) Quanquam (so fährt er an der zuletzt angeführten Stelle fort) neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum. De vera rel. c. 24.

2) De fide rerum, quae non videntur. n. 5.

3) De utilitate credendi. c. 7. n. 19.

4) Nostrum est considerare, quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum, quae una salus est. Hujus rei prima disceptatio est, utrum iis potius credamus, qui ad multos deos, an iis, qui ad unum Deum colendum nos vocant. De vera rel. c. 25.

Die zweite Frage aber, die sich jetzt einstellt, welche der Religionen, die den einen wahren Gott verehren, anzunehmen sei, kann nicht durch eine Prüfung ihres Inhalts, sondern nur nach äußeren Gründen und sichtbaren Kennzeichen entschieden werden. Denn, wie oben gesagt wurde, wer noch nicht glaubt und durch den Glauben geläutert ist, vermag das Geistige und Göttliche nicht zu fassen. So berichtet uns denn auch die Geschichte, daß die ersten Bekenner des Christenthums durch die Wunder, welche Gott vor ihren Augen wirkte, zum Glauben bewogen wurden. Jetzt aber sind die Wunder zu diesem Zwecke nicht mehr nöthig. Die auf dem ganzen Erdkreis verbreitete Kirche ist selbst der sichtbare Beweis ihrer göttlichen Stiftung, ein fortwährendes Wunder [1]. — Was der heilige Lehrer hier nur in wenigen Worten von der Stiftung und Erhaltung der Kirche sagt, wiederholt er in mehreren seiner Schriften mit größerer Ausführlichkeit, insbesondere auch die Umwandlung und Heiligung der Seele durch den Glauben und die Heilsmittel der Kirche hervorhebend. Aber den stärksten Beweis ihres göttlichen Ursprungs findet er darin, daß, wie die Wunder, das Leiden und die Auferstehung ihres Stifters, so auch das Dasein und Wirken der Kirche, ihre Kämpfe und ihre Siege von den Sehern des alten Bundes den kommenden Geschlechtern geweissagt waren [2].

---

1) Altera consideratio est dissensionis ejus, quae de unius Dei cultu inter homines orta est. Sed accepimus, majores nostros eo gradu fidei, quo a temporalibus ad aeterna conscenditur, visibilia miracula (non enim aliter poterant) secutos esse: per quos id actum est, ut necessaria non essent posteris. Cum enim Ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora durare permissa sunt. (siehe jedoch die Erklärung und Beschränkung dieses Satzes Retr. l. 1. c. 13. n. 7.) . . . . nec jam nobis dubium esse oportet, iis esse credendum, qui, cum ea praedicarent, quae pauci assequuntur, se tamen sequendos populis persuadere potuerunt. De vera rel. c. 25.

2) De fide rerum, quae non videntur. n. 5. seqq. Cont. Faust. a cap. 21 libri 12. usque ad cap. 7. lib. 13. De utilit. credendi c. 16. n. 35. De civ. Dei. l. 17 per totum l. 22. c. 5. welches die berühmte Stelle schließt: Si per Apostolos Christi, ut eis crederetur resurrectionem atque ascensionem praedicantibus Christi, etiam ista miracula facta esse non credunt, hoc nobis unum grande miraculum sufficit, quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit.

189. Weßhalb aber fanden Augustin und wie wir gesehen haben, auch die älteren Apologeten eine so ganz vorzügliche Beweiskraft in den Prophezeiungen? Sie geben einen doppelten Grund an. Erstlich waren wie die Juden so auch die Heiden gewohnt, außerordentliche Erscheinungen des Lebens magischen Künsten zuzuschreiben. Man konnte nun freilich nachweisen und wies wirklich nach, daß zwischen den Wirkungen der Magie und den Wundern Christi und seiner Apostel ein unermeßlicher Unterschied bestehe, und die letzteren sowohl ihrer selbst als auch der Umstände wegen, die sie begleiteten, nur Werke des Allmächtigen und Allheiligen sein konnten: — wie auch wir in unsern Tagen ohne Schwierigkeit zeigen, daß die Wirkungen des animalischen Magnetismus, möge man sie selbst, oder die Mittel und Wege, durch welche sie zu Stande kommen, betrachten, in keiner Weise mit jenen Wundern verglichen werden können. Aber viel leichter war es, auch die weniger Unterrichteten zu überzeugen, daß auf die Weissagungen die Magie keinen Einfluß haben konnte. Weder vermochten Christus und die Apostel durch magische Künste zu bewirken, daß lange Zeit, bevor sie lebten, was ihnen widerfuhr, vorherverkündigt würde; noch vermochten die Seher des alten Bundes die Gründung des neuen mit allen den so großen und seltnen Erscheinungen vorherzuschauen, es sei denn in dem Lichte desjenigen, für den es keine Folge der Zeit giebt. Dazu kam, daß auf der einen Seite die hh. Bücher, welche diese Ereignisse prophetisch verkündigten, in den Händen der Juden, und deßhalb das Alter und die Aechtheit der Weissagungen außer Zweifel waren; auf der andern Seite aber die Erfüllung dieser in jenen Ereignissen vor aller Augen dalag, während man für die Wunder, die Gott bei Gründung der Kirche wirkte, sich auf geschichtliche Zeugnisse, deren Zuverläßigkeit, so groß sie ist, manchen Ungelehrten nicht so gleich einleuchtet, berufen mußte [1]).

Aus demselben Grunde liebte man es auch, vorzugsweise auf das größte der Wunder, die Verbreitung, die Fortdauer, die

1) S. Aug. Cont. Faust. l. 12. c. 45. l. 13. c. 7. S. Just. Apol. I. n. 30.

Wirksamkeit der Religion Jesu Christi hinzuweisen. Die Heiden, sagt der h. Athanasius im Eingange des Werkes, das er wider sie verfaßte, die Heiden werfen uns nichts anderes als die Schmach des Kreuzes vor. Aber eben dies ist ihre bemitleidenswerthe Blindheit, daß sie nicht sehen, wie die Macht des Kreuzes, das sie verhöhnen, sich unter allen Völkern des Erdkreises offenbart. Seitdem das Kreuz aufgerichtet worden, ist der Götzendienst gestürzt, sind die Blendwerke der Hölle verscheucht, und wie helles Tageslicht ist die Gotteserkenntniß mit allen ihren heilsamen Wirkungen in dem Menschengeschlechte verbreitet. Gleichwie also wer das Antlitz der Sonne von den Wolken verhüllt sieht, deßhalb an ihrem Lichte nicht zweifelt, weil er von demselben fortwährend den ganzen Erdball erleuchtet sieht: so sollte auch niemand der Schmach des Kreuzes wegen an der Gottheit Christi zweifeln, da durch eben diesen Gekreuzigten die ganze Welt mit dem Lichte der Gotteserkenntniß erfüllt ist [1]).

Zweites Hauptstück.

Von dem innern Beweis für die Offenbarung.

190. Die Offenbarung selbst hat uns belehrt, daß wir durch Erwägung der Gründe, welche ihre Göttlichkeit beurkunden, zum Glauben bewegt und in demselben bestärkt werden sollen, und die ehrwürdigsten Zeugen der kirchlichen Ueberlieferung haben uns nicht bloß durch ihre Aussprüche, sondern mehr noch durch ihr Verfahren bewiesen, daß dies im christlichen Alterthume die allgemeine Ueberzeugung war. Die h. Schrift wies uns aber vorzugsweise auf jene Gründe hin, welche man die äußeren Beweise zu nennen pflegt, auf die Weissagungen, die Wunder und die Offenbarung der göttlichen Kraft bei Gründung und Verbreitung

1) Cont. Gent. orat. n. 1.

der Kirche, und eben diese Beweise traten auch bei den hh. Vätern durchaus in den Vordergrund. Es kann also gewiß kein Zweifel sein, ob dieser Weg, den Glauben zu begründen, der angemessene sei. Wäre er es nicht, so würde jeder Versuch, einen andern zu eröffnen, von vornherein für eitel zu erklären sein. Es kann zwar geschehen, daß wir eine Lehre, die jemand durch unzulängliche Beweise verbreitet hat, dennoch als wahr erkennen, und mit Verwerfung jener Beweise aus andern Gründen annehmen: aber wir können niemand für einen von Gott gesandten und mit dem Geiste Gottes erfüllten Religionsstifter halten, der sich für seine Sendung auf unwahre, unsichere oder wie immer mangelhafte Beweise beruft. Daher sehen wir denn auch, daß die meisten jener Gelehrten, welche keine äußeren Beweise für das Christenthum wollen, in demselben auch keine göttliche Offenbarung im vollen und eigentlichen Sinne des Wortes anerkennen.

Indeß wird doch auch in den hh. Büchern die geoffenbarte Lehre durch Gründe, die aus ihrem Inhalte genommen sind, empfohlen. Dahin gehört nicht nur, was über die Erkenntniß des wahren Gottes aus seinem Wirken und Walten und über die Verwerflichkeit des Götzendienstes gesagt wird, sondern auch was wir in den Briefen der Apostel über das Verderbniß der Heidenwelt, und die Heiligkeit des Wandels lesen, zu dem der Geist Christi bewegt. Die Apologeten der ersten Jahrhunderte führen diese Gedanken aus, und benutzen sowohl sie als auch manche geheimnißvolle Lehre, um die Erhabenheit des Christenthums über alle menschliche Weisheit darzuthun. Auch die Scholastiker führen unter den Gründen, aus denen die Göttlichkeit des Christenthums erkannt werde, stets die Wahrheit, Reinheit und Heiligkeit seiner Lehre an [1]. — Diese Art von Beweisen nennt man die inneren, weil sie aus dem Inhalte der Offenbarung hergenommen werden: es sind aber in Betreff ihrer mehrere Punkte näher zu erörtern. — Man pflegt sie als positive und negative zu unterscheiden. Durch diese wird nur dargethan, daß zwischen den geoffenbarten Lehren und unsern natürlichen Erkenntnissen kein Widerspruch besteht; jene

1) Siehe insbesondere Scotus, Gregor von Valenzia und Suarez an den schon oben angeführten Orten.

aber zielen dahin, aus dem Inhalt der Offenbarung selbst, d. i. aus der Beschaffenheit der Lehren, die sie enthält, ihren göttlichen Ursprung gewiß zu machen. Es läßt sich nun über die eine wie über die andere dieser Beweisführungen fragen, ob sie möglich, und inwiefern sie überdies nothwendig oder doch ersprießlich seien. Endlich aber ist mit ihnen eine andere Beweisführung, die von Erfahrungen des innern Lebens ausgeht, verwandt, und bezüglich dieser werden dieselben Fragen gestellt.

I.

Von dem negativen inneren Beweise.

191. Nur die größte Unkenntniß der Wissenschaft, die er angriff, konnte Günther den oft bei ihm wiederkehrenden Vorwurf in den Mund legen [1]), die Scholastik habe eine doppelte Wahrheit angenommen, die theologische und philosophische, von welchen die eine mit der andern zuweilen in Widerspruch sei. Vom h. Anselm an behaupten sämmtliche Scholastiker das Gegentheil, und pflegen es hauptsächlich daraus zu beweisen, daß sowohl das Licht der Vernunft als das Licht der Gnade Gott zum Urheber habe [2]).

---

1) Peregr. G. S. 479. Eur. u. Her. S. 220.

2) Vom h. Anselm ist es unnöthig Belegstellen anzuführen, da er fast in allen seinen Werken die Harmonie zwischen Offenbarung und Vernunft so stark betont, daß wir ihn später wider den Vorwurf, die Einheit der Theologie und Philosophie behauptet zu haben, werden schützen müssen. Vernehmen wir den h. Thomas:

Ea, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, intantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id, quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est, illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

Illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita,

Von Gegnern der Scholastik, denen jene Thorheit mit Recht vorgeworfen wird, redend, haben wir die gleiche Lehre in einer feierlichen Entscheidung der Kirche nachgewiesen. (n. 94.) In dem bisher Gesagten aber finden wir einen neuen Grund für dieselbe. Wir haben nämlich gesehen, daß die Offenbarung selbst an die Vernunft sich wendet, uns auffordernd, daß wir durch Nachdenken sowohl die Thorheit des heidnischen Aberglaubens und die Nothwendigkeit, den einen wahren Gott anzubeten, als auch die Thatsache und Wahrhaftigkeit seiner Offenbarung im alten und neuen Bunde zu erkennen suchen. Wie könnte also die Offenbarung zugleich die Forderung an uns stellen, was mit dem vernünftigen Denken streitet, für wahr zu halten? Wenn irgend etwas, was die Vernunft nach den in ihr liegenden Prinzipien nothwendig für falsch erklärt, wahr, oder umgekehrt, was sie für wahr erklären muß, falsch sein könnte, so würden ja auch jene ihre Erkenntnisse, welche die Vorbedingung des Glaubens sind, nicht mehr zuverlässig, und folglich der Beweis, daß es vernünftig und pflichtgemäß ist, zu glauben, nicht mehr möglich sein.

192. Daher haben die Theologen nie daran gezweifelt, daß jeder Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung ein nur scheinbarer sei [1]), und als ihre Aufgabe betrachtet, dies durch Lösung der Einwürfe, welche die ungläubige Philosophie erhebt, darzuthun. Sie geben überdies als Kennzeichen einer unächten Offenbarung an, wenn sie vernunftwidrige Lehren enthalte. Aber darf man nun hieraus mit einigen Gelehrten unserer Tage den Schluß ziehen, daß der Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums nicht eher vollendet sei, bis der gesammte Inhalt der Lehre Christi durchbacht, und von allen einzelnen Punkten dargethan worden,

---

cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium: non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria. S. Th. Cont. Gent. l. 1. c. 7.

1) Cum fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit, de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes sed solubilia argumenta. S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 8. cf. Cont. Gent. l. c.

daß sie mit keiner Wahrheit, welche die Vernuft erkennt, in Widerspruch stehe? Auch Hermes muß wohl also verstanden werden, wenn er sagt, daß der Beweis für die innere Wahrheit des Christenthums seine Vollendung in der speziellen Theologie erhalte, da erst in ihr von den einzelnen christlichen Lehren dargethan werde, daß zwischen ihnen und den natürlichen Erkenntnissen kein Widerspruch statt finde [1]). Denn obgleich er an dieser Stelle minder stark sich ausdrückt, so liegt es doch in seinen Grundsätzen, den Zweifel überall so weit als möglich auszudehnen. Er wird also auch jene Ergänzung des Beweises nicht als hinreichend gelten lassen, so lange noch irgend ein scheinbarer Widerspruch der Vernunft wider was immer für eine Glaubenslehre unaufgelöst ist.

Die Frage, auf welche wir geführt werden, ist nicht ohne Schwierigkeit. Einerseits scheint in dem Grundsatz der Theologen, was man aus ihm folgert, wirklich enthalten zu sein. Wenn Widerspruch mit der Vernunft ein sicheres Kennzeichen der Unächtheit einer Offenbarung ist; wie kann da der Beweis der Aechtheit vollendet sein, bevor von allen geoffenbarten Lehren, die in einem solchen Widerspruch zu sein scheinen, die Uebereinstimmung mit der Vernunft nachgewiesen ist? Andrerseits möchte diese Forderung die Vollendung des Beweises, wenn man auf seinen Zweck sieht, wo nicht unmöglich, doch über alle Maaßen schwierig machen. Aufgabe dieses Beweises ist, darzuthun, daß der christliche Glaube sittlich gut und sittlich nothwendig d. h. Pflicht ist; der Zweck aber,

1) „Daß hier" (in der speciellen Theologie) „bei einigen speciellen christlichen Lehren (nämlich bei denjenigen, wobei dieses überhaupt scheinen könnte) das Nicht-Stattfinden eines Widerspruches derselben mit unsern natürlichen Erkenntnissen noch gezeigt werden müsse, und also eine Ergänzung des Beweises der innern Wahrheit des ganzen Christenthums noch erfordert werde, wird uns nicht befremden, wenn wir uns erinnern, daß in der Abhandlung über die Principien dieser Theil des Beweises der innern Wahrheit des Christenthums nur durch den Besitzstand: „Es sei noch nie ein Widerspruch erwiesen worden", geliefert wurde, und daß der Beweis selbst: „daß dieser Widerspruch nicht stattfinde" der Kürze und Ordnung wegen bis in die specielle Theologie verschoben werden mußte. Wir werden also hier eigentlich eine Vollendung jenes Beweises der innern Wahrheit des Christenthums überhaupt liefern müssen.
Dogm. Meth. §. 30. n 3.

dadurch sowohl dem noch Ungläubigen den Weg zum Glauben zu eröffnen, als auch den Gläubigen im Glauben zu befestigen. Würde aber dieser Zweck nicht vereitelt, wenn zur Vollendung des Beweises erforderlich wäre, alle Lehren des Glaubens nach ihrem ganzen Inhalte zu durchforschen, und alle Schwierigkeiten, welche namentlich die Philosophen entgegen stellen, zu prüfen; besonders da bei dieser Prüfung in dem Denkenden die gegründete Furcht entstehen muß, daß bei fortgesetztem Nachdenken er selbst, oder ein Anderer, der ihn an Scharfsinn überträfe, immer neue Schwierigkeiten finden möchte?

193. Um hier zu einer befriedigenden Antwort zu gelangen, müssen wir, was aus dem erwähnten Grundsatz gefolgert wird, unterscheiden. Wenn eine Offenbarung, die der Vernunft widerspricht, unächt ist, so folgt ohne Zweifel, daß jenes Urtheil, wodurch wir uns zum Glauben bestimmen, um vernunftgemäß zu sein, die Ueberzeugung voraussetzen muß, daß zwischen der Offenbarung, der wir glauben, und unsern vernünftigen Erkenntnissen kein Widerspruch bestehe. Aber die Nothwendigkeit, dies von den einzelnen Lehren der Offenbarung erkannt zu haben, ergäbe sich daraus doch nur insofern, als wir auf keinem andern Wege jene Ueberzeugung gewinnen könnten. Dem ist aber nicht so. Warum ist Widerspruch mit der Vernunft ein sicheres Kennzeichen der Unächtheit einer Offenbarung? Nämlich weil das wahre Wort Gottes ebenso wenig mit unserer Vernunft, die nach dem Bilde der göttlichen geschaffen ist, als mit dieser in Widerspruch sein kann. Ist es also gewiß, daß Gott durch Christus geredet hat, und dies sein Wort uns unverfälscht überliefert wird; so müssen wir auch überzeugt sein, daß der Inhalt desselben mit den Vernunfterkenntnissen nicht streitet. Kann uns nun etwa diese doppelte Thatsache nur durch die Prüfung des Inhaltes der Offenbarung gewiß werden? Im Gegentheil werden wir sehen, daß jeder innere Beweis erst dadurch volle Kraft erhält, daß außer der Vollkommenheit auch die Wirksamkeit der Lehre Jesu Christi, also die sittliche Umwandlung der Völker, die sie annahmen, betrachtet wird. Der Beweis also, welcher vom Inhalte der Offenbarung ausgeht, erfordert stets zugleich eine Erwägung geschichtlicher Thatsachen Daß aber hinwiederum die äußeren Beweise, um gültig zu sein, eine

Durchforschung des Inhaltes erheischen, läßt sich nicht behaupten. Sind die geschichtlichen Beweise in ihrer Art vollendet, so kann vielmehr die Vernunft, auch bevor sie den Inhalt geprüft hat, ohne sich selbst aufzugeben, nicht zweifeln, daß dieser Inhalt mit allen ihren wahren Erkenntnissen in Einklang ist. Und warum das?

Der geschichtliche Beweis ist vollendet, wenn er darthut, erstlich, daß die Ereignisse, von denen er ausgeht, wirklich stattgefunden, zweitens, daß dieselben nur den sich uns offenbarenden Gott zum Urheber haben konnten. Ueber das Erstere urtheilen wir nach den Gesetzen, gemäß welchen wir über die Gewißheit der Erfahrung entscheiden; über das Zweite nach den Grundsätzen, von denen unsere Erkenntniß der göttlichen Dinge und der sittlichen Weltordnung bedingt ist. Wenn also die Gründe, welche man für die Wirklichkeit der genannten Ereignisse vorbringt, nach jenen Gesetzen erwogen, triftig gefunden werden, und wenn ebenso das Urtheil über den Ursprung der Ereignisse aus Gott nach diesen Grundsätzen gefällt ist, so kann auch die Vernunft die Aechtheit der Offenbarung nicht in Zweifel ziehen, ohne damit zugleich alles Erkennen, das über die eigene individuelle Erfahrung hinausgeht, ungewiß zu machen. Kann sie aber die Aechtheit der Offenbarung nicht bezweifeln, so muß sie auch überzeugt sein, daß der Inhalt derselben mit keiner ihrer sonstigen Erkenntnisse streite.

Aber mehr noch. Die Gesetze, nach denen wir über die Zuverläßigkeit fremder Erfahrung entscheiden, hangen mit denen, nach welchen wir die eigene prüfen, zusammen, und eigene Erfahrung sowohl als fremde erhalten die bewußte, in der Reflexion bestehende Gewißheit durch die Prinzipien, die alles Denken leiten; auch die Folgerungen, in denen wir aus den Ergebnissen der Erfahrung auf das, was nicht erfahren wird, schließen, sind nicht willkürlich, sondern durch eben jene höchsten Prinzipien geboten. Wollte also die Vernunft, trotz dem, daß der geschichtliche Beweis die seiner Art entsprechende Vollendung hätte, das Resultat desselben, die Aechtheit der Offenbarung bezweifeln; so müßte sie an all ihrem Erkennen irre werden, und folglich sich für unfähig erklären, die Prüfung des Inhaltes, welche ihre Zweifel heben sollte, anzustellen. —

Allein, sagt man, die Vernunft kann selbst die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung nur unter der Bedingung, daß der Inhalt derselben mit ihren Gesetzen nicht streite, zulassen. Ganz recht; aber ist es etwa, um die Wirklichkeit einer Sache zu erkennen, nothwendig, vorher erkannt zu haben, daß die Bedingungen, unter denen sie möglich ist, erfüllt seien? oder können wir nicht durch die Geschichte die Wirklichkeit erkennen, und aus dieser die Erfüllung der Bedingungen folgern? Mit andern Worten, giebt es keine andere als aprioristische Beweise? —

194. Wenn wir demzufolge in Abrede stellen, daß es, um einen gültigen Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums zu führen, nothwendig sei, die Uebereinstimmung desselben mit der Vernunft durch Erörterung seiner einzelnen Lehrpunkte nachzuweisen: so darf man daraus nicht etwa folgern, daß eine solche Erörterung, sei es für die Theologie überhaupt, sei es für die Apologetik insbesondere, unserer Ansicht nach von geringem Belange sei. Es kann, wie schon bemerkt wurde, gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Theologie im engeren Sinne des Wortes d. i. die wissenschaftliche Darstellung der geoffenbarten Lehre, jene Uebereinstimmung in allen Glaubenspunkten nachzuweisen habe. Ist es ja nicht bloß ihre Aufgabe, den Inhalt der Offenbarung zu ermitteln und zu bestimmen, sondern auch denselben so viel möglich mit dem Gedanken zu durchdringen, um den Glauben, nicht zwar in Wissen zu verwandeln, aber doch mit dem Wissen zu versöhnen, und in allseitige Verbindung zu setzen, dadurch aber zu jenem tieferen Verständniß zu führen, das die Väter und Scholastiker intellectus ex fide nennen. Weil dieses Verständniß immer mehr erweitert werden kann, und die Vertheidigung des Glaubens je nach den Angriffen verschieden sein muß: so ist es zwar unmöglich, daß die Theologie je ihre Aufgabe erschöpfend löse, aber deßhalb ist, was sie leistet, gewiß nicht eitel und zwecklos. Es liegt in der Natur des ihr gesteckten Zieles, daß sie demselben sich nur mehr und mehr annähern, es aber nie erreichen kann. —

Mit der Apologetik jedoch scheint es sich anders zu verhalten. Wofern sie ihre Aufgabe, die Vernünftigkeit und die Pflicht des Glaubens darzuthun, nicht vollständig löst, hat sie ihren Zweck nicht bloß unvollkommen erreicht, sondern gänzlich verfehlt. Nichts-

destoweniger findet, was von der Theologie gesagt wurde, auch auf sie Anwendung. Obschon die Wörter **vollendet** und **vollkommen** sehr oft als gleichbedeutend gebraucht werden, so können wir sie doch, um für verschiedene Dinge verschiedene Namen zu haben, in der Weise unterscheiden, daß wir eine Sache vollendet nennen, wenn ihr nichts gebricht, was ihre Natur erheischt, vollkommen, wenn sie alles besitzt, für das ihre Natur empfänglich ist. Demzufolge ist ein Beweis vollendet, wenn durch ihn, was zu beweisen ist, gewiß wird. Aber nun kann doch ein solcher Beweis durch immer neue Gründe, durch vollständigere Erörterung verstärkt, und die Gewißheit gesteigert, somit der vollendete Beweis mehr und immer mehr vervollkommnet werden. Es ist also wahr, daß der Zweck, zum Glauben zu führen und im Glauben zu befestigen durch einen unvollendeten Beweis ganz und gar nicht, aber es ist nicht weniger wahr, daß er um so besser erreicht wird, je mehr der Beweis nicht bloß vollendet, sondern vollkommen ist. Darum werden wir nicht zugeben, daß der Beweis für die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens erst durch die Behandlung der einzelnen Glaubenslehren vollendet, wohl aber, daß er durch dieselbe immer mehr vervollkommnet werde.

195. Hier möchte man nun nun noch einwenden, daß der apologetische Beweis ohne eine solche Durchführung wenigstens in der Wissenschaft nicht als vollendet gelten könne. Aber auch das räumen wir nicht ein. Ein Beweis wird dadurch zu einem streng wissenschaftlichen, daß man ihn bis auf die allgemeinsten Wahrheiten, welche die Metaphysik betrachtet, zurückführt. Die apologetischen Beweise also haben auch in der Wissenschaft deßhalb volle Gültigkeit, weil der oben erwähnte Zusammenhang, welcher zwischen dem geschichtlichen Beweis und den höchsten Grundsätzen alles Denkens besteht, in der Erkenntnißtheorie nachgewiesen wird. Und man bemerke wohl, daß, wenn dem nicht so wäre, gar kein wissenschaftlicher Beweis für die Wahrheit des Christenthums möglich sein würde. Möchte immer seine Verträglichkeit mit der Vernunft in allen einzelnen Glaubenspunkten nachgewiesen sein; so wäre doch damit nichts anders als die Möglichkeit seines göttlichen Ursprungs dargethan. Nun werden wir aber sogleich in Erinnerung bringen müssen, — was, dächte ich, niemand in Zweifel

ziehen kann, — daß auch durch die Betrachtung seiner Angemessenheit, Heiligkeit und aller sonstigen Vorzüge, ohne Berücksichtigung jener seiner Wirksamkeit, die wir nur durch die Erfahrung kennen, sein göttlicher Ursprung bloß wahrscheinlich, nicht gewiß würde. Wenn also Beweisführungen, welche von Erfahrungskenntnissen ausgehen, aus dem angegebenen Grunde nicht als wissenschaftliche anzusehen wären; so würden die inneren Beweise für die Offenbarung ebenso wohl als die äußeren der Wissenschaftlichkeit entbehren. Vielmehr läßt sich behaupten, daß jene in's Einzelne gehende Prüfung der Glaubenslehre, gerade dann, wenn wir nur auf das sehen, was die Wissenschaft fordert, nicht nothwendig ist, daß sie es aber mehr oder weniger werden kann, wenn wir das praktische Bedürfniß derer, die zum Glauben zu führen und in demselben zu befestigen sind, berücksichtigen. Doch davon später.

II.

Von dem positiven innern Beweise.

196. Die Rationalisten, welche nur diesen innern Beweis als zuläßig anerkennen, führen denselben in solcher Weise, daß sie, was zu erhärten wäre, vielmehr, so viel an ihnen ist, zweifelhaft machen. Christus und die Apostel fordern, daß ihre Lehre als das Wort Gottes auf das Ansehen Gottes mit Unterwerfung unseres Verstandes angenommen werde. Soll also diese Annahme, der Glaube, aus dem Inhalte der Lehre selbst gerechtfertigt werden; so muß aus diesem Inhalt der göttliche Ursprung der Lehre, ihre Offenbarung im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes nachgewiesen werden. Es ist aber keinesweges dies, was die Rationalisten darthun, oder auch nur darzuthun beabsichtigen. Was immer Geheimnißvolles in der Lehre Christi ist, so gut sie können, beseitigend, unternehmen sie es von dem übrigen Inhalte derselben nachzuweisen, daß er innere Wahrheit habe, und schließen

aus dieser Uebereinstimmung mit der Vernunft, daß sie aus Gott, der absoluten Vernunft, ihren Ursprung habe. Es liegt aber auf der Hand, daß dieser Ursprung aus Gott kein anderer zu sein braucht, als den wir von allem Guten, was in den Geschöpfen ist, behaupten müssen. Und eben dies ist es, was die Rationalisten wollen. Im Hinblick auf die Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes, auf den traurigen Zustand der Völker vor Christus und die Umwandlung, die durch ihn hervorgebracht wurde, räumen sie höchstens ein, daß er durch ein besonderes Walten der göttlichen Vorsehung in der Erkenntniß und Verbreitung der Wahrheit unterstützt, und in diesem Sinne zum Lehrer der Menschheit bestellt worden sei.

Aber es fragt sich, ob denn aus der bloßen Beschaffenheit der Lehre Christi etwas anderes bewiesen werden könne. Betrachtet man nur jene Wahrheiten, welche über die Vernunft nicht erhaben sind, so läßt sich doch daraus, daß die christliche Religion solche Wahrheiten verkündet, nicht folgern, daß sie nur durch ein übernatürliches Wirken Gottes gegründet werden konnte. Wollte man aber für diesen Beweis auch die Geheimnißlehren benutzen, so würde man dadurch, daß man es unternähme, ihre Wahrheit aus innern Gründen darzuthun, thatsächlich läugnen, daß sie Geheimnisse, und folglich auch, daß sie nur durch übernatürliche Offenbarung erkennbar seien.

197. Nichtsdestoweniger haben wie die Väter so auch die Theologen sich stets der innern Beweisführung bedient, und für dieselbe sowohl die geheimnißvollen als auch die der Vernunft erreichbaren Lehren des Christenthums, obschon nicht in gleicher Weise benutzt. Was die letzteren betrifft, so kann freilich der göttliche Ursprung der christlichen Religion daraus nicht erschlossen werden, daß sie solche Wahrheiten lehrt, wohl aber aus der Weise, wie sie dieselben lehrt, und aus der Verbreitung und Anerkennung, die sie ihnen verschafft hat. Es wird also in dieser Beweisführung das Christenthum mit Allem, was je menschliche Weisheit geleistet hat, verglichen. Was der christliche Glaube von Gott und seiner Beschaffenheit, vom Ursprung und der Bestimmung des Menschen, über Sittlichkeit und Tugend lehrt, ist zwar, wie insbesondere Lactantius nachweist, zum Theil von diesem, zum Theil von jenem

Weltweisen, aber von keinem vollständig erkannt worden. (n. 81.) Dazu kommt, daß diese Weisen gerade die höchsten und wichtigsten solcher Lehren nur in dunkler, unbestimmter und schwankender Sprache vortragen, und keiner unter ihnen sich findet, dem die übrigen nicht mit Recht vorwürfen, dem Wahren und Guten, das er lehrte, Irrthümliches und Schlechtes beigemischt zu haben. Nur in der Lehre Christi haben auch die Wahrheiten, die der Vernunft zugänglich sind, ihren vollen, klaren und reinen Ausdruck gefunden. — Was aber ist erst von ihrer Verbreitung und Anerkennung zu sagen? Während Religionen, die den Leidenschaften schmeichelten, Thorheit und Aberglauben aller Art begünstigten, Ausbreitung und Dauer gefunden haben, ist es den Weisen des Alterthums kaum gelungen, ihre Lehre im engen Kreise einer Schule fortzupflanzen; eine Thatsache, aus der sich ergiebt, wie groß die Schwierigkeit ist, die wahre und reine Lehre unter den Menschen zu einer allgemeinen und fortwährenden Anerkennung zu bringen. Gerade dann also, wenn man ein übernatürliches Einwirken Gottes in der Verbreitung und Erhaltung des Christenthums nicht einräumen wollte, müßte man der Lehre Christi als solcher Vorzüge zuschreiben, welche sie über alles, was je menschliche Weisheit geleistet hat, unaussprechlich erhöbe.

Wollte man aber sagen, daß alles dieses aus jenem Einflusse der göttlichen Vorsehung, von dem die Rationalisten reden, seine Erklärung finde, ohne daß man genöthigt sei, eine übernatürliche Sendung und Offenbarung, wie sie die Kirche lehrt, anzunehmen: so ist zu erwiedern, daß nicht erst die Kirche sondern schon Christus und seine Apostel selbst diese Sendung und Offenbarung auf das nachdrücklichste behaupten. So müßte also, wenn diese Behauptung falsch wäre, eben jener, welchen die Vorsehung auserkoren, um den ganzen Erdkreis mit dem Lichte der wahren Gotteserkenntniß zu erfüllen, und alle Jahrhunderte hindurch unzählige Menschen zur Tugend und Weisheit zu führen, zugleich entweder ein betrogener Schwärmer oder ein gottloser Betrüger sein. — Es wird also in diesem Beweise aus der Reinheit, Heiligkeit und Wirksamkeit der Lehre Christi, insoweit sie der Vernunft erkenntlich ist, auf die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses, das er von sich

selbst ablegt, und somit auch auf den göttlichen Charakter der Geheimnißlehren, geschlossen [1]).

198. Aber auch die Geheimnißlehren selbst können für diese Beweisführung benutzt werden, und zwar dadurch, daß man ihre Uebereinstimmung mit unserm geistigen Leben darthut. Wie ist diese Uebereinstimmung zu verstehen? Es ist keine bloß negative, die schon dadurch vorhanden ist, daß kein Widerspruch zwischen den geoffenbarten Lehren und den Erkenntnissen der Vernunft nachgewiesen werden kann: es ist aber auch nicht jene positive, welche fordert, daß dieselben Wahrheiten, welche die Offenbarung verkündigt, auch durch das bloße Denken der Vernunft erreicht werden: sondern darin besteht die Uebereinstimmung, von der hier die Rede ist, daß die geoffenbarten Wahrheiten mit den natürlichen Erkenntnissen in Verbindung gebracht werden können, daß sie denselben entsprechen, sie vervollständigen und weiter führen, was unser Geist mehr ahnet als erkennt, mit Klarheit aussprechen, und die Fragen beantworten, welche er zwar sich zu stellen, aber entweder gar nicht oder nur unvollkommen zu lösen vermag. Eine solche Uebereinstimmung mit der Vernunft läßt sich nicht bloß von einigen, sondern von allen Lehren, auch von den höchsten Geheimnissen des Christenthums behaupten. Ein oder das andere Beispiel möge dieses in's Licht stellen. Zu dem Gedanken einer Mehrheit der Personen bei Einheit des Wesens hat sich die Vernunft nie erhoben, und konnte sie sich um so weniger erheben, als sie dieselbe, auch nachdem sie geoffenbart ist, unbegreiflich finden muß. Dies aber hindert nicht, daß manche Fragen über die innere Thätigkeit und Glückseligkeit Gottes, die sich der denkende Geist nur mit Unsicherheit beantworten konnte, durch jene geoffenbarte Lehre eine ebenso befriedigende als überraschende Lösung erhalten. — Ebenso erkennt zwar die Vernunft mit aller Bestimmtheit, daß der Mensch zur Glückseligkeit, dem Besitze des absolut höchsten Gutes geschaffen ist, und seine Seele im Tode nicht untergehen kann. Allein je richtiger sie zugleich die Vereinigung des Leibes mit der Seele zu einer Wesenheit erkannt hat, desto mehr muß es ihr, wenn auch nicht undenkbar, aber doch weniger ange-

1) Cf. Suarez. de fide disp. 4. sect. 3. n. 2.

messen erscheinen, daß nicht der ganze Mensch, sondern nur sein besserer Theil, der Geist, zur Glückseligkeit gelangen soll. Was also? wird sie es wagen, deßhalb die Auferstehung der Todten zu behaupten? Sie ist dazu nicht berechtigt: aber was sie höchstens vermuthen könnte, das findet sie in der Glaubenslehre bestimmt und vollständig ausgesprochen. In ähnlicher Weise läßt sich von der Vergebung der Sünden und der Erlösung reden. — Es giebt also eine derartige Verwandtschaft und positive Uebereinstimmung der geoffenbarten Lehre mit den Vernunfterkenntnissen, und man darf sagen, daß die speculative Theologie der Vorzeit hauptsächlich damit beschäftigt war, dieselbe an's Licht zu bringen.

199. Wie nun jedermann leicht einsieht, daß aus einer solchen Beschaffenheit seiner Lehre die Göttlichkeit des Christenthums nicht ohneweiters gefolgert werden kann; so wird auch niemand läugnen, daß die Betrachtung derselben sehr geeignet ist, den Glauben zu beleben und zu stärken. Aber es fragt sich, ob sie durchaus nothwendig sei, um die Glaubwürdigkeit des christlichen Bekenntnisses in triftiger Weise darzuthun. Um dies zu behaupten, muß man voraussetzen, daß eine göttliche Offenbarung nothwendigerweise in jenem Verhältnisse zu unserem geistigen Leben stehe, und dagegen möchte man glauben bemerken zu können, daß wir Gott keine Gesetze über das, was er offenbare, vorschreiben können. Aber aus der Wahrheit, daß Gott nicht vernunft- und zweckwidrig handele, eine Folgerung über sein Wirken herleiten, heißt nicht diesem Wirken Gesetze vorschreiben, sondern über dasselbe nach der ihm eigenen Vollkommenheit urtheilen. Demnach dürfen wir allerdings behaupten, daß eine Offenbarung, welche, wie die christliche, unsere religiöse und sittliche Vervollkommnung bezweckt, nicht ohne innern Zusammenhang mit dem Erkennen und Begehren, das seinen Grund in unserer vernünftigen Natur hat, sein kann. Und gewiß wenn jener Grundsatz des h. Thomas oder vielmehr der ganzen theologischen Schule, die Gnade setze die Natur und der Glaube die Vernunft voraus, Wahrheit hat: so muß es auch für den Inhalt des Glaubens, wie man zu reden pflegt, Anknüpfungspunkte in den natürlichen Erkenntnissen geben. — Indessen darf man daraus, daß die fragliche Uebereinstimmung der geoffenbarten Lehren mit der Vernunfterkenntniß nothwendig vorhanden ist,

ohneweiters folgern, daß dieselbe auch, um die Offenbarung als eine göttliche zu erweisen, dargethan werden müsse? Ebenso wenig, als man, was eine nothwendige Eigenschaft der Sache ist, immer auch für ein zur Erkenntniß der Sache nothwendiges Merkmal ausgeben darf. Kann es ja in der Natur des Gegenstandes und der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens liegen, daß wir von jenem gewisse Eigenschaften erst erkennen, nachdem wir vorher sein Dasein und manche andere Eigenschaften erkannt haben. Wir haben dies von der Erkenntniß Gottes handelnd näher erörtert [1]): in etwas anderer Weise aber ergiebt sich dasselbe aus einer oben betrachteten Lehre der Väter über den Glauben. Jene vernünftige Erkenntniß, welche aus dem Glauben sich entwickelt, besteht vornehmlich in der Einsicht in die Uebereinstimmung, von der wir reden. Nun hörten wir aber von jener Erkenntniß nicht bloß den h. Augustin, sondern auch die übrigen Väter sagen, daß sie ein gereinigtes Herz und eine Erleuchtung durch die Gnade voraussetze, welche nur denen beschieden werde, die sich bereits dem Glauben in Demuth unterworfen und nach seiner Lehre der Tugend beflissen hätten. Es sei also sehr verkehrt, nicht glauben wollen, bis man zu dieser Einsicht gekommen; da vielmehr wie im zukünftigen Leben die Anschauung, so in gegenwärtigem ein solches höheres Erkennen die Belohnung des Glaubens sei. Demgemäß würde eine solche Erörterung der Glaubenslehren, welche dieses Erkennen erzielte, denen, die noch nicht glauben, unerfaßlich sein. Und belehrt uns nicht Tag für Tag die Erfahrung, daß dem wirklich so ist? Unmöglich also kann dieselbe als nothwendige Bedingung zu glauben betrachtet werden.

III.

Ueber die Benutzung der inneren Beweise.

200. Wir haben bereits, als von der Freiheit des Glaubens die Rede war, die mannigfaltigen Schwierigkeiten, welche

---

1) Bd. 1. S. 117. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 419. Bd. 2. n. 924.

der Mensch in der Annahme des christlichen Bekenntnisses, und daher auch in dem Festhalten an demselben findet, in Erwägung gezogen. Dieselben entspringen theils aus der natürlichen Beschränktheit und der durch die Sünde herbeigeführten Verdunkelung unseres Verstandes, theils und viel mehr noch aus der Schwäche und den unordentlichen Neigungen unseres Herzens. Was also nicht nothwendig ist, um einen in der Theorie gültigen Beweis für die Wahrheit des Christenthums zu führen, das kann sehr heilsam und beziehungsweise auch nöthig sein, um jene Schwierigkeiten wo nicht zu heben, wenigstens zu mindern. Wenn einzelne Glaubenslehren jemand nicht bloß dunkel, sondern unvereinbar mit andern gewissen Erkenntnissen scheinen, so mag es in den meisten Fällen nicht bloß rathsam, sondern auch nothwendig sein, auf die Erörterung dieser Lehren sich einzulassen; immer auch wird es zur Erzeugung und Belebung des Glaubens ersprießlich sein, die Harmonie seines Inhalts mit allen höheren Erkenntnissen und Bedürfnissen des Menschen, je nach der Fassungskraft derer, die zu unterweisen sind, darzuthun. Wie aber so eben bemerkt wurde, hängt diese Fassungskraft viel mehr von der Gnade und tugendhaften Gesinnung, als von Gelehrtheit und Scharfsinn ab. „Der natürliche Mensch faßt nicht, was des Geistes ist."

Um jedoch über dies Verfahren richtig zu urtheilen, möchten einige Bemerkungen nicht überflüssig sein. Die Vernunft hat ein Gebiet, auf dem sie mit hinreichender Klarheit und Gewißheit erkennt; über dieses Gebiet hinaus giebt es aber auch Regionen, in welchen sie zwar noch erkennt, aber ihr Erkennen jener Klarheit und Gewißheit ermangelt. Mögen wir über die Natur um uns her, über uns selbst oder über Gott denken, nach allen Seiten hin gelangen wir bald zu den Gränzen, wo an die Stelle des zuverläßigen Erkennens ein unsicheres Vermuthen tritt. Wenn nun eine Lehre, die für eine geoffenbarte ausgegeben wird, den klaren und gewissen Erkenntnissen der Vernunft offenbar widerstreitet, wie dies z. B. in der muhamedanischen der Fall ist; so ist es ganz unnöthig, über den Ursprung derselben nachzuforschen, um zu entscheiden, ob sie als eine göttliche Glauben verdiene. Wenn aber umgekehrt eine Lehre, die als göttliche verehrt wird, mit dem, was die Vernunft namentlich über Gott und die sittliche

Ordnung mit Gewißheit erkennt, vollkommen übereinstimmt, und nur dort dem Denken Schwierigkeiten darbietet, wo dasselbe aus Mangel an klarer Einsicht aufhört, eine feste Norm des Fürwahrhaltens zu sein: so ist es gewiß der Vernunft gemäß, die Thatsachen, auf welche man sich für den göttlichen Ursprung der Lehre beruft, zu prüfen, und wenn die Beweiskraft derselben einleuchtet, sich ohne weitere Prüfung des Inhalts zum Glauben zu entschließen. Denn wie der Mensch die Gewißheit, die er von manchen Wahrheiten besitzt, ganz und gar nicht aufgeben kann, so muß er doch auch die erwähnte Beschränktheit des Gebietes, auf welchem diese Gewißheit ihm gegeben ist, anerkennen, und kann es nicht unangemessen finden, daß eine göttliche Offenbarung Lehren enthalte, die über diese Gränzen hinausliegen, Aufschluß über das ertheilend, was die Vernunft aus sich entweder gar nicht oder nur sehr unvollkommen erkennt. Nun kann es ihn aber auch nicht befremden, wenn eine Lehre, die sich auf diesem Gebiete bewegt, manches enthalte, was ihm nicht nur dunkel und geheimnißvoll, sondern auch auf den ersten Blick mit seinen anderweitigen Erkenntnissen unverträglich scheint; und um so weniger darf dies in seinem Glauben ihn stören, wenn die Offenbarung diese Lehrpunkte eben auch als Geheimnisse ankündigt, und ihm als Belohnung der Demuth und Bereitwilligkeit des Glaubens in diesem Leben eine immer wachsende Erkenntniß, in jenem aber eine gänzliche Enthüllung jener ihrer Geheimnisse verspricht. Denn vorausgesetzt, daß die thatsächlichen Beweise für den göttlichen Ursprung der Offenbarung befriedigend sind, hat doch der Mensch, welcher sich der Beschränktheit seines Erkennens bewußt ist, ebenso wenig Grund eine Lehre darum, weil sie geheimnißvoll ist, zu bezweifeln, als jener Verheißung zu mißtrauen.

201. Diese allgemeinen Sätze finden auf den christlichen Glauben ihre vollste Anwendung. Was wir von Gott und der sittlichen Ordnung durch eigene Einsicht mit Klarheit und Sicherheit zu fassen vermögen, wird von ihm nicht bloß anerkannt, sondern im hellsten Lichte und mit aller Kraft dargestellt. Jene Lehren aber, welche dem Denken Schwierigkeiten bieten, gehören alle dem Gebiete an, auf welchem die Vernunft sich nur unsicheren Schrittes bewegen kann. Ob die Lehre von der göttlichen Drei-

einigkeit einen Widerspruch einschließe, müßte sie nach dem Verhältniß der Persönlichkeit zur Wesenheit, und nach der Beschaffenheit des innern Lebens der Gottheit beurtheilen. Kann sie aber jenes Verhältniß und diese Beschaffenheit allseitig bestimmen; oder sind dieselben nicht vielmehr für sie, so lange sie sich selbst überlassen ist, in tiefes Dunkel gehüllt? Ebenso müßte sie über das Geheimniß des Altars nach dem Verhältniß der Accidenzen überhaupt und insbesondere der Größe zur Wesenheit des Körpers entscheiden. Das ist aber wiederum eine der schwierigsten Fragen, an deren vollständigen Lösung sich von jeher die Denker ohne befriedigenden Erfolg versuchten. Nicht anders verhält es sich mit den übrigen Geheimnißlehren. Es wäre also gewiß thöricht, um der Einwürfe willen, die aus solchen Zweigen der menschlichen Forschung genommen werden, an der Wahrheit des Christenthums zu zweifeln. Denn da dies nicht geschehen kann, ohne die Beweise, welche uns seinen göttlichen Ursprung verbürgen, für nichtig zu halten, so würde man durch jenes Zweifeln dunkler und unsicherer Erkenntnisse wegen die hellsten und gewissesten aufgeben.

Wie ersprießlich also immer auch sowohl zur Erzeugung als zur Befestigung und Belebung des Glaubens eine zweckmäßige Behandlung der einzelnen Offenbarungslehren sein möge, so muß man doch bei derselben die eben erklärten Grundsätze stets vor Augen halten. Wo nicht, so wird jene Behandlung, je weiter und sorgfältiger sie fortgesetzt wird, um so weniger den beabsichtigten Nutzen haben, und oftmals ja gewöhnlich statt Glauben Zweifel erzeugen. Hermes fordert einerseits die Studierenden auf, sich beim Beginn der Untersuchung von allem Glauben loszusagen, um sich in Folge derselben „demjenigen zuzuwenden, wohin ihre Vernunft sie leiten werde“ [1]): andrerseits aber lehrt er, daß die Untersuchung, ob die christliche Religion glaubwürdig sei, erst nach Durchforschung aller einzelnen Lehren als vollendet zu betrachten sei. Wenn es nun schon unstatthaft, um nicht zu sagen empörend klingt, daß Jünglinge, welche sich dem Dienste der Kirche widmen wollen, mit jener innern Lossagung vom Glauben anfangen sollen: müßte Hermes nicht fürchten, daß manche derselben nicht bloß

1) Siehe die ganze Stelle: Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 224.

während ihrer Studienjahre, sondern wie er von sich erzählt, Jahrzehnte und vielleicht ihr ganzes Leben hindurch „in den Irrgängen des Zweifels“ zubringen würden? Der verderblichste Irrthum, der einer solchen Aufforderung zu Grunde lag, war dieser, daß ein Christ, wann er anfängt des philosophischen Nachdenkens fähig zu sein, die Wahrheit seines Glaubens so lange bezweifeln dürfe, ja müsse, bis er sich derselben durch gelehrte Forschung wieder versichert hätte. Aber sehen wir davon ab, daß Hermes zu christlichen Jünglingen redete: auch jene, welche erst zum Glauben zu führen wären, hätte er auf einen nicht bloß langwierigen, sondern auch gefahrvollen Weg geführt.

202. Wir haben oben die Gründe angeführt, weßhalb, um den christlichen Glauben als vernünftig zu rechtfertigen und als pflichtgemäß zu erweisen, jene vollständige Prüfung seines Inhalts keineswegs nöthig ist: das Verfahren aber, welches wir hier als das wahrhaft heilsame dargestellt haben, ist eben jenes, welches uns die ältesten Apologeten und die Väter der folgenden Jahrhunderte durch ihr Beispiel empfahlen. Wie man aus dem, was wir aus ihren Schriften mitgetheilt haben, abnehmen kann, waren sie vor allem bemüht zu zeigen, wie sehr die Lehre von dem einen Gotte, seinen Eigenschaften und seiner Vorsehung mit der vernünftigen Erkenntniß übereinstimme. Sodann beriefen sie sich für die Wahrheit der Offenbarung, auf jene theils durch die Geschichte verbürgten, theils allen, welche nur die Augen öffnen wollen, immer noch sichtbaren Thatsachen, wodurch die göttliche Allmacht und Weisheit dem Lehrwort der Kirche das Siegel der Wahrhaftigkeit aufdrückte. Endlich ließen sie sich auch auf eine Erörterung der Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung Christi und unserer Auferstehung ein, hauptsächlich um zu zeigen, daß sie ebenso sehr der sich herablassenden Güte und Größe Gottes, als den Bedürfnissen und Ahnungen des menschlichen Geistes entsprechen. Aber hier auch war es insbesondere, wo sie darauf drangen, daß man die Einsicht nicht vor dem Glauben fordern, und erhabene, unergründliche Lehren, ohne auf die Einreden des grübelnden Verstandes zu achten, auf das Wort Gottes hin mit festem Glauben umfassen müsse. (n. 80. 183 ff.) Der Demuth, womit man seine Vernunft der Lehre Christi unterwerfe, und der

Treue, womit man dieselbe im Leben befolge, werde das Licht der Erkenntniß als Belohnung zu Theil. In jenen Schriften aber, welche die hh. Väter entweder zur Widerlegung der Häretiker oder zu immer vollkommneren Belehrung der Gläubigen verfaßten, also in der eigentlichen Theologie, dringen sie viel tiefer in die einzelnen Lehren ein, und ihren reichen Sinn mehr und mehr enthüllend, thuen sie ebensowohl ihre Angemessenheit dar, als sie zugleich die Schwierigkeiten, die man im Namen der Philosophie erhob, beseitigen. Sie liefern also hiermit auch eine fortlaufende Nachweisung der Harmonie, die zwischen Vernunft und Offenbarung besteht.

Daß nun die scholastischen Theologen von denselben Grundsätzen geleitet waren, möchte sich am besten aus dem apologetischen Werke des h. Thomas: De veritate catholicae fidei contra Gentiles ersehen lassen: nur darf man bei Beurtheilung desselben nicht aus den Augen verlieren, daß es wider gelehrte Ungläubige, wider die arabischen Philosophen verfaßt wurde. Nachdem also der h. Lehrer die Gründe entwickelt hat, weßhalb es theils nothwendig theils angemessen und heilsam war, daß Gott selbst durch die Offenbarung das Menschengeschlecht belehrte, legt er zuerst die äußeren Beweise für die Thatsache der Offenbarung vor. Wohl dürfte es befremden, daß diese in einem solchen Werke keine ausführlichere Darstellung erhalten haben; aber was immer den h. Thomas zu dieser übrigens sehr inhaltreichen und kraftvollen — Kürze bewogen haben mag, genug er erkennt die Stellung dieser Beweise an, und wir haben ihn über dieselbe die Grundsätze aussprechen hören (n. 166.), die wir aus der Offenbarung selbst entheben konnten. Auf diese Beweise folgt sodann zunächst die Erörterung jener Lehren über Gott, die Welt und den Menschen, welche auch die Philosophie begründen kann. Die Beweise einer jeden werden sorgfältig entwickelt, die entgegengesetzten Irrthümer der Philosophen, besonders der arabischen, bekämpft, und überall folgt eine kurze Nachweisung, daß die Offenbarung eben das lehrt, was allein von der Vernunft als Wahrheit anerkannt werden kann. Nachdem der h. Lehrer in solcher Weise über Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaft, über die Schöpfung der Welt und die Beschaffenheit der Wesen, aus denen sie besteht, über die Bestimmung des Menschen und das natürliche Sittengesetz gehandelt, schließt er mit

einer Darstellung der christlichen Geheimnißlehre, von der Dreieinigkeit Gottes, der Menschwerdung und Erlösung, den Sakramenten und der Auferstehung der Todten. Er hatte in der Einleitung erklärt, weßhalb diese Wahrheiten durch philosophische Erörterungen nicht bewiesen, sondern nur gegen den Vorwurf des Widerspruchs mit der Vernunft vertheidigt werden können. Er leistet aber dieses letztere in der Weise, daß dem, welcher seinen Gedanken folgt, zugleich das Erhabne, Schickliche und Trostreiche, was jene Geheimnisse in sich fassen, enthüllt wird. Nichtsdestoweniger ist dieser Darstellung nur das letzte der vier Bücher, welche das Werk enthält, gewidmet; auch der h. Thomas muß also der Ansicht gewesen sein, daß zwar eine gewisse Erläuterung der Geheimnißlehre dem Zwecke der Apologetik entspreche, die vollständigere Behandlung derselben jedoch in die Werke, welche für Gläubige verfaßt werden, gehören.

IV.

Von dem Beweise aus innerer Erfahrung.

203. Manche Schriftsteller, welche als den wahren Grund des Glaubens die innere Erfahrung angeben, scheinen unter dieser nichts anders als eine Zuversicht zu verstehen, womit der Mensch die Lehren des Christenthums darum als wahre und göttliche umfange, weil sie selbst ihre Wahrheit und Göttlichkeit dem Gemüthe verkündigen. Dieses wäre also keine durch Beweis vermittelte, sondern jene unmittelbare Gewißheit, die man das Zeugniß des h. Geistes nennt: denn durch Beweise erkennen wir nur, wenn uns, was an sich unbekannt oder ungewiß ist, durch Denken über Anderes bekannt oder gewiß wird. So wenig man berechtigt ist, die Thatsachen jener unmittelbaren Gewißheit zu läugnen, so verwerflich ist die Behauptung, daß der Glaube ausschließlich auf diesem Wege erzeugt und bewahrt werde. Wir haben uns davon aus der Offenbarung selbst überzeugt. Allein es giebt Erfahrungen, aus denen wir auch durch Beobachtung und Nachdenken zur Erkenntniß, daß die Lehre Christi Gottes Wort sei, ge-

langen können. So wie wir aus dem Lichte, welches der christliche Glaube auf Erden verbreitet hat, aus der sittlichen Umwandlung, die ihm folgte, aus jenem geistigen Frieden und jener freudigen Hoffnung, welche Millionen von Christen in allen Entbehrungen, Drangsalen, und selbst unter den Qualen und Schrecken des Todes bewahrten, wie wir mit einem Worte aus der Wirksamkeit der Lehre Christi mit Recht auf ihren göttlichen Ursprung schließen: so kann auch der Mensch aus dem, was die erkannte christliche Wahrheit in ihm selber wirkt, von ihrer Göttlichkeit überzeugt werden. Wenn es nun mit einem Male anfängt in seinem Innern zu tagen, und die Wahrheit ihm wie die aufgehende Sonne ihr Antlitz zeigt; wenn sie ihr Licht über alles, was er betrachtet, ausgießt, und er nun endlich, was ihm in ihm selber, im Leben und in der Geschichte dunkel und räthselhaft war, zu deuten vermag; wenn es ihn wie aus jener Welt anweht, und er sich über alles, was die Erde bietet, gehoben, und frei fühlt von den Fesseln, die ihn drückten; wenn er nun seine Sinne zu zügeln, seine Leidenschaften zu beherrschen, die Trugbilder des Lebens zu verachten, seine Gefahren und Beschwerden nicht mehr zu fürchten, und dem Tode ruhig in's Angesicht zu schauen vermag: so kann und muß er urtheilen, daß es der Allwahrhaftige, Allheilige, Allmächtige ist, der sich ihm offenbart.

Auch hier also wird aus der Beschaffenheit der Glaubenslehre, aus der Harmonie, in welcher sie mit sich selbst, und allem, was wir sonst erkennen, steht, aus ihrer Uebereinstimmung mit den höheren Bedürfnissen des Menschen, und aus ihrer Wirksamkeit auf ihren göttlichen Ursprung geschlossen. Es war aber die Triftigkeit dieses Schlusses auch unter den Theologen der Vorzeit anerkannt. Den Gründen, sagt Suarez, welche uns bewegen, die christlichen Wahrheiten für glaubwürdig und göttlich zu halten, ist auch ihre innere Angemessenheit beizuzählen. Dieser Beweggrund ist jedoch in ganz besonderer Weise von der Gnade abhängig. Denn um jene Angemessenheit der Glaubenslehren zu erkennen, muß unsere Seele in einer ihnen entsprechenden Verfassung sein, und diese erhält sie nur durch die Gnade. Auch die habituale Gnade des Glaubens trägt, obschon sie selbst nicht wahrgenommen wird, aus diesem Grunde dazu bei, daß die geoffenbarten Lehren

uns immer glaubwürdiger erscheinen. Die Einflüsse der wirklichen Gnade aber, welche der habitualen vorhergehen und sie begleiten, können, weil sie wahrnehmbar sind, auch selbst zu einem Beweise für die Göttlichkeit der Offenbarung werden. Denn sie sind so beschaffen, daß wir sie nur dem göttlichen Geiste, dem Geiste der Wahrheit und Heiligkeit, zuschreiben können [1]).

204. Sowohl wenn von der Nothwendigkeit, als auch wenn von der Gültigkeit der Beweise für die Offenbarung die Rede ist, muß man zwischen dem, was einzelne Menschen zum Glauben bewegt, und dem, was den Glauben überhaupt als vernunft- und pflichtgemäß erweist, unterscheiden. Die Gründe, derentwegen jemand die christliche Lehre für göttlich hält, können durchaus vernünftig und hinreichend, aber doch so beschaffen sein, daß sie nur für ihn Gültigkeit haben. Wie Saulus durch die Erscheinung und Anrede des Herrn bekehrt wurde, so haben auch manche Andere durch das, was an ihnen oder vor ihren Augen durch göttliche Kraft gewirkt wurde, die Gewißheit erhalten, daß Gott sich in Christus geoffenbart. Nun läßt sich gewiß nicht läugnen, daß auch dieser Weg, zum Glauben zu gelangen, vernunftgemäß ist; aber deßhalb sind uns doch keine Thatsachen gegeben, aus denen sich für die Göttlichkeit der Offenbarung ein Beweis führen ließe, der für alle Menschen gültig wäre und darum dem Unglauben jede Entschuldigung nähme. Im Gegentheil könnte der Ungläubige sagen, auch er werde sich dem Evangelium unterwerfen, wenn er Aehnliches erfahre.

Verhält es sich nun ebenso mit den innern Erfahrungen, von denen wir reden? So lange wir uns darauf beschränken, jeder seine eigene Erfahrung zu betrachten; allerdings: aber wir brauchen uns darauf nicht zu beschränken. Denn hier handelt es sich nicht um irgend eine außerordentliche und rasch vorübergehende Erscheinung, die nur von einem oder dem andern Individuum erfahren werde, sondern um eine lange fortdauernde, und wenn auch

---

1) Homo potest in se experiri has divinas motiones et ex effectibus earum vehementissime conjectare, illas esse divinas et a bono spiritu. Et ideo recte numerantur inter motiva, quae conferunt ad fidei credibilitatem. Disp. 4. s. 6. n. 4.

innerliche, doch sehr bemerkbare Thatsache, welche unzählige Menschen in derselben Weise in sich beobachtet und mit Uebereinstimmung bezeugt haben. Und je mehr so viele dieser Zeugen nicht bloß durch Frömmigkeit, sondern auch durch weise Besonnenheit und männliche Tugend ausgezeichnet waren, desto weniger ist der noch nicht Gläubige berechtigt, ihre Aussage unbeachtet und die Wahrheit jener Thatsache dahingestellt sein zu lassen.

205. Aber wenn man deßhalb dieser Beweisführung die allgemeine Gültigkeit nicht absprechen kann; so folgt nicht, daß man ihr auch allgemeine Nothwendigkeit beilegen dürfe. Hieße das ja alle übrigen Beweise für untriftig oder doch für abhängig von diesem erklären. Denn allgemein nothwendig ist nur jener Beweis, ohne den es niemanden möglich ist, die Wahrheit, um die es sich handelt, zu erkennen.

Dennoch hat man diese Nothwendigkeit behauptet, und zwar in der Weise, daß man unter den Erfahrungen, auf welche sich der Glaube stützen soll, die individuellen Erfahrungen eines Jeden versteht. In solcher Weise ist aber diese Behauptung noch viel weniger haltbar. Die Gnade ist zwar in allen Gläubigen Ursache, daß sie die Glaubenslehre auch ihrer innern Vortrefflichkeit wegen fürwahrhalten; aber deßhalb sind keineswegs die Wirkungen der Gnade in allen so merkbar und stark, daß diese für sie zu einem Beweise für die Göttlichkeit der geoffenbarten Lehre würden. Ist also von individueller Erfahrung die Rede, so kann man von dem Beweise, der auf dieselbe gegründet ist, nicht einmal allgemeine Gültigkeit, geschweige denn allgemeine Nothwendigkeit behaupten. Ein Weg, den nicht alle betreten können, ist unmöglich der einzige zu einem Ziel, das alle erreichen sollen. — Ja, man muß eingestehen, daß selbst diejenigen, welche durch Erfahrungen zum Glauben geführt, oder in ihm befestigt wurden, an ihnen keine für alle Zeiten und Lagen des Lebens hinreichende Stütze haben. Je mehr solche Wirkungen der Gnade innerlich, je mehr sie individuell oder subjectiv sind, desto geeigneter sind sie zwar den Glauben zu erzeugen und zu vermehren, so lange sie dauern; aber desto weniger Kraft haben sie zu überzeugen, wann sie vorübergegangen sind. Es ist also sehr zu mißbilligen, wenn gewisse Schriftsteller von diesen individuellen Er-

fahrungen mit solcher Uebertreibung reden, daß sie die gewöhnlichen Beweise als unzulänglich, und den Weg des Nachdenkens wohl gar als verfehlt bezeichnen. Wehe ihnen, und denen allen, die auf sie hören, wenn sie nun nach jenen Erfahrungen, in denen Gottes Güte ihnen zuvorkam, andere machen, welche dieselbe Güte zu ihrer Prüfung zuläßt, wenn sie erfahren, daß es auch dem Christen nicht immer und oft jahrelang nicht gegeben ist, die Wahrheiten des Glaubens so zu erfassen, daß sie in wahrnehmbarer Weise sein Gemüth durchdringen und seinen Geist erheben; daß auch sein Weg durch Steppen und Heiden führt, worin die Quellen, an denen er sich labte, versiegen, so daß es ihm scheint, weder außer sich noch in sich verwirklichen zu können, was er hoffte, und bei allem Streben und Ringen im gegenwärtigen Leben keine Bürgschaft mehr für die Verheißungen des zukünftigen zu finden. In diesen Zeiten der Prüfung möchte die Erinnerung an das, was er ehemals erfahren, um so weniger Kraft haben, ihn aufrecht zu erhalten, als die gegenwärtige Erfahrung die vergangene so leicht als Täuschung erscheinen läßt. Da bedarf er jenes Haltes, den das ruhige Denken über die großen Thatsachen der Geschichte und das Bewußtsein giebt, in Uebereinstimmung mit Tausenden und Tausenden der weisesten und besten Menschen in diesen Thatsachen eine Bürgschaft für den Glauben zu haben, die unerschütterlich ist, wie immer es sich mit den eigenen Erlebnissen verhalten möge. — Wohl beruft sich auch der h. Petrus auf eigene Erfahrung, aber auf welche? auf die äußere, die Verklärung des Herrn vor seinen Augen und die Stimme des Vaters vom Himmel. Und nichtsdestoweniger fügt er hinzu: „Wir haben ein festeres, das prophetische Wort", — und auf dieses will er, daß die Gläubigen während ihres Lebens achten, wie auf eine Leuchte an finsterm Orte. — Man thut also nicht wohl daran, eben dieses Wort und überhaupt die äußeren Beweise als minder fest darzustellen, um mit einseitiger Uebertreibung die innere Erfahrung zu erheben, und sollte bedenken, daß man dadurch sich in dieser Lehre den pietistischen Schwärmern ebenso viel nähert, als man sich von den hh. Vätern, den Aposteln und von Christus selbst entfernt. Wären die äußeren Beweise nicht triftig und un-

umstößlich, so hätten diese sich nicht auf dieselben ohne Unterlaß berufen, und wäre das Nachdenken ein gefährlicher und unsicherer Weg, so hätten sie uns nicht auf ihn geleitet. —

V.

Beleuchtung einiger Einreden.

206. Jene Einwendungen, welche man wider die von uns vertheidigten Grundsätze aus der Offenbarung selbst entnehmen will, haben wir bereits erwogen; von den übrigen sind einige gegen die äußeren Beweise überhaupt gerichtet, und bestimmt, die gänzliche Unstatthaftigkeit derselben darzuthun, in anderen will man die äußeren von den inneren Beweisen dergestalt abhängig machen, als wenn sie ohne dieselben nicht haltbar wären.

Um also die Nichtigkeit aller äußeren Beweisführung darzuthun, hat man gesagt, aus geschichtlichen Wahrheiten könne nie ein Beweis für Vernunftwahrheiten genommen, das Geistige nicht durch das Sinnliche, noch das Innere durch das Aeußere bewährt werden; weßhalb es ein klägliches Beginnen sei, aus empirischen Thatsachen die Göttlichkeit der Religion darthun zu wollen [1]).

Man sieht, aus welcher Schule der Philosophie solche Einreden stammen. In den Dingen, die erfahren werden, hatte man gesagt, findet sich weder Nothwendiges noch Allgemeines; nun ist aber gerade das Nothwendige und Allgemeine der Gegenstand der vernünftigen Erkenntniß; somit ist es unmöglich, daß diese in der Erfahrung ihren Grund habe. Stand dieses einmal fest, so mußte man entweder mit Kant, dem das Verdienst, es festgestellt zu haben, zugeschrieben wurde, auf alle Metaphysik verzichten, oder mit Schelling behaupten, daß die Vernunft ihren Gegenstand in sich selbst durch Anschauung des Absoluten besitze. Indeß Kant hatte zwar seinen Satz gegen die Schulen, die ihm unmittelbar vorhergingen, keineswegs aber auch wider die früheren siegreich bewiesen. Wenn wir in den Dingen, die erfahren werden, nichts

---

1) Vergl. Denzinger. Rel. Erkennt. Bd. 2. S. 318.

zu erkennen vermögen, als was erfahren wird; dann freilich finden wir in ihnen nichts Nothwendiges noch Allgemeines: aber wenn nun das Eigenthümliche der intellectuellen Erkenntnißkraft eben darin besteht, in den Dingen, die erscheinen, auch das, was nicht erscheint, zu erfassen; dann kann sie ihren Gegenstand, das Nothwendige und Allgemeine, ohne Anschauung des Absoluten durch das Zufällige und Besondere gewinnen. In Vergleich mit dem Sinne ist der eigenthümliche Gegenstand der Vernunft das Nothwendige und Allgemeine; aber in Vergleich mit der absoluten Vernunft ist der eigenthümliche Gegenstand unserer Vernunft das Intelligible in dem Sinnlichen, das Nothwendige in dem Zufälligen, das Allgemeine in dem Besondern, und von der Betrachtung dieses kommen wir zur Betrachtung des Absoluten und nicht umgekehrt. Wir glauben die Verschiedenheit dieser analytischen Methode von jener, die Kant bekämpfte, dargethan, und ihre Berechtigung der synthetischen Methode gegenüber vertheidigt zu haben: und somit dürfen wir den allgemeinen Satz, aus dem Sinnlichen könne nicht das Geistige, aus dem Thatsächlichen keine Vernunftwahrheit begründet werden, verwerfen: aber was hier noch mehr zu bemerken ist, dieser allgemeine Satz könnte, selbst wenn er begründet wäre, wider die Beweise, von denen die Rede ist, ganz und gar nicht geltend gemacht werden. Und dies ist so offenbar, daß wir es kaum für nöthig erachtet hätten, auf diesen Einwurf einzugehen, wenn er nicht von Männern, wie Lessing und Schelling erhoben, und von so manchen Andern wiederholt worden wäre.

Wofern die Apologetik aus den geschichtlichen Thatsachen geradezu die geoffenbarten Lehren beweisen wollte, könnte man — vom Standpunkte jener Philosophen aus — einwenden, durch das Sinnliche und Empirische lasse sich das Geistige und Göttliche nicht bewähren. Nun aber folgert ja die Apologetik aus dem, was durch die Geschichte gegeben ist, nicht den Inhalt, sondern die Thatsache der Offenbarung. Es ist also nicht an dem, daß sie durch Geschichtswahrheiten Vernunftwahrheiten darthun wolle, sondern durch die geschichtlichen Beweise begründet sie eine geschichtliche Thatsache, daß Gott geredet habe. Daß aber der Inhalt der Offenbarung lautere Wahrheit sei, schließt sie nicht aus dem, was die Geschichte berichtet, sondern aus dem,

was die Vernunft über Gott erkennt. Hier also folgert sie nicht das Allgemeine aus dem Besondern, sondern umgekehrt das Besondere aus dem Allgemeinen; daraus daß Gott nur Wahrheit reden kann, schließt sie, daß er auch in Christus und seinen Aposteln nur Wahrheit geredet habe.

207. Ein anderer Einwurf, auf den man in der rationalistischen Schule immer zurückkommt, ist, jeder äußere Beweis für die Offenbarung bewege sich nothwendig in einem logischen Kreise. Eine übernatürliche Thatsache lasse sich nicht durch eine andere ebenfalls übernatürliche Wirkung beweisen. Nun sei aber die Offenbarung, die man durch die Wunder beweisen wolle, selbst ein Wunder. — Ueberdies wisse man von den Wundern und Weissagungen nur durch die Schrift, und müsse also, um jene als gewiß anzunehmen, vorher schon an den göttlichen Charakter dieser, der doch eben zu beweisen sei, glauben. Denn wenn man die Bibel, von ihrem göttlichen Ursprunge absehend, als eine Sammlung historischer Werke betrachten wolle; so könne man auch für das, was sie von Wundern und Offenbarungen erzähle, nicht mehr Glauben in Anspruch nehmen, als wir ähnlichen Berichten bei profanen Schriftstellern zu schenken pflegen. Diese gälten uns aber theils für unbegründete Volkssagen, theils für Mythen, in welchen die religiösen Meinungen der Völker eine allegorische Einkleidung erhalten.

Aber, um die Entgegnung vom ersten Satze der Einwendung zu beginnen, es giebt übernatürliche Wirkungen, die nur von denen, in welchen sie geschehen, wahrgenommen werden, und zu diesen gehört die Rede Gottes an jene, welche er zu Trägern der Offenbarung erwählt; und es giebt übernatürliche Wirkungen, die auch von Andern beobachtet und untersucht werden können, und dieser Art sind die Wunder und Weissagungen. Es ist also nicht wahr, daß eine übernatürliche Thatsache nicht durch eine andere übernatürliche Thatsache bewiesen werden könne. Konnte Moses durch die Finsterniß, welche auf sein Wort Aegypten bedeckte, durch den plötzlichen Tod aller Erstgebornen im Reiche, durch die Theilung der Fluthen des rothen Meeres nicht beweisen, daß es Gott sei, der durch ihn den Auszug seines Volkes befehle? Und wenn unser Herr Tausende mit wenigen Broden sättigte,

Schaaren von Kranken durch sein Wort heilte, Todte zum Leben rief; waren das nicht sichtbare Wunder, durch welche das unsichtbare, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in seiner Person, bestätigt wurde? Dieses Wunder, das keiner menschlichen Beobachtung unterlag, wurde von ihm verkündigt; konnte er aber für die Wahrheit seiner Worte sich nicht auf jene seine Werke berufen? Mag es also immer Schelling sein, der spricht, ein Wunder könne nicht durch ein anderes Wunder bewiesen werden; solche Einrede thut nichts anders dar, als daß auch große Denker, wenn sie die Wahrheit unsers Glaubens bekämpfen, Dinge vorbringen, die selbst ihrer Schüler unwürdig sind. Darauf allein kommt es an, ob jene sichtbaren Wirkungen, die offenbar nur dem Allmächtigen zugeschrieben werden können, wirklich so, wie sie berichtet werden, statt gefunden.

Wenn man nun aber, um eben dies läugnen zu können, behauptet, wofern die Schrift nicht schon als göttlich beglaubigte, sondern nur als menschliche Urkunde betrachtet werde, könne man ihren Berichten von Wundern und Weissagungen nicht mehr Glauben schenken, als ähnlichen Erzählungen profaner Schriftsteller; so hat die christliche Apologetik auf diesen Einwurf mehr als eine Antwort, auf welche wir jedoch hier nur mit wenig Worten hinweisen können. Zunächst geht derselbe von der stillschweigenden Annahme aus, daß derlei Erzählungen bei profanen Geschichtsschreibern bloß deßhalb, weil sie Wunderbares enthalten, für Fabeln oder Mythen gelten müßten. So aber können nur jene urtheilen, die alles übernatürliche Walten Gottes in der Geschichte für unmöglich halten. Eben darum pflegt man ja auch in der Apologetik zuvörderst diese irrige Ansicht zu bekämpfen und die Möglichkeit sowohl der Wunder als der Offenbarung darzuthun. Ist aber diese Möglichkeit außer Zweifel gestellt, so kann man zwar immer noch das Recht in Anspruch nehmen, Berichte über jene außerordentlichen Erscheinungen einer strengeren Kritik als andere zu unterwerfen, keineswegs aber sie auch dann für fabelhaft zu erklären, wenn sie eine solche Kritik bestehen. Es giebt aber ganz gewiß keine geschichtliche Urkunde, für deren Aechtheit und Wahrhaftigkeit so viele und so starke äußere und innere Gründe sprechen, als die Apologetik für die hh. Bücher vorbringt; und

nichts kann ungerechter sein, als diese mit jenen Schriften zu vergleichen, in welchen uns die alten Völker ihre Mythen und Sagen über die Götter und Heroen hinterlassen haben. — Ueberdies sind die hh. Schriften nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit allem, was sowohl die weltliche als die kirchliche Geschichte vom Ursprunge des Christenthums lehrt, zu betrachten. Wir haben in ihnen keine Bücher, welche, was im grauen Alterthume Wunderbares geschehen sein soll, der späten Nachwelt erzählen, sondern Urkunden, die unter den gebildetsten Völkern des Erdkreises zu jener Zeit verbreitet wurden, als noch in und außer dem Judenlande viele Tausende lebten, welche von der Wahrheit und Unwahrheit ihres thatsächlichen Inhalts Zeugniß ablegen konnten. Ihre bloße Aufnahme also ist eine unverwerfliche Bestätigung ihrer Wahrhaftigkeit. Und wie sehr ist hier jene Bemerkung des h. Thomas zu beachten, daß die Bekehrung der Welt als stärkster Beweis für die Wahrheit der Wunder Christi und seiner Apostel gelten muß. (n. 166.) — Endlich kann auch ganz abgesehen von den hh. Büchern die Göttlichkeit der christlichen Religion aus ihrer Verbreitung und Erhaltung dargethan werden. Selbst wenn also für die Glaubwürdigkeit der einzelnen Berichte der Schrift ein mehr als menschliches Zeugniß erforderlich wäre, würde dies durch die gesammte Christenheit gegeben werden. Denn es ist außer Zweifel, daß diese die Schrift zu allen Zeiten als authentische Urkunde ihrer Lehre und ihres Ursprungs verehrt hat. Ist also dieser Ursprung aus der Beschaffenheit und den Schicksalen der christlichen Religion als ein göttlicher erwiesen, so muß auch der umständlichere Bericht über denselben, welchen die Christenheit selbst von jeher anerkannt hat, wahrhaftig sein.

208. Mit diesen Einwürfen wider die Zulässigkeit der äußeren Beweise hängt ein anderer, der ihre Unzulänglichkeit behauptet, zusammen. Man begegnet demselben auch bei katholischen Schriftstellern, und namentlich bei Hirscher. Eine Offenbarung sagt er, lasse sich nicht so überhaupt, und ohne daß man in alle Theile ihres Inhaltes eingehe, erhärten; wenigstens dürfte dazu der historische Beweis für sich allein nicht völlig hinreichend sein. Und weßhalb nicht? Die sogenannten äußeren Criterien einer Offenbarung, als Wunder und Offenbarungen künftiger Dinge

können uns schon darum keine Beruhigung verschaffen, weil die Theologen eingestehen, daß Gott auch dem Teufel zuweilen erlaube, außerordentliche Wirkungen hervorzubringen, und daß derselbe manches wisse, was wir nicht wissen. Weßhalb denn Hirscher schließt: „Was göttliche Offenbarung sein soll, muß sich neben äußerer Beglaubigung zugleich durch Angemessenheit zu der Natur und den Bedürfnissen unserer Seele legitimiren" [1]).

Auch nach Hirscher wäre also eine Behandlung der Glaubenslehre, durch welche ihr Inhalt dem Gemüthe nahe gelegt und gleichsam empfohlen wird, nicht bloß heilsam, sondern zur Vervollständigung des apologetischen Beweises nothwendig; auch nach ihm kann die Thatsache der Offenbarung nicht erhärtet werden, ohne daß man in alle Theile ihres Inhaltes eingehe. Als Grund aber gibt er die Unmöglichkeit an, uns ohne eine solche Prüfung zu versichern, nicht, ob die übernatürlichen Ereignisse wirklich statt gefunden, sondern ob sie Gott und nicht etwa den Vater der Lüge zum Urheber haben. — Es ist sehr wahr, daß es nach einer Lehre der Theologen, die in der h. Schrift selbst ihren Grund hat[1]), in manchen Fällen schwer ist, zu entscheiden, ob, was Wunder oder Weissagung zu sein scheint, nicht vielmehr Blendwerk des Satans sei. Und obwohl es eine eben so begründete Lehre derselben Theologen ist, daß Gott es dem gutgesinnten und bedachtsamen Menschen möglich macht, sich vor solchem Betrug zu sichern, besonders wenn jene außerordentlichen Dinge zur Bestätigung einer vorgeblichen Offenbarung gewirkt werden; so ist jedoch eines der vorzüglichsten Mittel, in solchen Fällen, das Wahre zu entdecken, gerade die Prüfung der Lehren, die als göttlich geoffenbarte verkündet werden. Indessen, daraus folgt doch immer nur, daß diese Prüfung dann nothwendig sein kann, wenn die Beschaffenheit der wunderbaren Ereignisse es zweifelhaft läßt, ob sie Gott zuzuschreiben seien. Nun ist es aber keinem Theologen je in den Sinn gekommen, einzuräumen, daß die Betrachtung der Thatsachen selbst dieses immer ungewiß lasse. Um zuerst von den Weissagun-

1) Verhältniß des Evangeliums u. s. w. S. 146. u. 150. — Vergl. Erörterungen S. 107.

2) Matth. 24, 24.

gen zu reden, so ist es schlechterdings unmöglich, daß ein geschaffener Geist, der immer nur einem Zeitmomente gegenwärtig ist, zukünftige Dinge anders, als aus ihren Ursachen erkenne. Sind also diese Ursachen frei, oder hängt der Erfolg des Wirkens nothwendiger Ursachen in irgend einer Weise von freien ab; so kann auch der vollkommenste unter den geschaffenen Geistern, was geschehen wird, nur muthmaßen, nicht wissen. Je weiter also der Zeitpunkt, in welchem eine Weissagung sich erfüllt, entfernt ist, je mehr und je verschiedenere freie Ursachen hiezu mitwirken, je genauer in der Vorhersagung die Umstände des Zukünftigen bestimmt werden; um so gewisser ist es, daß sie Denjenigen zum Urheber habe, der allein sämmtlichen Zeiten gegenwärtig ist. Gerade so aber sind die Weissagungen beschaffen, auf welche sich die Apologetik vorzüglich beruft, sowohl jene, die sich auf die Person und die Lebensschicksale des Messias, als auch diejenigen, welche sich auf die Verbreitung seines Reiches über den Erdkreis beziehen. — Nicht anders verhält es sich mit den Wundern. Der böse Geist kann durch die Benutzung der Naturkräfte, die ihm vollkommen bekannt sind, die auffallendsten Erscheinungen hervorbringen, und unsere Sinne in der mannigfaltigsten Weise blenden und umgaukeln; aber was über alle Macht der Natur erhaben ist, das vermag er nun und nimmer, und was durch das Wirken der Natur nur allmählig möglich ist, das vermag er nicht in einem Augenblicke hervorzubringen. Er kann also weder jemals Todte aus den Gräbern hervorrufen, noch verletzte Organe oder Gliedmaßen plötzlich heilen, am allerwenigsten aber sittliche Umwandlungen zum Guten, die dauerhaft seien, bewirken. Wenn es sich nun aber nicht um eine solche Umwandlung einzelner Menschen, sondern aller Völker des Erdkreises handelt; so kann doch Niemand zweifeln, welchem Geiste er sie zuzuschreiben habe. Oder bedarf es eines Beweises, daß es nicht der Satan war, der den Götzendienst vertilgte, und die Erkenntniß und die Verehrung des wahren Gottes auf Erden verbreitete, der die Schaaren der Blutzeugen in ihren Kämpfen stärkte, der Zucht und Sitte in alle Stände einführte, der die Wüsten Egyptens mit heiligen Einsiedlern bevölkerte, und die Klöster des Morgen- und Abendlandes mit Nachfolgern derselben füllte? Das größte aller Wunder, die Bekehrung der Welt und die Heiligung aller Völker steht

also immer als das Werk des Allheiligen, Allweisen und Allmächtigen vor uns da.

Nichtsdestoweniger kann die Apologetik jenen Weg, auf welchen Hirscher hinweist, einschlagen. Ohne nämlich diese Stiftung, Ausbreitung und Erhaltung des göttlichen Reiches auf Erden, oder unter den Wundern und Weissagungen einzelne, die offenbar nur Gott zum Urheber haben konnten, insbesondere zu betrachten, kann sie ihren Beweis auf die Gesammtheit der übermenschlichen Wirkungen, welche die heiligen Urkunden berichten, gründen; indem sie nämlich aufmerksam macht, daß alle diese Wirkungen auf das eine Ziel, die Religion Jesu Christi zu bewähren und zu verbreiten, gerichtet sind, und dann folgert, daß der Widersacher alles Guten sich unmöglich die Gründung einer Religion, welche die Menschen zur wahren Tugend und Frömmigkeit führt, zum Ziele seiner Thätigkeit setzen konnte. In solcher Beweisführung wird allerdings die Lehre Jesu Christi in Betracht genommen. Allein erstlich bedarf es, um die sittliche Reinheit dieser zu erkennen, keines Eingehens in sämmtliche Glaubenspunkte; sodann aber folgt daraus, daß die Apologetik diesen Weg gehen kann, noch keineswegs, daß sie ihn gehen müsse, daß er allein zum Ziele führe.

Drittes Hauptstück.

Von der Gewißheit des Erkennens vor dem Glauben.

209. Wenn wir jetzt nach der Beschaffenheit des Erkennens, das die apologetischen Beweise erzielen, fragen, so tritt uns eine nicht geringe Schwierigkeit entgegen. Insofern wenigstens muß dasselbe allem Gesagten zufolge dem Glauben zu Grunde liegen, als es uns von der Billigkeit und Pflicht zu glauben, überzeugt. Wie kann es aber dies, wenn es nur irgend einen Grad von Wahrscheinlichkeit und nicht vielmehr volle Gewißheit hat? Der Glaube, um den es sich handelt, soll das Prinzip unseres ganzen Lebens werden, und fordert eine Hingebung, die zu allen

und jeden Opfern bereit sei. Er muß also die größte Entschiedenheit und Festigkeit haben. Könnten wir aber zu einem solchen Glauben verpflichtet sein, wenn die Gründe zu glauben nicht mit Gewißheit erkannt würden? In der That wird ja auch diese Gewißheit von den Theologen gemeiniglich behauptet, und gleich im Eingang dieser Abhandlung wurde gesagt, daß wir eben deßhalb das Erkennen vor dem Glauben ein Wissen nennen, weil es von Gewißheit begleitet ist. Wenn nun das, so sieht man nicht, wie mit ihm die Freiheit des Glaubens bestehen könne. Seinen Inhalt bilden die Wahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache der Offenbarung. Wer nun diese mit voller Gewißheit erkennt, wird der nicht durch seine vernünftige Natur selbst genöthigt, die geoffenbarten Lehren für wahr zu halten? Eben daraus möchte sich aber ferner ergeben, daß dies Erkennen dem Glauben nicht bloß nothwendig vorhergehe, sondern im wahrsten Sinne seine Ursache wäre. So werden wir also auf die oben (n. 168.) erwähnte Einrede geführt: Die Annahme eines Erkennens der Offenbarung, das den Glauben nicht voraussetze, sondern von ihm vorausgesetzt werde, und volle Gewißheit habe, ist weder mit der Freiheit noch mit der Uebernatürlichkeit des Glaubens vereinbar.

I.

Unterschied zwischen Evidenz und Gewißheit.

210. Um zu erklären, wie das gewisse Erkennen der Offenbarung mit der Freiheit des Glaubens bestehen könne, pflegen die Theologen zu sagen, jenes Erkennen sei zwar gewiß, aber deßhalb nicht evident. Wir haben also vorab zu untersuchen, wie sich die Gewißheit zur Evidenz und beide zur Freiheit des Willens verhalten.

Die Evidenz oder Augenscheinlichkeit (ἐνάργεια) wird zunächst und eigentlich vom Gegenstande ausgesagt, und ist eine solche Beschaffenheit desselben, vermöge welcher er dem Erkennenden, wofern dieser nur seine Aufmerksamkeit auf ihn richtet, nothwendig offenbar wird. Unter Gegenstand hat man hier nicht etwa die

Sache, auf welche die erkennende Thätigkeit gerichtet ist, in jeder Beziehung, d. h. alles, was von ihr erkannt werden kann, sondern nur das zu verstehen, was den Inhalt der Erkenntniß, um die es sich handelt, bildet. So kann die Gestalt eines Körpers, den ich aus der Ferne anschaue, mir offenbar sein, während seine Farbe und andere Eigenschaften mir noch verborgen sind. Aus diesem Beispiel leuchtet ferner ein, daß ein Erkanntes nicht dadurch schon, daß es ist, durch seine Wahrheit, sondern erst dadurch, daß es von der Erkenntnißkraft erreicht werden kann, evident ist. Dies setzt aber nicht bloß voraus, daß ein gewisses Verhältniß zwischen ihm und dem anerkennenden Prinzip bestehe [1]), sondern auch, daß die Bedingungen, an welche die erkennende Thätigkeit gebunden ist, erfüllt seien. Wie also die Körper, damit sie sichtbar seien, entweder (wie die Sonne) durch sich leuchten, oder beleuchtet sein müssen; so muß auch jede Wahrheit, um der Vernunft erkennbar zu sein, entweder (wie die Prinzipien) durch sich selbst einleuchtend sein, oder durch andere Erkenntnisse einleuchtend werden. Wie ferner die Körper nur in einer gewissen Entfernung erschaut werden, so muß auch die intelligible Wahrheit dem Geiste durch irgend eine Ursache vergegenwärtigt werden. Sind aber von Seiten des Objects die Bedingungen erfüllt, so wird überdies von Seiten des Erkennenden erfordert, daß er aufmerke. Obschon wir uns des Aufmerkens sehr oft nicht bewußt sind noch sein können, so liegt doch seine Nothwendigkeit am Tage. Denn wir können von einem Gedanken so stark ergriffen sein, daß wir, obgleich unsere geöffneten Sinne entsprechende Eindrücke empfangen, dennoch nicht etwa bloß der Wahrnehmungen uns nicht bewußt werden, sondern auch nicht wahrnehmen; umgekehrt kann die Seele von sinnlichen Eindrücken so überwältigt werden, daß keiner der Gedanken, die sonst in diesen selben Umständen entständen, in ihr auftaucht. Sind aber von Seiten des Objects und Subjects die Bedingungen erfüllt, so tritt die Erkenntniß dadurch ein, daß der Gegenstand auf den Erkennenden (durch zeugende Thätigkeit) einwirkt, und der Erkennende (durch empfangende Thätigkeit) entgegenwirkt.

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 139.

211. Aber was wir bis hieher sagten, ist von allem Erkennbaren wahr; es fragt sich also, was jenem Erkennbaren, das wir evident nennen, eigenthümlich ist. Etwa, daß es sich dem Erkennenden nothwendig offenbare? Nicht doch: jedes Erkennbare offenbart sich mit Nothwendigkeit, wenn die erwähnten Bedingungen sich erfüllen; wenn sie aber sich nicht erfüllen, kann auch das Evidente sich nicht offenbaren. Was also diesem eigenthümlich ist, besteht darin, sich uns so zu offenbaren, daß wir zugleich und zwar mit voller Klarheit erkennen, es könne schlechterdings nicht anders sein, als wie wir erkennen. — Dies Nichtandersseinkönnen oder die Nothwendigkeit darf jedoch nicht mit der Unveränderlichkeit verwechselt werden. Wäre sie mit dieser ein und dasselbe, so würde folgen, daß ein Veränderliches gar nicht oder nur in der Rücksicht evident sein könne, in welcher es unveränderlich ist. Man will aber vielmehr, wenn von der Evidenz eines Veränderlichen die Rede ist, sagen, dasselbe könne nicht anders sein, als es uns erscheint, es sei denn, es gehe in ihm eine Veränderung vor. Wenn wir z. B. behaupten, die Gestalt des Körpers, den wir sehen, sei augenscheinlich die Kegelform; so wollen wir sagen, es sei unmöglich, daß er eine andere Gestalt habe, aber nicht, es sei unmöglich, daß er eine andere Gestalt empfange.

Wenn dem also ist, wird man sagen, so muß die Evidenz des Gegenstandes darin gesucht werden, daß er nicht bloß ein Erkennen von sich, sondern zugleich die Erkenntniß der Wahrheit dieses Erkennens erzeugt, und dies zwar mit solcher Klarheit, daß wir zum Fürwahrhalten genöthigt werden. Allerdings, und von großer Wichtigkeit ist es, diese Nöthigung zum Fürwahrhalten als eine Folge jener Erkenntniß der Wahrheit unseres Erkennens aufzufassen. Manche stellen die Evidenz so dar, daß sie leicht als etwas rein Subjectives erscheinen könnte. Evident, sagen sie, nenne man die Erkenntniß, welche mit einem nothwendigen Fürwahrhalten verbunden sei. Da bleibt es also ganz zweifelhaft, ob die Nöthigung zum Fürwahrhalten vom Gegenstande ausgehe: und wenn man nun überdies hinzufügt, die Evidenz trete dadurch ein, daß uns die Gesetze unsers Erkenntnißvermögens bestimmen, das Erkannte für wahr zu halten; so giebt man noch viel mehr zu dem Mißverständniß, das dem Idealismus zu Grunde liegt, Veranlassung.

Diesem zufolge können wir nichts anders behaupten, als daß wir bei gewissen Vorstellungen genöthigt werden, fürwahrzuhalten, und bleiben immer ungewiß, ob diese Nöthigung nicht etwa bloß in der Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens ihren Grund habe. Dahingegen wies die Vorzeit, um die objective Gewißheit zu begründen, nach, daß wir in uns nicht bloß ein nothwendiges Fürwahrhalten, sondern auch als Grund desselben die Einsicht in die Wahrheit des Erkannten vorfinden, und wir haben an seinem Orte gezeigt, daß Hermes aus dem Skepticismus, in welchen ihn die idealistische Philosophie verstrickt hatte, darum sich vergeblich zu befreien suchte, weil er jenen Anfang des vernünftigen Denkens nicht fand [1]).

Die Evidenz wird dem Sprachgebrauche nach freilich auch von dem Erkennen, und nicht bloß vom Gegenstand ausgesagt. So bezeichnen die Scholastiker sehr gewöhnlich die fides und zwar den actus fidei als dunkel d. i. nicht evident, die scientia aber und den actus scientiae als klar oder evident; aber diese Evidenz des Erkennens besteht ihnen nicht in dem nothwendigen Fürwahrhalten, das es begleitet, sondern in der nothwendigen Einsicht in die Wahrheit des Erkannten, deren Folge jenes Fürwahrhalten ist. Wo sie also die Evidenz als eine wesentliche Eigenschaft jenes Erkennens, das wir Wissen nennen, angeben; erklären sie dieselbe dadurch, daß wir die Sache nicht nur erkennen, sondern zugleich einsehen, daß sie nicht anders sein könne, als wir sie erkennen [2]). Daß aber diese Einsicht in uns nothwendig entstehe, dafür fanden sie den Grund in dem Erkannten, in jener seiner Beschaffenheit, derzufolge es sich dem Erkennenden als nothwendig so und nicht anders seiend offenbart, also in der objectiven Evidenz. Deßhalb lesen wir beim h. Thomas, es sei den Prinzipien eigen, nicht nur nothwendig wahr zu sein, sondern auch von uns nothwendig als wahr erkannt zu werden [3]). — Wohl bestimmen auch die Scholastiker oftmals die Evidenz dadurch, daß die-

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 307. ff. n. 332.

2) S. Thom. in l. post. lect. 3. Ethic. l. 6. c. 3. u. die übrigen Scholastiker in der Logik, wo sie vom Wissen handeln.

3) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 262. 297.

selbe nothwendiges Fürwahrhalten mit sich führe, aber sie unterlassen nicht hervorzuheben, daß diese Nöthigung uns von dem sich offenbarenden Gegenstande angethan werde[1]). Ja gerade dann ist ihnen zufolge weder Evidenz noch Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens vorhanden, wenn es nicht das Object allein ist, das uns zum Fürwahrhalten bestimmt; und dies führt uns auf das Verhältniß der Evidenz zur Gewißheit.

212. So lange die Wahrheit eines Satzes ihr nicht einleuchtet, ist die Vernunft in jenem Zustande der Unentschiedenheit, den wir Zweifel nennen. Wenn sie aber zum Fürwahrhalten bestimmt wird, so kann dies in solcher Weise geschehen, daß jene Unentschiedenheit völlig aufgehoben wird, und es kann so geschehen, daß eine Besorgniß, ob nicht dennoch das Gegentheil wahr sei, fortdauert. In diesem letzteren Falle tritt das Meinen, ein unsicheres Fürwahrhalten, im ersteren die Gewißheit ein: denn diese besteht in der Entschiedenheit des Fürwahrhaltens mit Ausschluß aller Furcht des Irrthums. Weil nun aber diese Furcht — vernünftiger Weise — nur durch die Einsicht, daß die Sache nicht anders sein könne, aufgehoben wird; so hat man das Verhältniß der Evidenz und Gewißheit, um sie nicht geradezu für dasselbe zu erklären, dahin bestimmen wollen, daß die Evidenz vom Erkannten, die Gewißheit aber vom Erkennenden ausgesagt werde, als wäre nämlich die Evidenz jene Erkennbarkeit des Gegenstandes, welche im Erkennenden die Gewißheit erzeugt. Allein so wie die Evidenz nicht bloß vom Erkannten, sondern auch vom Erkennen ausgesagt wird, also heißt nicht bloß der Erkennende, sondern auch das Erkannte gewiß: nur dies ist wahr, daß die Evidenz zunächst

---

1) Assentit intellectus alicui dupliciter; uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto . . . . alio modo, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam . . . . Illa autem videri dicuntur, quae per se ipsa movent intellectum nostrum.

S. Thom. S. 2. 2dae q. 1. a. 4. cf. De verit. q. 14. a. 1.

Evidentia intellectualis prout condistinguitur ab inevidentia non potest in alio consistere nisi in hoc, quod intellectus convincatur ab ipso objecto et necessitatur ad assentiendum.

Lugo. Disp. 2. sect. 1. n. 10.

vom Gegenstande, die Gewißheit aber zunächst vom Erkennenden ausgesagt wird. Immer also würde nach jener Erklärung wenigstens die objective Gewißheit mit der Evidenz des Erkannten zusammenfallen, und als einzige Ursache der subjectiven Gewißheit die Evidenz in uns, d. i. die evidente Erkenntniß gelten müssen. Dem ist aber nicht so. Wenn wir durch evidentes Erkennen gewiß werden, so ist diese Gewißheit, das entschiedene Fürwahrhalten, eine nothwendige Folge der Erkenntniß, welche der sich offenbarende Gegenstand in uns erzeugt. Nun giebt es aber außer der nothwendigen Gewißheit auch eine freie, zu der wir also nicht durch den Gegenstand allein, sondern zugleich durch unseren Willen bestimmt werden. Es kann somit zwar die Evidenz der Erkenntniß nicht ohne Gewißheit, aber die Gewißheit kann ohne Evidenz sein. Ebenso verhält es sich mit der objectiven Evidenz und Gewißheit. Kann die Gewißheit in uns ohne Evidenz des Gegenstandes stattfinden, so setzt sie doch immer, damit sie nicht grundlos sei, in diesem eine ihr entsprechende Beschaffenheit, also die objective Gewißheit voraus, und folglich gilt auch hier, daß zwar kein Gegenstand evident sein kann, der nicht gewiß wäre, daß er aber gewiß sein kann, ohne evident zu sein.

Allein nun stellt sich die Frage ein, ob und wann die freie Bestimmung zum entschiedenen Fürwahrhalten vor der Vernunft gerechtfertigt werde.

II.

Es giebt eine der Vernunft gemäße Gewißheit ohne Evidenz.

213. Um die Wahrheit dieses Satzes in's Licht zu stellen, müssen wir zuvor das thatsächliche Verhältniß des Fürwahrhaltens zur Erkenntniß und zum Wollen betrachten. — Das Fürwahrhalten, sagten wir, ist bei evidenter Erkenntniß eine nothwendige Folge der Einsicht in die Wahrheit der Sache. Man hat aber in Frage gestellt, ob es in der That eine Folge dieser Einsicht, und als solche von ihr verschieden, oder nicht vielmehr ein und derselbe

Act der Vernunft sei, der von uns nur unter doppelter Rücksicht betrachtet werde. Das Fürwahrhalten sei ein Entscheiden, daß die Sache sich also verhalte, ein Urtheil, durch das wir das Prädicat mit dem Subjecte verbinden. Nun sei aber ein Urtheil, so lange es im Innern der Seele bleibe, nichts anders als die Erkenntniß selbst. Wer z. B. einsehe, daß die erste Ursache nothwendig ewig ist, der fälle auch schon durch diese Einsicht selbst bei sich das Urtheil: die erste Ursache ist nothwendigerweise ewig. — Und man will dies auch dadurch erhärten, daß jede Thätigkeit der Vernunft Erkennen, wie jede Regung des Willens Wollen sei. Indem aber die Vernunft einem Satze, den sie als wahr erkenne, beistimme, erkenne sie durch dieses ihr Beistimmen nichts, sondern komme nur in dem, was sie erkannt habe, zur Ruhe, ihr Denken abschließend.

Indessen gerade darauf kommt es an, ob dieses Abschließen, wodurch der Geist in der erkannten Wahrheit zur Ruhe kommt, nicht von der Einsicht in die Sache zu unterscheiden sei. Jene, welche es leugnen, scheinen immer nur den Fall, wann die Einsicht zum Fürwahrhalten nöthigt, vor Augen zu haben. Man kann nun in Frage stellen, — und es ist ja eben dies, was wir in gegenwärtigem Abschnitte untersuchen wollen, — ob es je vernunftgemäß sei, ohne diese nöthigende Einsicht für wahr zu halten; die Thatsache jedoch, daß wir sehr oft also fürwahrhalten, kann von Niemand bestritten werden. Aus dieser Thatsache aber ergiebt sich, daß jedes Fürwahrhalten, auch das nothwendige, ein von der Einsicht verschiedener Act der Vernunft ist. Denn was von einem andern getrennt dasein kann, das muß auch, wann es mit ihm vereinigt ist, nicht bloß unserer Betrachtung, sondern der Wirklichkeit nach von ihm verschieden sein. Oder wollte man etwa einwenden, daß wir ohne irgend eine, wenn auch mangelhafte Einsicht fürwahrhalten, daß folglich das Fürwahrhalten von der Einsicht nie getrennt sei? Es ist dem so; aber in solchen Fällen könnten wir, eben weil die mangelhafte Einsicht keine nöthigende ist, auch nicht fürwahrhalten. Wie also das Fürwahrhalten ohne die nöthigende Einsicht sein kann, so kann die mangelhafte Einsicht ohne das Fürwahrhalten sein. Unmöglich sind demnach Einsicht und Fürwahrhalten dasselbe. — Ehe wir nun das Fürwahrhalten

in seiner Verschiedenheit von der Einsicht näher betrachten, und auf die Gegengründe antworten, müssen wir einer entgegengesetzten Meinung erwähnen, für die man sich ebenfalls darauf berufen könnte, daß durch das Fürwahrhalten nichts erkannt werde. —

214. Die Cartesianer nämlich haben behauptet, das Fürwahrhalten sei nicht nur von der Einsicht verschieden, sondern gar keine Thätigkeit der Erkenntnißkraft. Indem wir fürwahrhalten, urtheilen und entscheiden wir; das Entscheiden und Urtheilen aber, sagen sie, gehöre dem Willen, und nur die Einsicht, die uns dazu bewege, der Vernunft an. Ein offenbarer Irrthum. Der Gegenstand des Willens ist immer das Gute, und das Wahre nur, insofern es gut ist, und jede Entscheidung des Willens geht dahin, daß wir die Sache wollen, und also entweder nach ihr streben oder in ihrem Besitze uns erfreuen. Das Urtheil aber, womit wir fürwahrhalten, hat eben sowohl als die Einsicht das Wahre als solches zum Gegenstand, und ist kein Wollen oder Begehren des Wahren, sondern ein Anerkennen, daß es ist.

Was also antworten wir auf die Einrede, dieser Act, möge man ihn Anerkennen, Urtheil, Fürwahrhalten nennen, sei kein Act der Vernunft oder doch kein von der Einsicht verschiedener Act, weil nichts durch ihn erkannt werde? Wir antworten, daß zwar jede Thätigkeit der Vernunft zum Erkennen gehört, daß aber deßhalb nicht jede Thätigkeit der Vernunft, um von einer andern verschieden zu sein, etwas anderes als diese erkennen muß. Das Beispiel des Wollens, welches man entgegenstellt, ist sehr geeignet, dieses zu erläutern. Wenn wir zu einem Gegenstande hingezogen werden oder in seinem Besitze uns erfreuen, so ist sowohl jene Neigung, als diese Lust eine Thätigkeit des Begehrungsvermögens; aber die eine wie die andere ist von dem, was wir im eigentlichen Sinne Wollen nennen, d. h. von dem Entschluß des Willens verschieden. Dennoch hat dies Wollen keinen andern Gegenstand, als die Neigung und die Lust. In solcher Weise also kann auch das Urtheil der Vernunft, die Beistimmung, von dem Denken und Einsehen verschieden sein, ohne daß wir durch dasselbe etwas anderes erkennen. Wie der Wille durch den Entschluß in die Neigung oder Lust eingeht, — was wir sehr bezeichnend einwilligen nennen; so befestigt sich die Vernunft durch ihr Urtheil in der Wahrheit, hängt ihr an. — Setzen wir den Vergleich fort. Auch

das Begehren oder die Lust können den Entschluß des Willens zur nothwendigen Folge haben. Wenn nämlich der Gegenstand uns in jeder Hinsicht als gut erscheint, sind wir genöthigt, ihn zu wollen. Wodurch aber ist dies nothwendige Wollen von dem nothwendigen Begehren der sinnlichen Wesen verschieden? Eben dadurch, daß es eine Folge jener Erkenntniß des Gegenstandes als eines durchaus guten ist: das sinnliche Wesen folgt nothwendig dem erhaltenen Eindruck, weil es unfähig ist, den Gegenstand unter verschiedener Beziehung zu betrachten. Nicht anders verhält es sich mit der Erkenntniß. Die nothwendige Beistimmung der Vernunft zu der ihr evidenten Wahrheit ist von der nothwendigen Hingebung des sinnlichen Wesens an seine Anschauung dadurch verschieden, daß die Vernunft zur Beistimmung genöthigt wird, weil sie nicht nur die Sache, sondern auch die Unmöglichkeit des Gegentheils erkennt, während das sinnliche Wesen von der Erscheinung, weil es des Denkens unfähig ist, hingerissen wird. Wie also der Geist auch im nothwendigen Wollen seine Freiheit, nicht die Freiheit zu wählen, sondern die Freiheit von der Herrschaft blinder Triebe, so offenbart er im nothwendigen Urtheil der Vernunft jene Freiheit, die dem immateriellen Erkennen eigen ist [1]. —

215. Aber wenn demzufolge das Fürwahrhalten eine Thätigkeit der Vernunft und nicht des Willens ist, so fragt es sich, ob nicht die Vernunft in dieser ihrer Thätigkeit von dem Willen abhange. So ist ohne Zweifel das Denken eine Thätigkeit der Vernunft, und doch hängt es meistens von uns ab, ob wir denken wollen oder nicht. Allein was oben schon wiederholt gesagt wurde, wird jedem Menschen durch die nächstliegende Erfahrung bestätigt: es giebt Urtheile, an die wir nicht denken können, ohne daß ihre Wahrheit uns einleuchtet, und dieses Einleuchten der Wahrheit nöthigt uns sie anzuerkennen. Fragen wir aber nach dem Grunde dieser Thatsache, so finden wir denselben in der Abhängigkeit jedes Vermögens von dem ihm eigenen Gegenstand. Aus dieser Abhängigkeit folgt nicht bloß, daß ein Vermögen gegen etwas, was ganz und gar nicht zu seinem Gegenstand gehört, sich nicht

---

1) Philos. der Vorzeit. Bd. 1. n. 28. n. 105 ff. Bd. 2. 802 ff. Vergl. hier Bd. 1. S. 247. ff.

äußern kann, sondern auch, daß es sich äußern muß, wenn es von etwas angesprochen wird, worin nichts, als was ihm Gegenstand ist, sich findet. Deßhalb können wir, was unter keiner Beziehung gut scheint, das Schlechte als solches nicht wollen; das aber, worin wir nichts als Gutes finden, sind wir genöthigt zu wollen. Wie aber — nicht das Gute an sich, sondern — das erkannte Gute Gegenstand des Willens; so ist — nicht das Wahre an sich, sondern — das erkannte, uns erscheinende Wahre Gegenstand des Fürwahrhaltens. Einen Satz also, der uns ganz und gar nicht als wahr erscheint, der keinerlei Gründe für sich hat, können wir nicht fürwahrhalten; denjenigen aber, aus welchem die reine Wahrheit so hervorleuchtet, daß wir ihm gar keinen Schein von Unwahrheit abgewinnen können, müssen wir fürwahrhalten. Ein solcher nun ist jeder wahrhaft evidente. Denn Evidenz ist nur dann vorhanden, wann wir mit aller Klarheit und Bestimmtheit einsehen, daß die Sache nicht anders sein könne, als wir sie auffassen. Ein Satz aber, der eine solche Erkenntniß ausdrückt, ist derartig, daß sich wider ihn nichts einwenden, keinerlei Zweifel erheben läßt. Wie nun der Macht des Willens, sich selbst zu bestimmen, durch seinen Gegenstand, so sind auch seiner Macht, die übrigen Seelenkräfte zu bestimmen, durch den Gegenstand einer jeden von diesen Schranken gesetzt. Er kann sie nicht bestimmen, wider ihre Natur zu wirken.

Aus dem Gesagten erkennt man also nicht bloß, weßhalb wir, was evident ist, genöthigt sind fürwahrzuhalten, sondern auch, weßhalb wir dem, was keine Betrachtung auch nur wahrscheinlich macht, nicht beistimmen, z. B. nicht ernstlich dafür halten können, daß die Zahl der Sandkörner oder Gestirne eine gerade sei. Die Scholastiker bestreiten deßhalb die irrige Meinung, daß von unserer Willkür abhange, alles und jedes, dessen Gegentheil nicht augenscheinlich sei, fürwahrzuhalten, und machen dagegen den Grundsatz geltend: Nulla potentia extra suum objectum operatur [1]. Dann also tritt die Freiheit des Fürwahrhaltens ein, wenn weder die einleuchtende Wahrheit zur Beistimmung nöthigt, noch der Mangel aller Wahrscheinlichkeit dieselbe unmöglich macht,

1) Suarez. De fide. Disp. 6. sect. 6. n. 8.

oder, wie der h. Thomas sagt, wann der, sei es aus ihm selbst, sei es aus Anderm, erkannte Gegenstand die Vernunft zum Fürwahrhalten nicht bestimmt, aber doch einigermaßen bewegt [1]).

Jetzt also kommen wir zu unserer Frage. Es ist zwar eine unläugbare Thatsache, daß die Menschen oftmals mit aller Entschiedenheit urtheilen, ohne die Gründe für die Wahrheit ihres Urtheils mit einer Klarheit zu durchschauen, durch welche sie so zu urtheilen genöthigt wären. Aber ist das vernünftig oder müssen wir nicht vielmehr behaupten, daß ein entschiedenes Fürwahrhalten vor der Vernunft nur dann gerechtfertigt ist, wenn wir zu demselben genöthigt sind? Scheint sich doch dies aus der Natur der Gewißheit selbst zu ergeben. Denn gewiß sein, heißt ohne Furcht, daß man sich irre, fürwahrhalten. Kann man aber diese Furcht vernünftigerweise ablegen, so lange ein Zweifel möglich ist? Immer also müssen wir, um gewiß zu sein, einsehen, daß die Sache nicht anders sein kann.

Allerdings, entgegnen wir, müssen wir dies einsehen, aber nicht mit jener Klarheit, die zur Beistimmung nöthigt. Der Fall, daß etwas gewiß ist, ohne evident zu sein, tritt dann ein, wann wir den noch möglichen Zweifel für unvernünftig erklären müssen, und die Freithätigkeit, mit welcher wir in solchem Falle fürwahrhalten, besteht darin, daß wir, den unvernünftigen Zweifel nicht achtend, das, woran keine anderen Zweifel möglich sind, mit Entschiedenheit als Wahrheit umfassen. Es giebt also auch in der freien Gewißheit, wenn sie vernünftig ist, allerdings eine Evidenz, aber es ist die Evidenz der Unvernünftigkeit des Zweifels, mit der die Pflicht fürwahrzuhalten verbunden ist; es sei denn, daß es sich um Dinge handele, in Betreff derer wir uns gleichgültig verhalten dürfen, d. i. gar nicht zu entscheiden brauchen. — Um

---

1) Assentit intellectus alicui dupliciter, uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus, vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo assentit intellectus alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntatis declinans in unam partem magis quam in aliam.

S. 2. 2dae. q. 1. a. 4. cf. Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 1.

die Sache durch ein Beispiel zu verdeutlichen, nehmen wir an, daß einige von den Juden, welche bei der Auferweckung des Lazarus zugegen waren, nicht nur die Heiligkeit und Weisheit unsers Herrn aus seinem Wandel unter ihnen, sondern auch durch näheren Umgang an Lazarus und seinen Schwestern solche Eigenschaften erkannt hätten, die allen Verdacht absichtlichen Betruges fern halten mußten, daß sie überdies vom Tode des Lazarus durch Beobachtung seines Leidens und Sterbens oder doch bei Eröffnung des Grabes durch den Verwesungsgeruch Gewißheit erhalten: welcher Zweifel an der Wahrheit des Wunders wäre ihnen da noch möglich gewesen? Zur Entschuldigung ihres Unglaubens hätten sie etwa sagen können, es sei unbegreiflich, wie weit die Kunst der Verstellung gehe; und selbst der Leichengeruch könne vielleicht durch künstliche Mittel hervorgebracht werden. Jedenfalls dürfte man ein Blendwerk der Hölle fürchten. Wäre es ja möglich, daß der böse Geist im Bunde mit Jesu wirke und statt der Seele in die Leiche des Lazarus gefahren sei. — Der gesunde Menschenverstand wird derlei Zweifel ohne Anstand für unvernünftig erklären, und wo nur sie möglich sind, den Unglauben als thöricht oder hartnäckig verwerfen. Welches ist aber der Grund, weßhalb wir also urtheilen müssen? Weil wir in solchen Fällen nicht zweifeln können, daß die Gründe, welche uns die Wahrheit offenbaren, in sich betrachtet, volle Gültigkeit haben, uns aber nur deßhalb die Möglichkeit des Zweifelns lassen, weil wir durch die Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens gehindert werden, die Wahrheit in ihrem vollen Lichte zu schauen.

216. Um dies näher zu beleuchten, müssen wir von der gebräuchlichen Eintheilung der Evidenz in die metaphysische — zu der man auch die mathematische rechnet, — die physische und ethische ausgehen. Jede Evidenz setzt voraus, daß sich die Sache nicht anders verhalten könne, als sie uns erscheint; metaphysisch evident nennt man also dasjenige, was in Folge der Gesetze der Methaphysik, physisch evident, was in Folge der Naturgesetze, ethisch evident, was in Folge der Gesetze, nach denen sich das Thun und Lassen der Menschen trotz ihrer Freithätigkeit mit Sicherheit bestimmen läßt, nothwendig so ist, wie wir es erkennen. — Man pflegt nun zu sagen, die metaphysische Evidenz beruhe auf

unbedingter, die physische und ethische auf bedingter Nothwendigkeit, und darum erzeuge auch die erste eine unbedingte, die anderen aber nur eine bedingte Gewißheit. Diese Sätze bedürfen jedoch, um nicht falsch zu sein, einer schärferen Bestimmung. Erstlich ist hier wiederum die Nothwendigkeit der Sache von der Nothwendigkeit der Wahrheit ihrer Erkenntniß zu unterscheiden. So hat weder unser Dasein, noch das Dasein der Dinge außer uns unbedingte Nothwendigkeit, und doch ist die Gewißheit, womit wir jenes wie dieses Dasein erkennen, ebenso nothwendig und unbedingt, als die Gewißheit der höchsten Prinzipien der Metaphysik: wie denn wirklich, damit jenes unser Wissen unwahr wäre, die Gesetze der Metaphysik, obschon es aus diesen nicht hergeleitet wird, aufgehoben sein müßten. Damit z. B., wer Schmerz empfindet, keinen Schmerz hätte, müßte in demselben der Schmerz sein und nicht sein, und damit, wer aus seinem Erscheinen sein Dasein erkennt, sich täuschte, müßte ein Ding erscheinen können, ohne zu sein. — Ferner können die physische und die ethische Evidenz zur metaphysischen erhoben werden. Es ist physisch evident, daß eine frei gelassene Kugel, so lange sie auf kein Hinderniß stößt, den Berg hinabrollt; die Gewißheit also, womit wir demzufolge über einzelne Fälle urtheilen, ist an die Bedingung geknüpft, daß das Gesetz der Schwere für diese einzelnen Fälle nich aufgehoben werde. Aber daß es in der Natur Gesetze, d. i. regelmäßig wirkende Kräfte gebe, ist metaphysisch evident. Denn ohne diese Gesetze könnte es keine Ordnung der Natur geben; wer also die Gesetze läugnete, der müßte in der Ordnung, die er nicht läugnen kann, eine Wirkung ohne Ursache anerkennen. — Ebenso ist es durch ethische Evidenz gewiß, daß viele Menschen sich nicht vereinigen, andere zu betrügen, wenn sie außer dem Lügen selbst sich nicht irgend einen Vortheil, und sei es auch nur das boshafte Vergnügen, andere im Irrthume zu sehen, versprechen können. Dennoch ist dies in einzelnen Fällen möglich, und darum haben wir auch von diesem nur eine bedingte Gewißheit. Aber wenn dieser und ähnliche Grundsätze, nach welchen wir, wie die Menschen zu handeln pflegen, bestimmen, nicht bloß seltene Ausnahmen zuließen, sondern überhaupt ungegründet wären; so würde keine gesellige Ordnung möglich sein. Diese Ordnung aber besteht.

Daß also jener Grundsatz, insofern er nur ein Gesetz ausdrückt, auf Wahrheit beruhe, ist unbedingt gewiß. — Nun giebt es aber viele Erfahrungskenntnisse, deren Läugnung die Läugnung der Gesetze der physischen und ethischen Ordnung einschließen würde. Alle diese erhalten also durch eine solche Betrachtung die unbedingteste Gewißheit. Damit z. B. die vielen Tausend Menschen, welche uns das Dasein fern liegender Städte oder Inseln bezeugen, entweder sich in ihrer Beobachtung hätten betrügen, oder zur Täuschung ihrer Mitmenschen verbinden, und diese Täuschung hervorbringen können: müßten die Gesetze, welche das Wirken der Natur bestimmen, und jene, welche das Leben der Menschen beherrschen, nicht für einzelne, sondern für unzählige Fälle und Jahrhunderte hindurch aufgehoben sein, was ebenso viel hieße, als daß sie gar nicht beständen [1]).

1) Hermes will für die Erfahrungskenntnisse, an welchen die theoretische Vernunft zweifeln könnte, durch die praktische Vernunft Gewißheit finden. Wenn ich aus denselben Gründen, weßhalb ich in einem einzelnen Falle unsicher zu sein glaube, in jedem andern der Fälle, die unter ein Gebot der Vernunft fallen, zweifeln müßte; so wäre gar keine Erfüllung dieses Gebotes möglich. Wenn ich z. B. eine geschichtliche Thatsache nicht aus besonderen, sondern nur aus solchen Gründen bezweifeln wollte, welche jeden geschichtlichen Bericht unsicher machen müßten; so könnte ich nie die Pflicht, die Erfahrung zu meiner Vervollkommnung zu benutzen, erfüllen; und wenn wir auch dann noch den wirklichen Tod eines Menschen in Zweifel ziehen wollten, wenn bereits die Verwesung begonnen hat, so würden wir nie verbunden sein, Todte zu begraben. Nun legt uns aber die praktische Vernunft solche Pflichten unbedingt auf, will ihre Erfüllung und gebietet somit auch jene der theoretischen Vernunft möglichen Zweifel zu verachten, und so zu handeln, als wären wir gewiß. Dies Fürwahrannehmen, das durch den Willen, dem Vernunftgebot nachzukommen, entsteht, ist aber eben so zuverläßig, als das physisch nothwendige Fürwahrhalten der theoretischen Vernunft. Denn wäre in jenen Fällen der Zweifel der theoretischen Vernunft gegründet, und also die Sache nicht so, als wir anzunehmen verpflichtet sind; so würde das Höchste in uns, das Vermögen der Zwecke, uns irreleiten. Möglich ist dies freilich: aber anzunehmen ist es gerade so viel und nicht mehr, als daß auch die theoretische Vernunft, wo sie mit Nothwendigkeit hält, mich in Irrthum treibe (Phil. Einl. §. 40—42.). — Hier tritt also wiederum hervor, was wir in Hermes Erkenntnißlehre am meisten tadeln mußten, daß nämlich in ihr alle Gewißheit, sowohl der praktischen als der theoretischen Vernunft, ihren letzten Grund in einer Nöthigung ohne Einsicht in die Wahrheit hat: aber auch davon abgese-

217. Aus den eben angeführten Beispielen ersieht man nun auch, daß es nicht immer möglich oder doch sehr schwierig zu bestimmen ist, wann volle Evidenz und somit strenge Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens vorhanden sei. Cartesius behauptete, daß wir außer dem eigenen Dasein jede Wahrheit, auch die höchsten Grundsätze des Denkens, bezweifeln könnten, so lange es uns nicht anderswoher gewiß geworden, daß unser Erkenntnißvermögen von keinen trügerischen Gesetzen geleitet werde: Hermes aber wollte in derselben Weise den Zweifel auch über unser eigenes Erscheinen und Dasein ausdehnen. Dagegen haben wir die Lehre der Vorzeit geltend gemacht, daß in solchen Erkenntnissen die Nöthigung fürwahrzuhalten in uns nicht aus einem blinden Naturdrang, welche die Vorstellungen begleite, sondern aus der Einsicht in die Wahrheit des Vorgestellten entspringt. Dasselbe Licht, worin wir die Begriffe zum Urtheile verbinden, d. h. den Inhalt des Urtheils auffassen, offenbart uns auch die nothwendige Wahrheit (das Nichtandersseinkönnen) desselben; und eben das ist seine Evidenz. Cartesius wollte ferner, daß wenigstens jene Sätze, deren Wahrheit nicht aus ihnen selbst, sondern aus andern erkannt werden, die also nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar evident sind, bezweifelt werden könnten, dann wenigstens, wann nicht die Beweisführung selbst, sondern nur die Erinnerung an dieselbe uns gegenwärtig wäre. Aber auch dies haben wir als irrthümlich erkannt. Um einen Beweis zu führen, müssen wir durch jenes Urtheil, das man den Mittelsatz nennt, zeigen, daß der Schlußsatz im Vordersatz enthalten ist. Wenn nun dieses Urtheil ebenso wie der Vordersatz evident ist, so muß es auch die Schlußfolge sein, und folglich mit derselben Nothwendigkeit fürwahrgehalten werden. Und wäre dem nicht so, so würde gar kein menschliches d. h. fort-

---

hen kann diese Theorie von der moralischen Gewißheit nicht als richtig anerkannt werden. Die praktische Vernunft führt uns, wie wir später erwägen werden (n. 233.), nicht in die Irre, wenn sie uns verpflichtet ein Gebot zu erfüllen, obwohl wir keine absolute Gewißheit haben, daß der einzelne Fall, um den es sich handelt, unter das Gebot falle. Und wäre die Theorie richtig, so würde sie, wie Hermes selbst bemerkt, doch nur in praktischen Wissenschaften Anwendung finden.

schreitendes Denken möglich sein [1]). — Nicht anders verhält es sich mit der Erinnerung an eine Beweisführung, deren Bestandtheile dem Geiste nicht mehr gegenwärtig sind. Denn es ist ja dies nicht etwa bloß die Erinnerung, daß wir zu einer Schlußfolge gelangt sind und sie für wahr gehalten haben, sondern zugleich, daß wir durch die Evidenz zu der Schlußfolge gelangt, und durch die einleuchtende Wahrheit zum Fürwahrhalten genöthigt worden sind. Ist also nur auch die Erinnerung selbst so klar und bestimmt, daß wir an dieser vergangenen Thatsache nicht zweifeln können; so können wir auch an der Wahrheit der Schlußfolge nicht zweifeln. Oder vermag etwa, wer die Mathematik studirt hat, an der Wahrheit des pythagoräischen Lehrsatzes zu zweifeln? Obschon er den Beweis desselben sich nicht mit einem Geistesblick vergegenwärtigen kann; so hat er doch die zweifellose Erinnerung, die Evidenz desselben erkannt zu haben, und folglich nicht wie immer, sondern durch Einsicht in die Wahrheit jedes vermittelnden Satzes auf die Schlußfolge hingeführt worden zu sein.

218. Bei allen solchen Erkenntnissen hat also der freie Willen auf das Fürwahrhalten keinen Einfluß. Es liegt zwar oft in unserer Macht, an diese Wahrheit zu denken, oder nicht zu denken, aber wenn wir ihrer uns besinnen, so sind wir genöthigt, sie anzuerkennen. — In der Mathematik nun giebt es keine andere Gewißheit, als diese nothwendige. Was sich aus den Grundsätzen dieser Wissenschaft nicht mit voller Evidenz darthun läßt, das bleibt in ihr auch ganz und gar ungewiß, erhält nicht einmal einen Grad von Wahrscheinlichkeit, geschweige denn Gewißheit. Der Mathematiker kann dessen zwar auf andern Wegen, durch die Erfahrung z. B. gewiß werden, aber als mathematische Wahrheit kann er es ganz und gar nicht anerkennen. Anders verhält sich die Sache in den übrigen Wissenschaften und zuvörderst in den empirischen. Auch in ihnen giebt es jene volle Evidenz, welche die Möglichkeit des Zweifels ausschließt. So kann gewiß kein Mensch, der sich nur einigermaßen besinnt, einen ernstlichen Zweifel an gewissen Ereignissen der Gegenwart, dem Aufstande der Polen z. B., oder auch der Vergangenheit, wie der Entdeckung

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 289.

Amerika's, in sich hervorrufen: weil nämlich die Unmöglichkeit, daß er hierüber durch trügerische Berichte getäuscht werde, jedwedem einleuchtet. Nun giebt es aber doch auch viele geschichtliche Thatsachen, die wir mit aller Entschiedenheit für gewiß erklären, obschon die Beweise nicht der Art sind, daß sie jeden Zweifel unmöglich machen: anderen Thatsachen aber, die wir als ungewiß betrachten, müssen wir dennoch eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit zuerkennen. — Mit mehr Entschiedenheit schreitet die Metaphysik voran. Aber begegnen wir nicht auch in ihr Lehren, welche sie mit überzeugenden Gründen und doch nicht mit jener Klarheit und Sicherheit beweist, die alle Möglichkeit des Zweifels entfernen? und kann nicht auch sie Sätze, von deren Wahrheit sie uns nicht überzeugt, nichtsdestoweniger wahrscheinlich machen?

Einen Grund dieser Thatsache finden wir darin, daß die Metaphysik, sobald sie von der Betrachtung der höchsten Prinzipien zur Untersuchung der Wirklichkeit übergeht, Lehrsätze aus den Erfahrungswissenschaften entlehnen, und somit auch an der Unsicherheit, welcher diese nicht selten unterworfen sind, theilnehmen muß. Doch ist dies nicht die einzige Ursache: wir haben bereits eine andere in ihren eigenen Begriffen nachgewiesen [1]. Die Begriffe der Mathematik abstrahiren zwar von den physikalischen Eigenschaften der Körper, aber nicht von allen sinnlichen: denn ihr Gegenstand ist die Größe. Darum bleiben diese Begriffe immer eigentliche, d. h. solche, in welchen der Geist den Gegenstand, wie er in sich ist, anschaut. Daß es also in der Mathematik kein Schwanken zwischen dem Wahrscheinlichen und Gewissen giebt, und jede Gewißheit eine nöthigende ist, rührt daher, weil sie sich in Vorstellungen bewegt, welche auf der einen Seite als Begriffe Nothwendiges und Allgemeines zum Inhalte haben und auf der andern Seite als eigentliche (nicht analoge) Begriffe völlig klar und bestimmt sind, so daß wir ihr Verhältniß mit aller Entschiedenheit beurtheilen können. Die Metaphysik aber hat das Uebersinnliche zu ihrem Gegenstand, nämlich das den Sinnen nicht erreichbare Wesen des Körperlichen, das Geistige und Göttliche. Weil wir also das Uebersinnliche nur nach seiner Aehnlichkeit und seinem Gegensatze mit dem Sinn-

1) Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 322.

lichen denken können; so sind die Begriffe der Metaphysik keine eigentliche, sondern analoge, und haben als solche nicht jene Deutlichkeit und Schärfe, welche es uns immer gestattete, ihr gegenseitiges Verhältniß ohne alles Schwanken zu bestimmen [1]).

Die gemeinsame Ursache, weßhalb sowohl empirische als metaphysische Erkenntnisse ein Mehr und Minder von Gewißheit und Wahrscheinlichkeit zulassen, müssen wir also in der Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens suchen. Die Schranken des Raumes und der Zeit, in welche unser Leben eingeschlossen ist, erschweren es uns, sowohl die eigene Erfahrung auszudehnen, als auch das Zeugniß fremder Erfahrung zu prüfen; unsere Vernunft aber, die an die Sinnlichkeit gebunden ist, vermag sich, so sehr sie möchte, nicht zur unumhüllten Anschauung ihres Gegenstandes zu erheben.

219. Aber eben darin finden wir nun auch den Grund, weßhalb es außer der nothwendigen eine freie Gewißheit giebt, die vor dem Richterstuhl der Vernunft gerechtfertigt wird, die Pflicht ist. Den gegebenen Erklärungen zufolge kommt alles darauf an, ob wir nicht in vielen Fällen, wann uns die einleuchtende Wahrheit der Sache nicht zur Beistimmung nöthigt, dennoch die Vernünftigkeit, sie fürwahrzuhalten, und die Unvernünftigkeit, sie zu bezweifeln, erkennen. Denn daß, wo diese Erkenntniß vorhanden ist, die entschiedene Beistimmung gestattet, und wofern wir

---

1) Est autem processus mathematicus certior, quam processus divinae scientiae (i. e. scientiae rerum divinarum seu theodiceae), quia ea, de quibus est scientia divina sunt magis a sensibus remota, a quibus nostra cognitio ortum sumit, et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea, quae a sensibus accipiuntur, et quantum ad ea, quae sunt communia omnibus entibus, quae sunt maxime universalia et sic maxime remota a particularibus cadentibus sub sensu. Mathematica autem ipsa sub sensu cadunt et imaginationi subjacent, ut linea, figura, numerus et hujusmodi, et ideo intellectus humanus a phantasmatibus accipiens, facilius eorum cognitionem accipit et certius quam intelligentiae (puri spiritus) alicujus vel etiam quidditatis, substantiae, potentiae et actus et hujusmodi. Et sic patet, quod mathematica consideratio et facilior et certior quam naturalis et theologica et multo plus quam aliae scientiae operativae.

S. Thom. Sup. Boeth. de Trin. q. 6. (lect. 2. q. 2.) a. 1. ad 2.

uns entscheiden wollen oder müssen, geboten sei, leuchtet ein. Ein solches Urtheil aber über die Vernünftigkeit des Fürwahrhaltens kommt dadurch zu Stande, daß wir auch bei Abgang der nöthigenden Evidenz über den Werth der Gründe, die für die Sache sprechen, und über die Richtigkeit dessen, worauf sich der Zweifel stützen müßte, mit Zuversicht entscheiden, und deßhalb behaupten dürfen, daß wo solche Gründe vorhanden und nur solche Einreden möglich seien, jede Gefahr des Irrthums verschwinde. Gewiß ist, daß wir in der Wissenschaft und im Leben in tausend und tausend Fällen durch ein solches Urtheil uns bestimmen, und also von der Rechtmäßigkeit desselben überzeugt sind. Das könnten wir aber nicht sein, wenn wir nicht das Bewußtsein hätten, in jenen Fällen die Unvernünftigkeit des noch möglichen Zweifels klar zu erkennen. Denn daß wir ohne diese Erkenntniß nicht entschieden fürwahrhalten dürfen, leuchtet doch wohl allen ein. — Wir brauchen aber auch unser Erkenntnißvermögen nur näher zu betrachten, um einzusehen, daß es, um nicht zwecklos, ja zweckwidrig eingerichtet zu sein, die Fähigkeit zu jenem Urtheile enthalten muß.

Wir sind zwar vollkommen gewiß, daß wir sowohl auf dem Gebiete der Erfahrung als auch auf jenem des Uebersinnlichen Wahres erkennen; aber ebenso einleuchtend ist uns die Beschränkung unseres Erkenntnißvermögens. Daraus nun begreifen wir zuvörderst die Thatsache, welche eine Gewißheit ohne Evidenz voraussetzt, daß wir nämlich oftmals die Gründe, welche uns eine Wahrheit offenbaren, je länger wir sie betrachten, desto triftiger, und ebenso die Einwürfe, die man wider sie erhebt, je mehr wir sie prüfen, desto nichtiger finden, und nichtsdestoweniger die Wahrheit nicht in so hellem Lichte schauen, daß wir an ihr ohne alles Wanken festzuhalten genöthigt würden. Dies nämlich kommt daher, weil eine solche Wahrheit zwar nicht über die Sphäre unseres Erkenntnißvermögens hinausliegt, aber doch auch von ihm nicht in vollkommner Weise erreicht werden kann. Damit ihre Offenbarung uns zum Fürwahrhalten nöthigte, müßte sie in unsere Seele, wie das Tageslicht in unsere Augen leuchten. — Nun sieht man aber auch leicht, daß jenes unser Erkennen von der Fähigkeit zu urtheilen, nach der wir fragen, begleitet sein muß. Denn wenn wir jene Gründe nicht als hinreichend und jene Einwürfe nicht

als nichtig erkennen, und folglich ohne Evidenz die Gewißheit von der bloßen Wahrscheinlichkeit nicht unterscheiden könnten; so würde die Beschränkung unseres Erkenntnißvermögens seinen Zweck, die für unser menschliches Leben nöthige Wahrheit zu erreichen, unmöglich machen. Man braucht nur in etwa, was oben über die verschiedenen Wissenschaften gesagt wurde, zu erwägen, um sofort einzusehen, wie übel wir ohne eine solche Urtheilsgabe gerade in jenen Wissenschaften, welche für unser Leben die bedeutungsvollsten sind, berathen wären. Was würde aus der Geschichte und Erdkunde, was aus der Physik und Astronomie werden, wie würden unsere Erkenntnisse auf dem Gebiete der Metaphysik und Ethik zusammenschmelzen, wenn als gewiß nur das gelten dürfte, was mit einer Klarheit erkannt wird, die auch den widerstrebenden Geist zum Fürwahrhalten zwingt? Soll also unser Wissen und zwar eben jenes, dessen wir am meisten bedürfen, nicht nach allen Seiten hin gehemmt werden; so muß es in uns ein Vermögen geben, den noch möglichen Zweifel als einen unvernünftigen zu erkennen, um ihn als solchen ohne Gefahr des Irrthums verwerfen zu können. —

220. Es wird uns aber dies auch noch durch die Beschaffenheit der Erkenntnisse, um die es sich handelt, bestätigt. Es sind nämlich solche, zu welchen wir nur vermittelst vieler anderen gelangen. Zunächst gehören hieher die Inductionsbeweise. In ihnen wird aus den einzelnen Thatsachen, die in gegebenen Umständen immer wiederkehren, auf ein Allgemeines und Nothwendiges als ihre Ursache geschlossen, und also angenommen, daß, so oft jene Umstände eintreten, auch dieselbe Thatsache erfolgen müsse. Dieses Verfahren ist insbesondere den Naturwissenschaften eigen: aber wie aus dem, was oben über die ethische Gewißheit gesagt wurde, hervorgeht, auch die Grundsätze, nach denen wir das Thun und Lassen der Menschen beurtheilen, werden auf demselben Wege festgestellt. Es liegt nun in der Natur dieser Beweise, daß wir sie zwar durch die fortgesetzte Beobachtung der Thatsachen immer vervollkommnen, aber nicht durch diese Beobachtung, sondern nur durch jenen Schluß auf die Ursache solcher Thatsachen zu Ende führen können. Was berechtigt uns aber zu diesem Schlusse? Nicht sowohl die Anzahl der beobachteten Thatsachen,

— denn wer wollte diese mit Sicherheit bestimmen? — als vielmehr der Umstand, daß durch jede erneuerte Beobachtung die schon gemachte Erfahrung bestätigt wird. Ohne mit Evidenz zu erkennen, welche Anzahl von Thatsachen hinreiche, glauben wir einem Beweise vertrauen zu dürfen, der immer stärker wird, je länger wir die Untersuchung fortsetzen. In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem, was wir auf dem Gebiete der Geschichte und Philosophie ohne Evidenz mit Gewißheit fürwahrhalten. Je länger wir die Gründe für dasselbe betrachten, desto mehr erkennen wir ihre Triftigkeit, und je aufmerksamer wir die Gegengründe untersuchen, als desto nichtiger erscheinen sie. Wenn wir nun dennoch nicht zur vollen Evidenz gelangen, müssen wir uns dies nicht, wie bei der Induction, daraus erklären, daß wir bei der Beschränktheit unsers Erkenntnißvermögens nicht im Stande sind, die Wahrheit, welche sich uns in jener Weise offenbart, vollkommen zu erfassen? Hierauf aber ruht, wie gesagt, das Urtheil, demzufolge wir uns mit Freiheit zum festen Fürwahrhalten bestimmen, das Urtheil nämlich, daß ferneres Zweifeln unverständig sein würde.

221. Indessen dürfte man nicht vielmehr in der Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens einen Grund zum Zweifeln finden wollen? Könnte ja diese Beschränktheit die Ursache sein, weßhalb uns, was wir vom Gegenstand erkennen, hinreichend scheint, um jeden Zweifel als unverständig auszuschließen. So oft wir nämlich durch die Erkenntniß des Gegenstandes zum Fürwahrhalten nicht bestimmt werden, liegt über demselben immer noch ein Dunkel. Haben wir also nicht zu fürchten, daß, wofern dies Dunkel aufgehellt würde, der Gegenstand uns ganz anders erscheinen möchte? Und woher sonst will man es erklären, daß so manches, was lange Zeit für gewiß galt, durch fortgesetzte Untersuchung, durch unerwartete Entdeckungen, oder auch durch die göttliche Offenbarung als ungegründet, ja als falsch erfunden worden?

Um unsere Antwort von diesem letzten Punkte des Einwurfs zu beginnen, so muß man Urtheile, welche nach ernstlicher Untersuchung fürwahrgehalten wurden, von jenen unterscheiden, die, weil sie keines Beweises zu bedürfen schienen, ohne Prüfung angenommen waren. So war man von der Bewegung des gestirnten Himmels um die Erde nicht in Folge einer Untersuchung,

die keinen Zweifel übrig zu lassen schien, sondern vielmehr darum überzeugt, weil man, ohne zu untersuchen, nach der sinnlichen Anschauung urtheilte. Erst als die Richtigkeit dieses Urtheils in Frage gestellt wurde, begann die Untersuchung. — Ebenso reden die alten Philosophen in der Voraussetzung, daß jedwedes Wesen dadurch, daß es eine einheitliche Natur habe, auch der Subsistenz nach nur eines sein könne und umgekehrt; aber sie reden so, ohne diese ihre Voraussetzung einer Prüfung unterworfen zu haben. Zu dieser wurde man erst durch die Lehre der Offenbarung veranlaßt, daß es in Gott bei Einheit der Natur eine Mehrheit der Personen, und in Christus bei Einheit der Person eine Mehrheit der Naturen gebe. Die Prüfung aber führte zu dem Ergebniß, daß wir nach bloßer Vernunfterkenntniß weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit dessen, was hierüber die Offenbarung lehrt, behaupten können. Vergebens aber wird man nach Sätzen suchen, die in Folge sorgfältiger Untersuchung zu allgemeinen Ueberzeugungen geworden, und später dennoch als irrig erkannt worden wären. Und wollte man entgegnen, daß dies wenigstens einzelnen Menschen widerfahre: so wäre das eine Einrede, wie man sie nicht bloß gegen die Gewißheit, von der wir reden, sondern gegen jegliche, auch gegen die aus der Evidenz entspringende erheben könnte, und wirklich erhebt. Wie man also den Skeptikern erwiedert, nicht die vermeintliche, sondern die wirkliche Evidenz werde als zuversichtliches Kriterium der Wahrheit bezeichnet: so behaupten auch wir nicht, daß der Zweifel wahrhaftig unvernünftig und das entschiedene Fürwahrhalten vernunftgemäß sei, so oft jemand sagt und meint, er habe eine Erkenntniß der Sache, die zu solchem Urtheile hinreiche, sondern so oft er diese Erkenntniß wirklich hat. Daraus folgt nicht, wie Hermes meinte, daß man eine Einsicht durch die andere prüfen müsse, und so nie zu Ende komme, sondern nur, daß man aufmerksam sein muß, um nicht zu behaupten, daß man sehe, was man nicht sieht [1]).

222. Aber wenn dieses von der Evidenz wahr ist, so scheint es doch nicht von der Einsicht, die der freien Gewißheit zu Grunde liegt, gelten zu können. Denn, wie es im Einwurfe hieß, eben

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 331. 332.

darum ist keine Evidenz vorhanden, weil immer noch ein Dunkel auf dem Gegenstande liegt, und dieser also nicht völlig gesehen wird. —

Vor allem müssen wir hier von neuem bemerken, daß man unter dem Gegenstand nur den Inhalt des Urtheils, das fürwahrgehalten wird, und nicht etwa alles, was die Sache, über die geurtheilt wird, einschließt, verstanden werden darf. Diesen Inhalt also müssen wir, um uns vernünftigerweise zum Fürwahrhalten zu bestimmen, freilich vollständig, aber darum nicht mit jener Klarheit erkennen, welche uns zum Fürwahrhalten auch wider unsern Willen nöthige. Es ist demnach der Gegenstand, wenn wir eigentlich reden wollen, nicht in irgend ein Dunkel gehüllt, sondern tritt nur nicht in *jener* Helle vor die Seele, durch welche die Wahrheit sich unserm Urtheil unbedingt unterwirft.

Man kann gewiß nicht läugnen, daß es in der Offenbarung der Wahrheit und zwar auch in jener, die wir evident nennen, Grade der Helle und Klarheit giebt. Gar manche Sätze, welche die Metaphysik, und alle, welche die Mathematik beweist, lassen dem, welcher den Beweis zu fassen im Stande ist, keine Möglichkeit des Zweifels, sind also im strengen Sinne evident. Und doch wird niemand behaupten, daß er sie mit gleicher Klarheit, wie die ersten Grundsätze erkenne, und mit derselben Gewalt sie fürwahrzuhalten hingerissen werde. Es giebt also Grade der Klarheit des Erkennens, und mit denselben nimmt auch die Macht, welche die erkannte Wahrheit über uns ausübt, ab. Nichts anders also sagen wir, indem wir eine freie und dennoch vernunftgemäße Gewißheit vertheidigen, als daß diese Klarheit bis dahin gemindert werden kann, wo sie aufhört einen unwiderstehlichen Einfluß auf unser Urtheil zu üben. — Diese Gewißheit findet nicht sowohl in Sätzen, die unmittelbar erkannt werden, als in jenen Statt, die des Beweises bedürfen. Wenn also der Mangel an Klarheit bewirkte, daß uns irgend etwas, was der Beweis voraussetzt, oder wodurch wir in ihm fortschreiten, verborgen bliebe, und somit der Mangel an Klarheit nicht mehr *geringere Klarheit*, sondern jene *theilweise Dunkelheit* wäre, von der in dem Einwurfe die Rede war; dann freilich hätten wir einen vernünftigen Grund

zu zweifeln und dürften uns nicht zum unbedingten Fürwahrhalten bestimmen. —

223. Aus dem Bisherigen leuchtet nun auch ein, daß, wie in der nothwendigen Gewißheit die Macht, welche die Wahrheit über uns übt, je nach der Helle, in der diese vor dem Geiste steht, größer und geringer sein kann, so auch die Freiheit, welche uns bei minderer Klarheit der Erkenntniß bleibt, nicht immer gleich ist. Es giebt Dinge, die der Mensch so deutlich erkennt, daß er nur durch ein gewaltsames Widerstreben, durch Verhärtung und Starrsinn sich zum Zweifeln oder Läugnen bestimmen, es giebt andere, welche er zwar nicht ohne das Bewußtsein, unvernünftig zu handeln, aber doch ohne sich jene Gewalt anzuthun, verwerfen kann. —

Fragen wir nun nach der Schuldbarkeit dieses Mißbrauches der Freiheit, so kann dieselbe, sei es daß man fürwahrhalte, wo man zweifeln, sei es daß man zweifele, wo man fürwahrhalten sollte, aus doppelter Quelle entspringen. Denn gleichwie die Menschen, was sie nicht hinlänglich erkennen, bald aus bloßer Leichtfertigkeit, bald auch aus sträflicher Vorliebe fürwahrhalten; also widerstreben sie der erkannten Wahrheit nicht bloß aus einer in Grübelei ausartenden Vorsicht, sondern öfter noch aus mehr oder weniger verwerflicher Gesinnung. Schon dadurch, daß man nur jenes Fürwahrhalten billigen will, zu dem die evidente Erkenntniß nöthige, macht man sich einer sträflichen Ueberhebung seiner selbst schuldig. Denn man beansprucht damit eine Weise zu erkennen, die dem Menschen nicht gegeben ist, und bekennt sich zu einem Grundsatz, den man im Leben nicht festhalten kann, ohne sich die Erfüllung vieler Pflichten unmöglich zu machen. Indeß während manche diesem Grundsatz wenigstens mit Aufrichtigkeit huldigen, und ihm daher überall zu folgen bemüht sind, machen andere denselben nur dann geltend, wann es sich um Wahrheiten handelt, die sie hassen. Ein sehr grelles Beispiel dieser Verirrung liegt in unsern Tagen offen dar. Seit mehreren Jahren beschäftigen sich die Geologen viel mit den sogenannten Pfahlgruben der Schweiz, und manche möchten dieselben zu dem Beweise, nach dem sie schon lange suchen, benutzen, daß viele tausend Jahre früher, als der h. Schrift gemäß Adam geschaffen wurde, Menschen auf Erden ge-

lebt. Zu diesem Beweise möchten sie vorzüglich gewisse steinerne Geräthschaften benutzen, welche in jenen Gruben, deren hohes Alter man meint berechnen zu können, gefunden worden sind. Nun ist es aber von einem Gelehrten in Zweifel gestellt worden, ob jene Steine wirklich Geräthschaften, d. i. ob sie von Menschen bearbeitet, oder nicht vielmehr durch die Natur zufällig also geformt worden seien. Man hat schärfer beobachtet, genauer untersucht, und nun nehmen die Geologen als erwiesen an, daß durch kein zufälliges Wirken der blinden Naturkräfte jenen Steinen die Form, welche sie haben, könne gegeben worden sein. Unter eben diesen Gelehrten giebt es aber mehrere, welche dem Materialismus huldigen, und demzufolge die Bildung des ganzen Weltalls durch das zufällige Zusammenströmen der urstofflichen Atome erklären wollen. Also wenn's sich darum handelt, eine Thatsache zu beweisen, die sie hoffen der geoffenbarten Lehre von der Schöpfung entgegensetzen zu können; dann finden sie es einleuchtend, daß es der Natur nie gelingen könne, einem Steine die Form eines Messers zu geben: aber wenn es darauf ankommt, das Dasein Gottes, den sie in Demuth verehren, dem sie gehorchen müßten, zu läugnen; dann finden sie es nicht zu unwahrscheinlich, daß aus der Atomenmasse das Gebäude der Welt, und auf dieser unsere Erde nicht nur alle Arten von Mineralien, sondern auch die unzähligen, jeder in sich so vollkommen gestalteten und alle unter einander so wunderbar geordneten Organismen durch zufällige Bewegung entsprungen seien.

Indeß bethätigt sich die Freiheit des Willens nicht bloß in der Entscheidung für und wider eine Wahrheit, sondern auch und viel mehr noch in der vorhergehenden Untersuchung. Bald versäumt man aus Leichtsinn, sich zu unterrichten; bald hindert geistige Trägheit am ernstlichen Nachdenken; bald bewirkt die Abneigung gegen die Wahrheit, daß man die Gründe, welche für sie sprechen, nur flüchtig anschaut, was hingegen den Zweifel zu rechtfertigen scheint, mit aller Lebhaftigkeit sich vergegenwärtigt. Und dieses Mittel muß der Mensch fast immer anwenden, um sein Herz wider die Wahrheit zu verhärten. Möge er auch, wenn sie sich ihm zuweilen wider seinen Willen offenbart, widerstehen können: um diesen Widerstand vor sich selbst zu beschönigen und sein Gewissen zu

betäuben, muß er in jener Weise sich dem Einflusse ihres Lichtes zu entziehen suchen. Und gewiß wenn es weniger vom freien Willen des Menschen abhinge, welchen Ueberzeugungen er folge; so würden die Völker diesen nicht zu allen Zeiten sittlichen Werth und Unwerth beigelegt haben; — ein Urtheil, das in dem göttlichen Worte seine Bestätigung findet. Wie oft wird in demselben der Irrthum als schweres Vergehen gerügt, und nicht weniger als das Laster mit dem göttlichen Strafgericht bedroht.

III.

Die Thatsache der Offenbarung ist dem Gläubigen nicht evident, aber gewiß.

224. Durch den Satz, den wir hier zu vertheidigen unternehmen, wird behauptet, es gehe dem Glauben, (d. i. dem christlich religiösen Glauben, denn nur von diesem reden wir) — keine solche Erkenntniß der Offenbarung, welche diese für wirklich zu halten nöthige, wohl aber eine derartige vorher, welche allen vernünftigen Zweifel unmöglich macht. Denn nur dort, wo wir zwar zweifeln können, aber unsern Zweifel als unvernünftig verdammen müssen, giebt es Gewißheit ohne Evidenz. — Man hat diese Gewißheit in unsern Tagen als moralische bezeichnet, ein Ausdruck, der leicht mißverstanden wird. Denn in verschiedenem Sinne redet man von moralischer Gewißheit. In den praktischen Wissenschaften versteht man unter derselben gewöhnlich jenen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, mit dem wir uns in den einzelnen Fällen des Lebens sehr oft begnügen müssen; in welchem Sinne man auch das höchst Schwierige moralisch unmöglich nennt. — Diese Ausdrucksweise tadelnd will Hermes, daß nur jene Gewißheit als moralische gelte, welche in der von ihm erklärten Weise (n. 216.) durch die praktische Vernunft begründet ist. — Aber gewöhnlich wird unter moralischer Gewißheit, wenn man von Gewißheit in vollem Sinne des Wortes redet, jene verstanden, die der moralischen oder ethischen Evidenz entspricht. Wir haben gesehen, daß zwar jede Evidenz Gewißheit erzeugt, aber nicht jede Gewißheit Evidenz

voraussetzt; dies aber gilt ebensowohl von der moralischen als von der physischen und metaphysischen Evidenz und Gewißheit. Wenn wir also sagen, daß die moralische Gewißheit der moralischen Evidenz entspricht, so soll das nicht heißen, daß sie immer in dieser ihre Ursache habe; sondern nur, daß sie wie diese auf jenen Gesetzen ruhe, nach welchen wir der Menschen Thun und Lassen bestimmen können. Diese Erklärungen vorausgesetzt sagt man mit Recht, daß wir von der Thatsache der Offenbarung nur eine moralische Gewißheit haben. Es wird dadurch erstlich behauptet, daß die apologetischen Beweise keine metaphysische oder physische, sondern nur eine moralische Gewißheit erzielen: — und dies ist, wenn von den äußeren Beweisen die Rede, offenbar; es wurde aber oben gezeigt, daß die inneren ohne diese nicht können zur Vollendung geführt werden (n. 197.). Zweitens wird durch jene Bestimmung ausgesprochen, daß wir nur moralische Gewißheit, nicht moralische Evidenz haben, daß wir also die Offenbarung nicht wie solche Thatsachen erkennen, welche zu bezweifeln jedem besonnenen Menschen schlechterdings unmöglich ist, z. B. die Entdeckung Amerika's, sondern wie jene geschichtlichen Ereignisse, an welchen immer noch ein Zweifel, aber nur ein thörichter möglich ist, z. B. daß Cäsar ermordet worden.

In diesem Sinne hat sich auch Clemens ausgesprochen, ist aber von entgegengesetzten Seiten angegriffen worden. Weil er sagte, daß „es für die Thatsache der göttlichen Offenbarung allgemeingültige Beweise, welche volle Sicherheit gewähren, gebe[1]"; so schien er einigen zu behaupten, was mit der Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubens streite: und weil er hinzufügte, daß jedoch jene Beweise „nur eine moralische Gewißheit erzeugen, die nicht mit der Einsicht in die Unmöglichkeit des Gegentheils verbunden ist, noch jeden Zweifel, auch den unvernünftigen ausschließt;" — so haben andere ihn beschuldigt, der Erkenntniß der Thatsache der Offenbarung nur eine solche Gewißheit, die nicht mehr Gewißheit sei, zuzuschreiben. Allerdings würde er sich mit mehr Genauigkeit oder doch mit mehr Deutlichkeit ausgedrückt haben, wenn er gesagt hätte, daß jene Gewißheit nicht immer mit

1) Die Wahrheit u. s. w. S. 76.

solcher Einsicht in die Unmöglichkeit des Gegentheils verbunden sei, welche jeden auch den unvernünftigen Zweifel ausschließe. Aber es ist offenbar, daß Clemens so verstanden werden wollte. Worauf es ihm ankam, war nur dies, daß auch in der Anerkennung der Thatsache und nicht bloß in der Annahme des Inhaltes der Offenbarung der freie Wille sich bethätige, (dadurch nämlich, daß er die Zweifel, die nicht mehr vernünftig sein würden, verachte). Jedenfalls ist es eben dies, was man ihm gegenüber läugnet. Die Wirklichkeit der Offenbarung werde mit einer allen Zweifel ausschließenden Evidenz erkannt, und darum die Vernunft sie fürwahrzuhalten genöthigt. Nichtsdestoweniger stimme sie dem Inhalte der Offenbarung mit Freiheit bei, weil sie dessen Wahrheit nicht aus innern Gründen erkenne. Und hiefür beruft man sich wider Clemens nicht nur auf die größten Theologen, Thomas und Suarez, sondern auch auf das päpstliche Rundschreiben vom 9. November 1846, welchem zufolge die Vernunft vom göttlichen Ursprung unserer Religion durch die einleuchtendsten Gründe überführt werde.

225. Indessen ist es eine durchaus allgemeine Lehre der Theologen, daß dem Gläubigen nicht blos der Inhalt, sondern auch die Thatsache der Offenbarung nicht evident ist. Der hauptsächliche Grund, auf den sich diese Behauptung stützt, ist, daß, wenn die Wirklichkeit der Thatsache evident wäre, auch die Wahrheit ihres Inhaltes evident sein würde. Ein Schluß nämlich, der aus evidenten Vordersätzen gefolgert wird, ist nothwendigerweise ebenfalls evident. Durch einen solchen Schluß aber würden wir in der Voraussetzung, die wir bestreiten, den Inhalt der Offenbarung erfassen. Denn daß Gottes Wort nicht trügen kann, ist gewiß evident; wenn es also auch evident wäre, daß die Lehre, welche wir bekennen, sein Wort ist, so würde es nicht minder evident sein, daß diese Lehre nur Wahrheit enthalte [1]).

Dagegen läßt sich nun erinnern, daß diese Evidenz doch immer nur eine äußere sein und als solche jene Dunkelheit nicht ausschließen würde, die darin besteht, daß die Wahrheit einer Lehre

1) Vergl. Denzinger Bd. 2. S. 523., der über diese wie über viele andere schwierige Fragen mit Schärfe und Genauigkeit redet.

nicht durch innere Gründe, sondern durch das göttliche Zeugniß erkannt wird. Indeß damit ist nichts anders bewiesen, als daß diese Erkenntniß verschieden wäre von jener, zu welcher wir durch eigenes Nachdenken über den Gegenstand gelangen. Man mag sie auch Glauben nennen: es folgt doch immer nur, daß mit der Evidenz der Offenbarung irgend ein Glaube, und nicht, daß damit unser christlicher Glaube bestehen könne. Diesem nämlich ist es wesentlich, vom Willen des Menschen abzuhangen, so zwar daß die Vernunft nicht durch die Gesetze des Denkens genöthigt, sondern durch einen freien Entschluß des Willens bestimmt wird, der geoffenbarten Wahrheit beizupflichten. Wenn aber die Thatsache, daß eine Lehre von Gott geoffenbart ist, ebenso wohl als die Unmöglichkeit, daß Gottes Wort trüge, evident ist, und folglich mit Nothwendigkeit für wirklich gehalten wird; so ist die Vernunft durch die in ihr liegenden Gesetze genöthigt, auch die geoffenbarte Lehre fürwahrzuhalten. Sie würde zwar auf das Urtheil, welches diese Lehre ausdrückt, z. B. daß Gott dreieinig ist, nicht durch Betrachtung des Gegenstandes, seiner Natur, seiner Wirkungen, aber nichtsdestoweniger aus andern Erkenntnissen durch einen folgerichtigen Schluß hingeführt. Jeder folgerichtige Schluß aber ist nöthigend, und läßt somit, wenn die Prämissen evident sind, keine Freiheit, seinem Inhalt beizustimmen oder nicht.

Obgleich es also etwas anderes ist, die Wahrheit einer Sache durch Nachdenken über sie selbst, und etwas anderes, sie durch fremdes Zeugniß zu erkennen; so ist doch, wenn das Zeugniß und seine Untrüglichkeit evident sind, diese Erkenntniß sowohl als jene mit Nöthigung zum Fürwahrhalten verbunden. Wohl ist es wahr, daß wir viel leichter zweifeln, wenn, was andere berichten, uns ganz unbekannt, wenn es überdies unerwartet ist und unbegreiflich scheint, und deßhalb wird auch das Geheimnißvolle der geoffenbarten Lehren mit Recht als ein Grund der Freiheit des Glaubens angegeben. Aber dieser Grund ist nicht der letzte, sondern setzt einen andern, nämlich eben den, von welchem wir reden, voraus. Jene Beschaffenheit des Gegenstandes kann uns nur unter der Bedingung ein Grund zu zweifeln sein, daß es uns möglich ist, an der Wirklichkeit oder Wahrhaftigkeit des Zeug-

nisses zu zweifeln, und deßhalb giebt sie nicht die Freiheit des Glaubens, sondern vermehrt sie nur. —

226. Wir sagten, es müsse uns möglich sein, entweder die Wirklichkeit oder die Wahrhaftigkeit des Zeugnisses in Zweifel zu ziehen, und hier ist der Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Zeugniß zu bemerken. Es ist uns oftmals evident, daß Menschen etwas bezeugen, und doch können wir ihre Aussage bezweifeln: aber warum, wenn nicht weil es uns nicht evident ist, daß sie weder betrügen noch betrogen sind? In den Fällen, in welchen es uns unmöglich ist, an ihrer Wahrhaftigkeit zu zweifeln, sind wir auch genöthigt, ihre Aussage fürwahrzuhalten. Wenn uns also die Thatsache des göttlichen Zeugnisses, dessen Wahrhaftigkeit zu bezweifeln uns nimmer möglich ist, wie oftmals eine Aussage der Menschen, evident wäre; so würde keine Freiheit des Glaubens bestehen können, es sei denn jene, welche sich auch von den evidenesten Erkenntnissen, nicht bloß der Erfahrung, sondern selbst der Mathematik aussagen läßt, nämlich die Freiheit, uns den Gegenstand oder die Beweggründe des Glaubens zu vergegenwärtigen oder nicht. Erklären wir dies.

Im Wissen wie im Glauben, sagt der h. Thomas, können wir ein Doppeltes unterscheiden, die Vergegenwärtigung des Gegenstandes und das Fürwahrhalten desselben. Beim Wissen also ist nur die Vergegenwärtigung in der Macht des Willens; zum Fürwahrhalten aber werden wir durch die Beweisführung genöthigt. Darum kann also auch nur die Vergegenwärtigung, das Nachdenken, für den Wissenden verdienstlich sein. Aber beim Glauben hängt nicht bloß die Vergegenwärtigung, sondern auch das Fürwahrhalten vom freien Willen ab, und darum kann auch beides verdienstlich sein [1]). Die Theologen unterscheiden also auch

---

1) In scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, et consideratio rei scitae. Assensus autem scientiae non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis, et ideo assensus scientiae non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitae subjacet libero arbitrio: est enim in po-

die Freiheit den Glauben zu üben (libertas exercitii), d. i. uns die geoffenbarte Lehre zu vergegenwärtigen, um den Glauben an sie zu erwecken, von der Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben (libertas specificationis), und machen aufmerksam, daß es nicht die erstere, die jeglichem Erkennen zukommt, sondern die letztere ist, welche sie als Eigenschaft des christlichen Glaubens beweisen. Es genügt aber, die Beweisgründe, welche oben für die Freiheit des Glaubens vorgelegt wurden, anzusehen, um sich zu überzeugen, daß durch sie gewiß nicht etwa bloß die Freiheit, an die geoffenbarte Lehre zu denken und Glaubensacte zu erwecken, sondern auch die Freiheit, dieselbe fürwahrzuhalten oder nicht, dargethan wird.

Eher könnte es scheinen, daß die Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubens dadurch gesichert sei, daß es in unserer Macht liegt, uns die Beweggründe des Glaubens zu vergegenwärtigen oder nicht. Aber zuvörderst würden wir auch dann in Betracht des Glaubens nicht mehr frei sein, als in Betreff jedes auch des evidentesten Erkennens, wofern dasselbe nur kein unmittelbares ist. Um dies einzusehen, muß man die habituale Evidenz von der actualen unterscheiden. Jene besteht darin, daß wir die Gründe, aus welcher eine Wahrheit mit Nothwendigkeit gefolgert wird, wissen, und deßhalb sie uns vergegenwärtigen können; diese hat nur Statt, wenn wir die Gründe uns wirklich vergegenwärtigen. Nun ist es offenbar, daß die Nöthigung fürwahrzuhalten, nicht schon durch jenes in uns ruhende Wissen vorhanden ist, sondern erst durch das actuelle Denken an die Gründe oder durch die Erinnerung an ein solches früheres Denken eintritt. Indem also der Mensch das Nachdenken über die Gründe, die ihm die Ueberzeugung aufdringen würden, vermeidet, und auch die Erinnerung, sie früher durchdacht und ihre siegende Kraft eingesehen

---

testate hominis considerare et non considerare. Et ideo consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem caritatis, id est ad honorem Dei vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio, et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. S. p. 2. 2ae 9. 2. a. q. ad 2.

zu haben, nicht zum klaren und bestimmten Bewußtsein werden läßt; kann er auch an den evidentesten Sätzen strenger Wissenschaft Zweifel in sich erregen [1]). Wenn also der Wille auf das Fürwahrhalten nur insofern Einfluß übte, als er zum Nachdenken über die Gründe zu glauben bewegt; so würde der Wissende ebenso frei als der Glaubende sein, fürwahrzuhalten.

227. Und eben um diese und andere unrichtige Auffassungen fern zu halten, bestimmen die Theologen auch mit aller Schärfe, worin der Einfluß des Willens bestehe. Derselbe setze nicht bloß eine gute Gesinnung voraus, sondern bestehe in einem actuellen Wollen, und sei kein bloßes Nichthindern oder Zulassen, sondern ein positives Einwirken auf die Vernunft, und zwar ein solches, durch das diese nicht etwa nur zum Betrachten der Beweggründe sondern zum Fürwahrhalten selbst bestimmt werde. Darum weil diese Beistimmung, worin ja das Glauben besteht, vom Einwirken des Willens abhange, heiße der Glaube freiwillig [2]). Dies letzte insbesondere, daß es nämlich das Fürwahrhalten, die Beistimmung ist, die vom Willen abhängt, kehrt in dieser ganzen Untersuchung beim h. Thomas stets zurück [3]), und wird mit derselben Bestimmtheit vom h. Bonaventura ausgesprochen [4]).

---

1) Vergl. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 230.

2) Vera et communis sententia inter Theologos docet, intellectum (credentis) necessario pendere a voluntate per actualem et positivum affectum imperantem assensum fidei, a quo affectu fides denominatur voluntaria et libera. Lugo. Disp. 10. sect. 1.

Aus diesem Satz wird sodann auch noch ausdrücklich gefolgert: non sufficere voluntatem solum applicandi intellectum ad cogitandum de motivis, sed requiri voluntatem immediatam credendi: nam quidquid cogitet circa motiva, adhuc illa non sufficiunt, ut determinate inferant assensum certum; multi enim perpendunt vim motivorum et non credunt.

Cf. Ysamb. De fide. Disp. 23. a. 1. et 2. Suarez. Disp. 6. sect. 6. Kilber de fide. Disp. 3. c. 1. a. 2.

3) Credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum. Q. 4. a. 2.

Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. Q. 2. a. 9.

4) Intellectus non habilitatur ad assentiendum ipsi veritati primae secundum suum judicium, sed secundum voluntatis imperium.

In l. 3. Dist. 23. a. 1. q. 2.

Es genügt aber auch, auf die Beweise, welche oben für die Freiheit des Glaubens vorgebracht wurden, zurückzublicken, um die Richtigkeit dieser Lehre zu erkennen. Im Beschluß des tridentinischen Kirchenrathes lesen wir, daß diejenigen, welche bei Anhörung des göttlichen Wortes zum Glauben gelangen, sich Gott mit Freiheit nähern, indem sie fürwahrhalten, was er geoffenbart hat. Die Freiheit, wovon hier die Rede ist, wird doch gewiß nicht durch Aufmerksamkeit bei Anhörung des göttlichen Wortes, sondern dadurch geübt, daß die sich Bekehrenden, nachdem sie gehört haben, zum Fürwahrhalten sich entschließen. Denn nach den Worten des Kirchenrathes ist es das Fürwahrhalten, wodurch sie zu Gott sich hinbewegen: sie bewegen sich aber zu ihm hin mit Freiheit [1]). Von der arausicanischen Synode wurde der fromme Wille, den der Glaube voraussetzt, credulitatis affectus genannt, und somit durch diese Benennung ausgedrückt, daß es das Glauben selbst ist, welches vom Willen abhängt. Und es läßt sich nicht einwenden, daß die Bereitwilligkeit zu glauben schon dahin sich äußere, daß man die Beweggründe zu glauben beherzige: denn die Synode fügt bei, worin sie sich äußere: credulitatis affectus, quo in eum credimus, qui justificat impium. Also zum Glauben selbst bestimmt uns der fromme Wille. — Noch viel deutlicher aber ist dies in den Worten der h. Schrift, aus denen wir die Freiheit des Glaubens erkannten, ausgesprochen. Wir betrachteten die Stelle, an welcher der Apostel so kräftig sagt, daß Gott auf dem ganzen Erdball sein Wort verkündigen läßt, und es also die Schuld der Menschen ist, wenn sie nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Gar viele nun mögen sich dadurch schuldig machen, daß sie das Wort, welches verkündigt wird, nicht anhören, oder nicht würdigen mögen. Indessen erwähnt der Apostel dieser nicht, sondern jener, die dem Worte, das sie hören, nicht glauben. „Nicht alle, sagt er, gehorchen dem Evangelium. Denn Isaias spricht: Wer glaubt unserm Worte, das er hört?“ Wenn dem Worte Gottes glauben, so viel heißt als dem Evangelium gehorchen; so kann dieser Gehorsam nur die Unterwerfung der Vernunft unter das Ansehen des uns belehrenden Gottes, und der Ungehorsam

1) Libere moventur in Deum, credentes vera esse etc.

gegen das Evangelium ein Mangel dieser Unterwürfigkeit sein. Nicht also allein das Anhören des Wortes, nicht allein das Nachdenken, sondern auch die Hingebung an dasselbe, der Glaube selbst muß frei sein. — Diese Freiheit folgerten wir ferner daraus, daß wir zum Glauben durch Verheißungen ermuntert, vor dem Unglauben unter Drohungen gewarnt werden. Man durchgehe nun die angeführten Zeugnisse, und man wird finden, daß fast in allen mit scharfer Bestimmtheit nur vom Glauben selbst, dem Fürwahrhalten die Rede ist. Wer „nicht zweifelt in seinem Herzen sondern glaubt," wird in allem Erhörung finden, und Abraham wird belobt, weil er „nicht mißtrauisch an der Verheißung zweifelte sondern stark war im Glauben;" Zacharias aber bestraft, weil er „den Worten des Engels nicht geglaubt hatte."

228. Uebrigens läugnen wir, wie aus dem früher Gesagten hervorgeht, gewiß nicht, daß, die nicht glauben, es meistens am Nachdenken über die Beweggründe zu glauben fehlen lassen; aber wir läugnen, daß sie, wenn sie nachdächten, genöthigt würden, die Thatsache der Offenbarung anzuerkennen, wie dies bei evidenter Erkenntniß der Fall ist. Wenn jemand die Beweise eines Lehrsatzes der Geometrie betrachtet, so muß er diesen fürwahrhalten: denn er findet gar keine Vorwände, worauf er seinen Zweifel stützen könnte. Die Beweise aber, durch welche das Dasein der göttlichen Offenbarung dargethan wird, sind der Art, daß dem Menschen gewisse Scheingründe bleiben, durch welche er, wenn er nicht glauben will, seinen Zweifel beschönigen kann. So lagen die Gründe, daß Jesus im Auftrage Gottes rede, in seinen Wundern vor den Augen der Juden da, und wir lesen auch, daß sie einige derselben z. B. die Heilung des Blindgebornen mit Aufmerksamkeit untersuchten. Als aber in Folge dieser Untersuchung die Wahrheit ans Licht trat, da suchten sie dieselbe durch nichtige Einwände zu verdunkeln. Wenn Christus, sagten sie, von Gott gesandt wäre, so würde er nicht am Sabath heilen; und bei anderer Gelegenheit schrieben sie seine Werke dem Satan zu. Es ist aber zu bemerken, daß sie diese Vorwände nicht bloß im Munde führten, um sich vor andern zu rechtfertigen, sondern ihretwegen, obschon ihr Gewissen sie deßhalb strafte, wirklich an der göttlichen

Sendung Jesu zweifelten. Dies geht aus manchen Stellen, besonders aber aus den Worten des Apostels hervor: „Denn wenn sie ihn erkannt hätten, so hätten sie nimmer den Herrn der Herrlichkeit an's Kreuz geschlagen" (1. Kor. 2, 8.).

229. Hiermit sind wir nun auf den andern Grund geführt, durch den die Theologen darthun, daß wir von der Thatsache der Offenbarung zwar Gewißheit, aber keine Evidenz haben. Wenn die Juden, welche die Erfüllung der Weissagungen und die Wunder Jesu Christi mit Augen sahen, dennoch Vorwände zu zweifeln finden konnten; so ist dies doch noch viel mehr bei uns und allen, welchen die Offenbarung durch Andere verkündigt wird, der Fall. Zwar liegt auch vor unsern Augen die Erfüllung der inhaltreichsten Weissagung da, der Weissagung nämlich von der Verwerfung der Juden und der Uebertragung des göttlichen Reiches an die heidnischen Völker; zwar sind auch wir Zeugen von dem größten und immer fortdauernden Wunder, der Erhaltung und Wirksamkeit dieses Reiches: aber um diese Thatsachen zu würdigen, müssen wir mit dem Blick des Geistes sehr Vieles und sehr Verschiedenes umfassen, und über dasselbe in mannichfacher Weise nachdenken. Dasselbe gilt, wenn wir nach geschichtlichen Berichten aus dem Leben Christi und der Apostel ihre göttliche Sendung erkennen wollen. Es giebt allerdings auch auf dem Gebiete der Geschichte und Erfahrung wahre Evidenz: — wir haben schon an Thatsachen erinnert, die ganz gewiß kein nur in etwa unterrichteter Mensch, wenn er auch wollte, ernstlich bezweifeln kann. Man darf ferner behaupten, daß die Gründe, welche für die Göttlichkeit des Christenthums vorliegen, *an sich betrachtet* ebenso stark und noch stärker sind, als jene, durch welche uns die erwähnten Thatsachen gewiß werden; aber daraus folgt nur, daß diese Göttlichkeit demjenigen evident sein würde, welcher jene Gründe ihrem ganzen Umfang nach überschauen und ihrem ganzen Gehalte nach zu würdigen im Stande wäre; nicht aber auch, daß sie es uns sei, die wir dies nicht vermögen. Denn ob uns ein Gegenstand evident sei, kann nicht nach seiner absoluten Erkennbarkeit, sondern nur nach der Erkennbarkeit, die er für uns hat, entschieden werden. Darum also, weil wir die Beweise für die Entdeckung Amerika's z. B., oder für das Dasein Ostindiens leicht überschauen und

beurtheilen können, haben wir von diesen Thatsachen keine freie sondern eine nothwendige Gewißheit [1]).

Allein wie können wir auf der einen Seite sagen, die Beweggründe des Glaubens seien uns nicht evident, und auf der andern behaupten, sie seien es jedoch an sich und und daher für jeden, der sie ganz durchdringe? Müßten nicht auch wir, um dies letztere behaupten zu können, sie vollkommen durchdringen? Nicht doch: vielmehr dürfen und müssen wir ein solches Urtheil über die Gründe einer Erkenntniß fällen, so oft diese wahrhaft gewiß und nicht evident ist. Aus der Natur der Zweifel nämlich, die allein noch möglich bleiben, urtheilen wir mit Recht, daß der Mangel jener vollen Klarheit, welche auch diese Zweifel nothwendig zerstreuen würde, nicht in der Sache, sondern in der Beschränktheit unsers Erkenntnißvermögens seinen Grund habe (n. 218.).

230. Mit derselben Entschiedenheit, mit welcher die Theologen die Evidenz der Glaubensgründe läugnen, behaupten sie insgemein die Gewißheit derselben. Weßhalb? Wenden wir die oben erörterten Grundsätze auf unsern Gegenstand an. Die Gewißheit einer Sache, die uns nicht evident ist, besteht in einer Erkennbarkeit [2]) derselben, welche nur noch unverständigen Zweifeln Raum läßt. Diesen Grad von Erkennbarkeit muß aber alles haben, was wir ohne Evidenz mit Entschiedenheit fürwahrhalten sollen. Denn, wo keine Evidenz ist, hängt ein solches Fürwahrhalten vom Einfluß des Willens ab. Damit aber dieser Einfluß des Willens vor der Vernunft gerechtfertigt sei, müssen wir mit Zuversicht urtheilen können, daß der noch mögliche Zweifel ein unverständiger sein würde. Gilt dies von jedem Falle, in dem wir uns zum Fürwahrhalten bestimmen; so muß es vom christlichen Glauben mit Vorzug gelten. Denn je heiliger und ehrwürdiger der Gegenstand

---

1) Ad convincendum intellectum et determinandum ad assensum non solum deservit pondus ipsius motivi, sed etiam major claritas, qua proponitur, quae magis impedit dubium et formidinem de objecto, quam pondus solum motivi absque ea claritate cogniti.

Lugo. Disp. 2. sect. 1. n. 47.

2) Es ist jedoch hier stets die Erkennbarkeit gemeint, welche die Dinge für uns, nicht jene, welche sie an und für sich haben, also die relative, nicht die absolute (n. 210.).

ist, je größeren Einfluß das Fürwahrhalten desselben auf unser Leben hat; desto weniger ist es gestattet, uns mit Leichtsinn und Willkür zu entscheiden. Daher der Tadel der h. Schrift, auf den hier die Theologen hinweisen: „Wer rasch glaubt, ist leichtsinnigen Herzens [1]).“ — Dazu kommt, daß von uns der festeste und unbedingteste Glaube gefordert wird. „Und wenn euch, ruft der Apostel aus, ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündigte, so sei er verflucht“ (Gal. 1, 8.). Ferner sollen wir den Glauben nicht nur im Herzen haben, sondern auch mit dem Munde bekennen, und beides mit solcher Standhaftigkeit, daß wir bereit seien, eher Blut und Leben zu opfern, als dieser Pflicht zu fehlen. Ein solcher Glaube und ein solches Bekenntniß könnte aber von uns nicht gefordert werden, und wir dürften uns zu ihm nicht entschließen, wenn die Erkenntniß, die wir von unserer Religion haben, noch einem vernünftigen Zweifel, ob sie von Gott sei, Raum ließe.

231. Man kann gegen diesen Beweis nicht einwenden, daß es die Gnade Gottes und nicht unser Erkennen sei, welches uns jene Festigkeit verleihe. Denn wir müssen ja doch den Willen, den freien Entschluß haben, an unserm Glauben mit unüberwindlicher Standhaftigkeit festzuhalten, wenn uns gleich nur die Gnade Kraft verleiht, solchem Entschlusse getreu zu bleiben. Nun wäre aber dieser ohne jene Einsicht unmöglich, oder doch unvernünftig und unsittlich. Und wenn man entgegnet, daß auch der Entschluß des Willens aus der Gnade sei, so ist zu bemerken, daß die Gnade unsern Willen nicht zu blinden, sondern zu solchen Entschlüssen bewegt, deren Vernünftigkeit und Heiligkeit wir einsehen. Da bleibt also, um die Gewißheit der Glaubensgründe zu läugnen, nur übrig, daß man diese Einsicht einem innern Lichte der Gnade zuschreibe, die uns unabhängig von dem menschlich vernünftigen Erkennen jener Gründe gewiß mache. Indeß haben wir dagegen im ersten Hauptstücke ausführlich nachgewiesen, daß wenn dies auch möglich ist, und in einzelnen Fällen stattfindet, nichtsdestoweniger Schrift und Ueberlieferung uns auf das Nachdenken über die Glaubens-

1) Qui credit cito, levis corde est. Eccl. 19, 4.

gründe, als auf den gewöhnlichen Weg, den Glauben zu erzeugen und zu befestigen, hinweisen. Mögen wir also auch, um auf diesem Wege des Nachdenkens mit Erfolg fortschreiten zu können, der göttlichen Hülfe bedürfen; so setzt er doch voraus, daß uns die Beweggründe des Glaubens durch Nachdenken können gewiß werden: oder ist nicht dieses das Ziel, zu dem wir auf ihm gelangen müssen?

Es wird uns aber eben dies auch noch durch Schriftstellen, auf welche sich hier die Theologen zu berufen pflegen, bestätigt. Oefters nämlich lesen wir in den hh. Büchern, daß weder die Götzendiener entschuldigt werden können, den wahren Gott nicht erkannt, noch die Juden, an Jesum Christum nicht geglaubt zu haben, und in der Stelle des Römerbriefes, von der wir oben redeten, (n. 134.) sagt der Apostel dasselbe von allen Völkern, denen das Evangelium verkündigt worden. Hieraus läßt sich nun zuvörderst im allgemeinen schließen, daß den Juden und diesen Völkern in irgend einer Weise die Mittel geboten waren, mit einer allen vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewißheit die göttliche Sendung Jesu und der Apostel zu erkennen. Denn hätten sie vernünftige Gründe gehabt, an dieser zu zweifeln, so würde das ihren Unglauben nicht bloß entschuldigt, sondern vollkommen gerechtfertigt haben. Allein nun wird an mehr als einer Stelle auch näher bestimmt, wodurch sie hätten zur Erkenntniß kommen sollen. Denn wie es von den Götzendienern heißt, daß sie den einen wahren Gott aus seinen Werken hätten erkennen müssen, so sagt auch unser Heiland von den Juden, daß sie darum keine Entschuldigung haben, weil er zu ihnen geredet, und unter ihnen Werke, die kein Anderer gethan, verrichtet hatte. Der Apostel aber, zur Standhaftigkeit im Glauben ermahnend spricht: „Denn wie werden wir" — den Strafgerichten Gottes — „entgehen, wenn wir ein so großes Heil vernachläßigen, das anfangs vom Herrn kundgemacht, „dann von denen, die es" — von ihm — „vernommen hatten, „in uns befestigt wurde, indem Gott es bestätigte durch Zeichen „und Wunder und mancherlei Krafterweisungen und Gaben des „h. Geistes [1])?" Darum also findet der Unglaube keine Ent-

1) Quomodo nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem? quae

schuldigung, weil wir durch die Betrachtung der Wunder und der Gnadenwirkungen des h. Geistes zur Gewißheit gelangen können und sollen, daß Gott zu uns geredet hat.

IV.

Von der Evidenz der Glaubwürdigkeit.

(evidentia credibilitatis.)

232. Das Wort glaubwürdig sagt an sich nichts anders aus, als daß etwas vernünftigerweise geglaubt werden **kann**; aber wenn man von der Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre redet, will man überdies ausdrücken, daß diese Lehre geglaubt werden **muß**. Wenn irgend etwas durch menschliche Zeugnisse oder auch durch andere Beweise hinlänglich dargethan ist, so würde es zwar unvernünftig sein, dasselbe zu bezweifeln; eine Pflicht jedoch, es fürwahrzuhalten, läßt sich deßhalb nicht sofort behaupten: in manchen Fällen dürften wir in der Unentschiedenheit, worin uns der Mangel an Evidenz gelassen hätte, verharren. Aber wenn es sich um eine Offenbarung handelt, durch welche Gott uns über die höchsten Wahrheiten belehren, seinen heiligen Willen verkündigen, und den einzigen Weg zum ewigen Heile eröffnen will; dann können wir uns nicht gleichgültig verhalten, sondern mit der sittlichen Möglichkeit zu glauben tritt auch die Pflicht zu glauben ein. Sittlich möglich d. h. erlaubt ist aber der Glaube dadurch, daß wir von der Thatsache der Offenbarung die nun erklärte moralische Gewißheit haben. Mit dieser also ist die Pflicht zu glauben vorhanden.

Aber nun lehren die Theologen, daß man die Evidenz, welche von der Göttlichkeit der christlichen Lehren zu läugnen sei, von ihrer Glaubwürdigkeit behaupten dürfe[2]). Man könnte versucht

---

cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus et Spiritus S. distributionibus secundum suam voluntatem.
Hebr. 2, 3. 4.

1) Ysamb. Disp. 13. a. 1. Suarez. Disp. 4. sect. 2. Lugo Disp. 5. sect. 1. 2.

sein, in dieser Unterscheidung eine unnütze Spitzfindigkeit zu sehen: es liegt ihr aber im Gegentheil eine Wahrheit zu Grunde, welche wie in der Wissenschaft, so im Leben von tiefer Bedeutung ist. Das Urtheil der uns verpflichtenden Vernunft kann evident sein und ist es in tausend und tausend Fällen, obschon wir von der Thatsache, auf welche es sich bezieht, keine Evidenz, oft auch nur eine bedingte oder jene moralische Gewißheit haben, welche im uneigentlichen Sinne so genannt wird, und nichts anders als ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit ist. Wie wir oben erklärten, ist die physische und ethische Gewißheit, selbst wenn sie aus der Evidenz entspringt, in einzelnen Fällen gewöhnlich nur eine bedingte; und doch urtheilen wir in vielen solchen Fällen nothwendig, daß wir ebenso zu handeln verpflichtet sind, als wenn sie unbedingt wäre. So urtheilen die Kinder mit Nothwendigkeit und vollster Evidenz, daß sie ihre Eltern ehren müssen; obschon die Gewißheit, mit welcher sie dieselben als ihre Eltern erkennen, nur eine bedingte ist. Und so ist es uns evident, daß wir unserm Nächsten, wenn wir ihn in Noth oder Gefahr sehen, nach Kräften beispringen müssen; obwohl es in den meisten Fällen nur höchst wahrscheinlich, nicht gewiß ist, daß er wirklich unserer Hülfe bedürfe.

233. Ehe wir fortfahren, müssen wir hier auf Hermes' Theorie von der moralischen Gewißheit einen Blick zurückwerfen, um zu sehen, wodurch er in Irrthum geführt wurde (n. 216.). Insofern das Fürwahrannehmen in nichts anderm besteht, als daß wir des noch möglichen Zweifels an der Wirklichkeit des einzelnen Falles nicht achten, und so handeln, als wären wir vollkommen gewiß; sagt er mit Recht, daß wir zum Fürwahrannehmen verpflichtet sind, so oft der noch mögliche Zweifel nicht aus besondern, sondern nur aus jenen Gründen entspringt, die alle Fälle, auf die ein Gebot Anwendung finden könnte, ungewiß machen würden. Aber mit Unrecht folgert er, daß dies Fürwahrannehmen „über seine Gegenstände auch eine gleiche theoretische Sicherheit d. i. eine gleiche Sicherheit von der objectiven Wahrheit, als das Fürwahrhalten der theoretischen Vernunft von seinen Gegenständen gebe [1]." Er folgert

1) A. a. O. §. 42.

es aus dem Grunde, weil sonst die praktische Vernunft, das höchste Vermögen der Zwecke, uns irreleiten würde [1]). Aber wie konnte es Hermes, dem sorgfältigen Denker, entgehen, daß nichtsdestoweniger auch in jenen Fällen, von denen er redet, nicht so gar selten eine Täuschung obwaltet? Manche unterschobene Kinder hatten ganz und gar keinen besondern Grund, daran zu zweifeln, ob die Personen, welche sich für ihre Eltern ausgaben, wirklich ihre Eltern seien, und waren deßhalb im Gewissen verbunden, dieselben als solche zu lieben und zu ehren. Wenn uns also die Vernunft in Irrthum führte, weil sie uns auch dann verpflichtet, wann der subjectiven Ueberzeugung die objective Wahrheit nicht entspricht: so wäre sie in der That ein trügerisches Vermögen. Weßhalb ist jedoch dieses nicht der Fall? Weil die Vernunft die Verpflichtung, welche sie uns auflegt, nicht ohneweiters aus Geboten, wie da sind: „Kinder sollen ihre Eltern lieben," — „Jedweder soll dem Nothleidenden nach Kräften zu Hülfe kommen," — sondern aus ihnen und aus einem Grundsatz über die Anwendung solcher allgemeinen Vorschriften auf die besonderen Fälle herleitet. Dieser Grundsatz ist: Bei jenen Gegenständen, über welche wir gewöhnlich keine andere als eine bedingte Gewißheit oder gar keine Gewißheit, sondern nur höchste Wahrscheinlichkeit haben können, müssen wir uns mit dieser begnügen, und nach der allgemeinen Vorschrift in dem besonderen Falle handeln, auch auf die Gefahr hin, daß eine Täuschung unterlaufe. Solchen Täuschungen unterworfen zu sein, ist freilich eine Unvollkommenheit des menschlichen Lebens, die aber bei der Beschränktheit unsers Erkenntnißvermögens unvermeidlich ist, und darum kein Grund sein kann, uns von der Erfüllung der sittlichen Gebote frei zu sprechen. Denn es hieße dies dasselbe, als die Uebung der Tugend zum großen Theile aus dem menschlichen Leben verbannen.

---

2) Wollte ich annehmen (theoretisch) daß dieser Zweifel und nicht vielmehr das Gegentheil desselben der objectiven Wahrheit entspräche, so müßte ich zugleich annehmen, daß dies höchste Vermögen der Zwecke in mir, dem ich ohne Selbstverwerfung die Folgsamkeit nicht verweigern kann, da, wo es mit Nothwendigkeit mich leitet, wider die objective Wahrheit mich führte; daß also auf dieser Seite das Höchste in mir zur Irreleitung eingerichtet wäre.

A. a. O. §. 42.

Wir werden aber auch durch die uns verpflichtende Vernunft nicht irregeleitet, weil wir nicht bloß urtheilen, in dem einzelnen Falle so handeln zu müssen, als wären wir gewiß, sondern auch, es zu müssen trotz der Möglichkeit getäuscht zu werden.

234. Um nun auf unsere Frage zurückzukommen, so leuchtet ein, daß die Pflicht zu glauben uns nicht etwa auch in Folge des erwähnten Grundsatzes über die mögliche Täuschung auferlegt werden kann, als wenn wir nämlich die christliche Lehre auch auf die Gefahr hin, daß sie nicht Gottes Wort wäre, fürwahrhalten müßten. Denn weil, was die Pflicht des Glaubens vorschreibt, gerade Fürwahrhalten, und zwar ein entschiedenes und festes Fürwahrhalten ist; so wäre es ein Widerspruch, dieselbe trotz der Gefahr einer Täuschung aufzuerlegen. Es genügt also nicht, wie wenn es sich darum handelt, eine Liebespflicht zu erfüllen, daß wir von der Thatsache, die vorausgesetzt werden muß, also von der Thatsache der Offenbarung eine höchst wahrscheinliche Erkenntniß haben; es genügt auch nicht, daß wir dieselbe aus Berichten oder Wahrnehmungen, die zwar selten, aber doch hie und da täuschen, also nur mit bedingter Gewißheit erkennen: sondern wir müssen solche Beweisgründe haben, durch welche geschichtliche Thatsachen wahrhaft und unbedingt gewiß werden. Aber es ist nicht nothwendig, daß wir die Beweisgründe mit jener überwältigenden Klarheit durchschauen, womit wir z. B. erkennen und nothwendig dafür halten, daß es jenseits des Weltmeeres noch festes Land gebe. Wenn wir einsehen, daß die Zweifel, die noch möglich wären, sophistischer Art sind; so verpflichtet uns die Vernunft, sie auch als solche zu verachten. Halten wir aber in Folge dessen mit Entschiedenheit die Thatsache der Offenbarung für wahr, so tritt auch die Pflicht ein, des göttlichen Ansehens halber ihren Inhalt fürwahrzuhalten. Die Erkenntniß dieser Pflicht nun wird mit Recht eine evidente genannt. Um dies einzusehen, wenden wir uns zu dem schon angestellten Vergleich zurück. Wie wird dem Kinde die Pflicht, seine Eltern zu ehren, evident? Es ist ihm nicht evident, daß sie wirklich seine Eltern seien; aber es kann ihm sehr wohl evident sein, daß es keine Gründe hat, hieran zu zweifeln, es sei denn jene, derentwegen alle Kinder ähnlichen Zweifeln sich hingeben könnten. Nun

ist es aber auch evident, daß in solchem Falle das Gebot, die Eltern zu ehren, unbedingt zu erfüllen ist. So also ist uns auch die Thatsache der Offenbarung nicht evident; aber evident ist, daß die möglichen Zweifel unvernünftig sein würden. Daß wir aber, wo nur solche Zweifel übrig bleiben, jene Thatsache mit Entschiedenheit anerkennen, und folglich auch den Inhalt der Offenbarung Gottes wegen fürwahrhalten müssen, ist nicht minder evident.

V.

Prüfung der Einwendungen.

235. Wir beginnen von jenen Einwendungen, welche man wider die Lehre erhebt, daß dem Glauben eine durch die Betrachtung der Glaubensgründe erlangte Gewißheit von der göttlichen Offenbarung vorhergehe. Daß diese Lehre von den neueren Scholastikern vertheidigt werde, kann gewiß nicht in Zweifel gezogen werden. Aber gerade auf den h. Thomas hat man sich für die entgegengesetzte berufen. Er sage, daß die Untersuchung der Gründe dem Glauben vorhergehen und nachfolgen könne. Wenn sie vorhergehe, so zwar, daß jemand, wofern er die Gründe nicht einsähe, weniger bereit wäre zu glauben, vermindere sie das Verdienst; wenn sie aber von dem schon Gläubigen aus Liebe zur Wahrheit angestellt werde, erhöhe sie dasselbe. Allein, wie schon die Ueberschrift des Artikels klar ausspricht, es ist in ihm nicht von den Gründen, aus denen die Thatsache und Glaubwürdigkeit, sondern von Gründen, aus denen der Inhalt der Offenbarung, unabhängig von dieser durch die Vernunft erkannt wird. [1])

---

1) Utrum ratio inductiva ad ea, quae sunt fidei, minuat meritum fidei. —

Ratio humana ad ea, quae sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo sicut praecedens: puta cum aliquis non haberet voluntatem aut non haberet promtam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur, et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei . . . . Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promtam voluntatem ad credendum, diligit veri-

— Ebenso verhält es sich mit einer andern Stelle, in der es heißt, der Mensch glaube, weil er wolle, und nicht weil er von der Evidenz der Wahrheit genöthigt und hingerissen werde.[1]) Und wäre hier auch nicht die aus innern Gründen einleuchtende Wahrheit der geoffenbarten Lehren, sondern die Wahrheit des Inhaltes der Offenbarung, insofern sie aus der Göttlichkeit dieser erschlossen wird, gemeint, so würde dennoch nichts folgen, was mit der gewöhnlichen Lehre, die wir vertreten in Widerspruch stände. Denn auch diese Wahrheit erkennen wir nicht mit einer zur Beistimmung hinreißenden Evidenz. Daß wir aber den göttlichen Ursprung der Offenbarung mit einer Gewißheit erkennen müssen, die hinreicht, um die Vernünftigkeit und Pflichtmäßigkeit des Glaubens mit Klarheit einzusehen, lehrt der h. Thomas an den von uns oben (n. 166.) angeführten Stellen, denen noch andere beigefügt werden können[2]), mit aller Bestimmtheit. — Daher kann man zwar sagen, daß die apologetischen Beweise nach dem h. Thomas nur rationis suasivae seien, insofern sie uns die Pflicht zu glauben zeigen und empfehlen, ohne zum Glauben zu nöthigen; aber wahrlich nicht, daß sie, wie jene Vernunftgründe, die man für die Geheimnisse des Glaubens anführt, nur rationes verisimiles seien.

236. Um nun auf die Einwürfe, die aus der Natur der Sache selbst hergenommen werden, einzugehen, so ist der hauptsächliche durch die bisherigen Erörterungen schon beseitigt. Er lautet nämlich dahin, daß bei solcher Gewißheit die Freiheit

---

tatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest: et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei sed est signum majoris meriti.

Summa. p. 2. 2ae q. 2. a. 10.

1) In cognitione fidei principalitatem habet voluntas, intellectus autem (enim?) assentit per fidem his, quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus.

Cont. Gent. l. 3. c. 40.

2) So heißt es In l. 3. dist. 23. q. 3. a. 2. ad 2. Ratio, quae inducit voluntatem ad credendum, dicitur esse ex visione alicujus, quod ostendit, Deum esse, qui loquitur in eo, qui fidem annuntiat.

Cf. In ep. 2. ad Thess. c. 2. l. 2. et c. 3. l. 1.

des Glaubens aufhöre. Wir haben aber gesehen, daß diese Gewißheit selbst frei ist. Möge also die vernünftige Erkenntniß der Offenbarung im Glaubensact als ein Prinzip desselben enthalten, oder möge sie nur eine nothwendige Bedingung desselben sein, immer bleibt wahr, daß, wenn in ihr der freie Wille thätig ist, auch der ganze Glaubensact mit Freiheit gesetzt wird. — Es könnte aber scheinen, daß diese Freiheit sehr gering sei. Insofern nämlich sind wir frei, als der Zweifel möglich ist. Wenn also diese Möglichkeit nur daraus entspringt, daß sich gegen diese Thatsache der göttlichen Offenbarung immer noch sophistische und unverständige Einwände erheben lassen, so kann die dadurch gegebene Freiheit nur sehr unerheblich sein. — Allein man erinnere sich an das, was schon, als von der Verdienstlichkeit des Glaubens die Rede war, bemerkt wurde. Sowohl aus der Natur des Glaubens selbst, als aus dem Inhalte der Offenbarung entspringt für den Menschen eine große und mannigfache Schwierigkeit zu glauben. Alles aber, was den Glauben erschwert, macht den Zweifel, wofern er nur möglich ist, leichter. Ferner was zum Zweifel geneigt macht, macht auch zur Entschuldigung desselben geneigt. Wer also nicht glauben will, überredet sich, daß die Gründe zu glauben nicht so stark, und die Vorwände zu zweifeln nicht so nichtig seien. Das vermöchte er aber nicht, wenn sie ihm evident wären. Endlich kommt es nicht bloß darauf an, die Zweifel, wie sie es verdienen, zu verachten, und die Offenbarung anzuerkennen, sondern auch ihren Inhalt, so wie sie fordert d. h. mit aller Entschiedenheit und Festigkeit fürwahrzuhalten. Ist aber das Fürwahrhalten selber frei, so ist es auch diese seine Beschaffenheit.

237. Man wendet aber ferner ein, daß, je nachdem die erwähnte Erkenntniß allen oder nur den wissenschaftlich Gebildeten nothwendig wäre, die Kinder und Ungelehrten entweder gar nicht glauben könnten, oder in ganz anderer Weise, als die Gelehrten glauben würden. — Diese Schwierigkeit war den Theologen gewiß ebenso wenig als die vorhergehende entgangen. Mit Ausnahme eines oder des andern älteren Scholastikers [1]) entscheiden

---

1) Cadreol. In l. 3. Dist. 34. concl. 1. ad 3.

sie sich sämmtlich für die schon (n. 166.) mitgetheilte Lehre des h. Thomas, daß die Thatsache der Offenbarung und die daraus entspringende Pflicht von allen Gläubigen nicht bloß mit Wahrscheinlichkeit, sondern mit Gewißheit erkannt sein muß [1]). — Um uns hierüber näher zu erklären, werfen wir einen Blick auf die Frage über die natürliche Erkenntniß Gottes zurück. Auch von dieser nämlich behauptet man, daß sie nicht durch das Denken über die Schöpfung, sondern in Folge des angebornen Gottesbewußtseins durch einen unmittelbaren Act der Vernunft, den man ebenfalls Glauben nennt, entstehe, daß der Mensch diesen Glauben zum Gegenstande seines Nachdenkens machend zwar seine Vernünftigkeit begreifen, aber darum nicht, von ihm absehend, aus den Geschöpfen mit strengen Schlüssen der Vernunft das Dasein Gottes erhärten könne. Und auch hier beruft man sich wider die gewöhnliche Lehre auf die große Menge der Ungebildeten, welche ohne jenen dem Wissen vorhergehenden Glauben zur Erkenntniß ihres Schöpfers nicht würden gelangen können. Hierauf nun haben wir geantwortet, daß es zwar gewiß nicht die Philosophie sei, welche die Erkenntniß Gottes unter den Menschen verbreitet habe [2]). Auch nachdem unter den meisten Völkern die Uroffenbarung verschollen war, blieb dennoch unter ihnen eine, wenn auch noch so unvollkommne und entstellte, Kenntniß der Gottheit. Es konnten jedoch die Einzelnen ohne gelehrtes, ja ohne bewußtes Nachdenken zur besseren Erkenntniß des wahren Gottes gelangen, und die meisten waren sogar im Besitz derselben, mochte sie ihnen gleich nur selten in's klare Bewußtsein treten. Unter jenen Völkern aber, welche den wahren Gott allgemein bekennen und verehren, entspringt in den Einzelnen die Ueberzeugung von ihm sowohl durch den Glauben, mit dem sie sich den sie Unterrichtenden hingeben, als auch durch das natürliche Denken. Wir haben es nun dahingestellt sein lassen, ob der Mensch ohne alle Anregung und Erziehung aus sich allein bis zur Erkenntniß Gottes sich erheben würde; aber was wir nicht dahingestellt sein ließen, sondern mit

1) Cajet. in Summ. S. Th. p. 2. 2ae q. 1. a. 4. Suarez. Ysamb. Lugo ll. cc.

2) Oben. Band 2. S. 46.

Entschiedenheit behaupteten, sind diese zwei Stücke: Erstlich jene unwillkürlich sich entwickelnde Erkenntniß ist keine unmittelbare, und nur insofern eine angeborne, als in der Vernunft die Fähigkeit liegt, auf eine sehr leichte Weise aus dem eigenen Dasein und der äußeren Welt auf den Schöpfer zu schließen. Der Vernunftact, durch den auch die Kinder und Ungebildeten Gott erkennen, ist also seiner Substanz nach derselbe, der in den gewöhnlichen Beweisführungen auseinandergelegt, und seinen einzelnen Bestandtheilen nach entwickelt wird. Eine bemerkenswerthe Bestätigung findet dies darin, daß auch wir Christen die erste Lehre von Gott damit beginnen, den Kindern zu sagen, Gott sei derjenige, der ihnen und allen das Leben gab. Hieraus folgt nun aber das Zweite, welches wir mit allen Lehrern der Vorzeit festhalten, daß nämlich die Beweise für das Dasein Gottes strenge Vernunftschlüsse von dem Erschaffenen auf den Unerschaffenen sind. —

In ganz ähnlicher Weise ist auf die Einrede, die man uns in der gegenwärtigen Untersuchung entgegenstellt, zu antworten. Wir haben gesehen, daß die Apostel selbst die erste Verkündigung der Lehre Christi damit begannen, ihre Göttlichkeit aus den Wundern und Weissagungen darzuthun. Diese Beweisführung wurde aber von ihnen ohne Zweifel der Fassungskraft derer, zu welchen sie redeten, angepaßt und überdies dieselbe Rede, die sie an eine Menge hielten, von den Einzelnen je nach dem Grade ihrer Bildung mehr oder weniger vollkommen aufgefaßt. Wie damals, so geschieht es auch jetzt. Alle, die glauben, erkennen die Lehre des Christenthums als eine göttliche, und deßhalb die Verpflichtung, sie zu glauben, an. Erkennten sie nicht, daß sie glauben sollen, so wäre ihr Glaube nicht Tugend, sondern Willkür; und erkennten sie nicht, daß sie darum die christliche Lehre fürwahrhalten müssen, weil sie Gottes Wort ist, so fehlte ihrem Dafürhalten das erste wesentliche Merkmal des christlichen Glaubens: er ruhete nicht auf dem Zeugniß Gottes. Dies aber hindert nicht, daß die Auffassung der Gründe, weßhalb die christliche Lehre als eine göttliche anzuerkennen ist, je nach dem Maße der geistigen Fähigkeit verschieden sei, und daher in einigen sogar sich darauf beschränke, daß sie jene Menschen, welche sie für die besseren und weiseren halten,

die Thatsache der göttlichen Offenbarung versichern hören. — Es ist nämlich hier wohl zu bemerken, daß zwar die subjective Gewißheit, und wäre sie eine noch so feste Ueberzeugung, wenn ihr die objective Gewißheit nicht entspricht, keine wahre, sondern nur eine scheinbare Gewißheit, daß hingegen die Ueberzeugung, welche jemand von einer Wahrheit hat, wahre Gewißheit ist, mögen auch die Gründe, auf welchen seine Ueberzeugung ruht, die Kraft zu überzeugen nur für ihn haben, und nicht allgemein gültig sein. Daraus folgt aber gewiß nicht, daß es keine solche allgemein gültige Beweisgründe gebe. Jene, deren sich die christliche Apologetik bedient, sind im Gegentheil so beschaffen, daß ihre allgemeine Gültigkeit bei fortschreitender Geistesbildung immer mehr an's Licht tritt.

238. Aber man will darthun, daß diese Beweise zuletzt selbst auf dem Glauben ruhen, und dieser also eine Voraussetzung des apologetischen Wissens sei, und zu dem Ende sagt man, die Thatsache der Offenbarung lasse sich nicht wie jedes andere geschichtliche Ereigniß beweisen. Schließe sie ja als Thatsache schon die wichtigste der Wahrheiten, die wir glauben müssen, nämlich die Menschwerdung des ewigen Wortes ein. Die Offenbarung Gottes im Christenthum bestehe nämlich darin, daß Gott zu uns in seinem Sohne geredet, in ihm sich zu uns herabgelassen habe. Ebenso seien auch die Beweise für die Wahrheit des Christenthums übernatürliche Thatsache und Bestandtheile jener unmittelbaren Offenbarung Gottes, und die Erkenntniß, daß sie wirkliche Wunder und Weissagungen seien, ruhe zuletzt auf dem Glauben, sei also eine freie, persönliche Ueberzeugung.

Es ist, erwiedern wir, sehr wahr, daß die Thatsache der göttlichen Offenbarung sich nicht wie jedes andere Ereigniß der Geschichte beweisen läßt. Nachdem, was sich geschichtlich darthun läßt, außer Zweifel gestellt ist, z. B. die Thaten Christi und der Apostel, die wir für Wunder halten, die Verbreitung der christlichen Religion unter den grausamsten Verfolgungen u. s. w., muß ferner nachgewiesen werden, daß diese Thatsachen nur Gott zum Urheber haben konnten, und von ihm zu dem Ende gewirkt wurden, der christlichen Lehre das Siegel seiner Wahrhaftigkeit aufzudrücken. Von der apologetischen Beweisführung, die alles

dieses umfassen muß, gilt nun, was oben erörtert wurde: sie macht die Thatsache der Offenbarung nicht evident, so daß der Zweifel physisch unmöglich wäre, und insofern läßt sich sagen, daß die Gewißheit, welche sie erzeugt, eine persönliche und freiwillige ist. Aber darum hören die Beweise der Apologetik nicht auf, rein wissenschaftlich, allgemein gültig, und auch in dem Sinne strenge zu sein, als sie die Wahrheit nicht bloß wahrscheinlich, sondern gewiß machen. Sie sind rein wissenschaftlich und allgemein gültig, weil die Apologetik, um die Thatsachen und Ereignisse selbst zu bewähren, nach allen Regeln der historischen Critik verfährt, um aber die Uebernatürlichkeit und ihre Beweiskraft für die Wahrheit des Christenthums darzuthun, nur die Grundsätze der Physik und Metaphysik in Anwendung bringt, und keinesweges Voraussetzungen, die dem Glauben angehören, zu Hülfe ruft. Wenn man aber ihren Beweisen die wissenschaftliche Gültigkeit deßhalb absprechen wollte, weil sie nicht alle Zweifel, auch solche nämlich ausschließen, die sich nur auf Spitzfindigkeiten des grübelnden Verstandes oder abenteuerliche Voraussetzungen stützen könnten: so müßte man auch eingestehen, daß die meisten geschichtlichen Thatsachen, und fast alle Lehrsätze der Physik, auch manche der Metaphysik ohne wissenschaftliche Begründung daständen. Uebrigens müssen wir hier wiederholen, was wir von den Beweisen des Daseins Gottes gesagt haben. Die Theologen der Vorzeit, welchen sich jedoch auch die meisten der Gegenwart anschließen, haben sich nicht begnügt zu behaupten, daß die Beweggründe des Glaubens mit Gewißheit erkannt werden, noch auch, daß es so sein müsse, aus der Natur des Glaubens darzuthun; sie haben überdies die Beweise, welche ihnen zufolge zu jener Gewißheit führen, mit Sorgfalt entwickelt. So müßten also auch jene, die ihnen widersprechen, und den apologetischen Beweisen nur Wahrscheinlichkeit zuschreiben, sich nicht begnügen, aus ihrer Theorie über den Glauben Gründe für diese ihre Meinung vorzubringen, sondern an den apologetischen Beweisen selbst zeigen, wo sie aufhören wissenschaftlich und in dem erklärten Sinne strenge zu sein. —

239. Wenn man endlich entgegnet, die Thatsache der Offenbarung Gottes im Christenthum beweisen, heiße dasselbe als die

Menschwerdung des ewigen Wortes beweisen; so ist zu bemerken, daß wir das Wort Offenbarung in mehrfachem Sinne gebrauchen. Gewöhnlich verstehen wir darunter die Belehrung der Menschen durch Gott, und zwar die durch Abgesandte vermittelte Belehrung, also das uns verkündigte Wort Gottes: aber nicht selten begreift man darunter auch die innere Erleuchtung, Heiligung und Beseligung des Menschen, indem diese ihre erste und vorzügliche Ursache darin hat, daß Gott sich der Seele in übernatürlicher Weise nähert und kundgiebt; in welchem Sinne unser Heiland verheißt, daß er dem, welcher sein Wort halte, sich selbst offenbaren werde: endlich versteht man unter Offenbarung zuweilen auch die ganze übernatürliche Heilsanstalt, in welcher Gott uns durch seinen Sohn in das Reich des Lichtes und der Wahrheit versetzt. Nun ist aber klar, daß in unserer Frage von der göttlichen Offenbarung in jenem ersten Sinne die Rede ist. Die Thatsache der Offenbarung als Beweggrund unseres Glaubens erkennen, heißt offenbar nichts anders als erkennen, daß die Lehre, zu welcher sich der Christ bekennt, eine göttliche ist. Nun hat freilich Gott nicht bloß durch die Propheten und Apostel, sondern auch in seinem Sohne zu uns geredet, und gerade diese Wahrheit, die Gottheit Jesu Christi, ist in dem christlichen Bekenntniß die vorzüglichste. Nichtsdestoweniger gehört sie zum Inhalte der Offenbarung des göttlichen Wortes an die Menschheit, und kann nur aus diesem erkannt werden. Die Apologetik aber beweist die Thatsache der Offenbarung, daß nämlich, was uns als Gottes Wort verkündigt wird, wirklich Gottes Wort ist; den Inhalt aber nur insofern, als seine Wahrheit aus der Thatsache gefolgert wird. Um zu erkennen, daß der Glaube der Kirche auf Gottes Wort beruht, muß ich nicht vorher oder zugleich erkennen, daß Christus Gott ist, wohl aber muß ich erkannt haben, daß Gott zu uns geredet hat, um an die Gottheit Christi glauben zu können. Unser Herr selbst hat zwar auf seine Wunder und seine Auferstehung als auf Beweise seiner Gottheit hingewiesen: dennoch waren sie dieses nur insofern, als sie seine Aussage als göttliches Wort bestätigten, und aus ihnen erkannt wurde, wie er selbst sagt, daß er nicht aus sich rede. Ohne diese seine Lehre hätten seine Wunder nur bewiesen, daß Gott durch ihn wirke, und nicht,

daß er mit ihm in einer Person vereinigt sei. Haben ja seiner Verheißung gemäß, die an ihn glaubten, dieselben und noch größere Wunder gewirkt [1]). — Insofern also die Wahrheit des Christenthums beweisen, so viel heißt, als beweisen, daß der Inhalt des christlichen Bekenntnisses von Gott geoffenbart ist; ist die Behauptung, daß man jene Wahrheit nicht beweisen könne, ohne die Menschwerdung Gottes zu beweisen, ungegründet.

240. Aber wie die Freiheit, so soll auch die Uebernatürlichkeit des Glaubens mit der ihm vorausgehenden Erkenntniß der Beweggründe nicht bestehen können. Er werde, sagt man, in dieser Lehre zu einem Ergebniß vernünftiger Einsicht, und die Wirksamkeit der Gnade entweder ganz ausgeschlossen, oder doch darauf beschränkt, der Natur, in jenen nämlich, welche es nicht zur vollen Einsicht und Gewißheit brächten, nachzuhelfen. — Indessen davon abgesehen, daß die Schwierigkeit zu glauben viel weniger aus dem Mangel des Wissens als aus den Neigungen des Herzens entspringt, und folglich der göttliche Beistand mehr, um dieses zu bessern, als um den Verstand zu erleuchten, erforderlich ist: — so geht dieser Einwurf von der irrigen Voraussetzung aus, daß uns die Gnade nur nothwendig sei, um die Schwierigkeit, die der Glaube für uns hat, zu überwinden, wogegen oben gezeigt wurde, daß sie außerdem und vorzüglich nothwendig ist, um dem Wirken der Seele jenen übernatürlichen Werth zu verleihen, den es aus sich, und wäre es in seiner Art noch so vollkommen, nie haben kann (n. 146.). Möchte es immer geschehen können, daß der Mensch aus eigenem Antrieb über die Wahrheit der Religion nachforschte, ihren göttlichen Ursprung durch sein bloß natürliches Denken erkennte, und demzufolge selbst ihren Lehren beistimmte: so würde doch dies gewiß nicht hindern, daß er vielmehr zur Betrachung der Glaubensgründe durch die Gnade geweckt, bei ihrer Erwägung durch die Gnade erleuchtet, und in diesem Lichte die Pflicht und den Werth des Glaubens erkennend zu seiner Annahme durch die Gnade bewegt würde. Kann ja der Mensch ganz gewiß manche sittlich gute Handlungen ohne die Gnade verrichten, und doch bedarf er dieser für jedes gute Werk.

---

1) Cf. S. Thom. Quodl. 2. a. 6. ad 4.

Warum? nicht gerade, damit er es verrichten könne, sondern damit es jene Beschaffenheit habe, die ihm Werth für das ewige Leben verleiht. Oder hat nicht die Kirche in jenen ihren Entscheidungen über die Nothwendigkeit der Gnade zu allem guten Denken, Wollen und Thun Beisätze eingeschaltet, in welchen dies klar ausgesprochen ist? Diese erklärenden Einschaltungen finden wir aber auch gerade in denjenigen Beschlüssen, worin über die Nothwendigkeit der Gnade des Glaubens entschieden wird [1]). — Wenn demnach aus der Lehre, die wir vertheidigen, wirklich folgte, daß der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner natürlichen Kräfte zum Fürwahrhalten der christlichen Offenbarung geführt werden könne; so würde dies mit dem Dogma von der Nothwendigkeit der Gnade nicht streiten. Was das Dogma fordert, würde man immer noch behaupten können, daß nämlich jenes Fürwahrhalten und das ihm vorhergehende Denken und Wollen die Seele nicht auf die Gnade der Kindschaft vorbereite, also nicht der christliche Glaube der Anfang des Heils, die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung sei. Wäre dem nicht so, so würden die Theologen, wie Duns Scotus, Lugo und andere die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit der fides acquisita nicht vertheidigt haben (n. 143. 284.)

241. Wie einige Gelehrte meinen, für die Freiheit des Glaubens fürchten zu müssen, wofern die Thatsache der Offenbarung durch die Vernunft mit Gewißheit erkannt würde: so sind andere der Ansicht, daß jene höchste Gewißheit, die vom Glauben ausgesagt wird, nur bestehen könne, wenn die Thatsache der Offenbarung mit Evidenz erkannt werde. Weil jedoch die Lehre von der Gewißheit des Glaubens eine nähere Erörterung fordert, so werden wir von dieser Schwierigkeit im folgenden Abschnitt insbesondere handeln, und hier uns auf die Prüfung der Einreden, die sich auf das Ansehen der Theologen und selbst des h. Stuhles stützen, beschränken.

Wir haben den Satz, daß die Thatsache der Offenbarung

1) Si quis dixerit, sine praeveniente spiritus S. inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit. Trid. S. 6. can.3. cf. Arausic. can. 7. (oben n. 151.)

vom Gläubigen nicht mit Evidenz erkannt werde, für eine unter den Theologen allgemeine Lehre erklärt. Dagegen könnte man einwenden, daß vielmehr viel darüber gestritten wurde, ob die Evidenz, daß Gott es sei, der zu uns rede, mit dem Glauben bestehen könne: und wenngleich Durand, Bannez, Suarez, Lugo und andere es verneinten [1]), so wurde es doch von ebenso ausgezeichneten Theologen, namentlich von Cajetan und Vasquez bejaht [2]). Auch auf den h. Thomas scheint man sich wider uns berufen zu können, weil er nicht nur in den Engeln, ehe sie zur beseligenden Anschauung gelangten, einen wahren Glauben annimmt [3]), sondern auch von unserm Glauben redend, die Beweise für denselben zwingende nennt [4]), die Freiheit des Glaubens aber daraus ererklärt, daß wir die Wahrheit, die wir glauben, nicht aus innern Beweisgründen erkennen [5]). Dasselbe will man bei Suarez finden [6]).

242. Allein was zuförderst jene Streitfrage der Theologen angeht, so bezog sich dieselbe nicht auf unsern Glauben. Man frug nicht, ob wir, denen die geoffenbarte Lehre durch die Predigt der Kirche verkündigt wird, ihren göttlichen Ursprung mit Evidenz erkennen, sondern als gewiß annehmend, daß dieses nicht der Fall sei, frug man, ob es in jenen, welche eine solche Evidenz von der Thatsache der Offenbarung hätten, Glauben geben könne; und zu dieser Frage wurde man haupt-

1) Durand. in l. 3. Dist. 23. q. 9. n. 12. Dist. 31. q. 4. n. 10. Bannez in Summ. S. Thom. p. 2. 2ae q. 5. a. 1. Suarez. De fide. Disp. 3. sect. 7. punct. 3. Lugo. Disp. 2. sect. 1. Ysamb. Disp. 11. a. 6 et 7.

2) Cajet. in Summ. S. Thom. p. 2. 2ae q. 5. a. 1. Vasq. in Summ. S. Th. p. 1. Disp. 135. c. 3.

3) Summa. p. 2. 2ae q. 5. a. 1.

4) Argumenta, quae cogunt ad fidem, non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem, et ideo de iis, quae fidei sunt, scientiam non faciunt.

In l. 3. Dist. 24. q. 1. a. 2. sol. 2. ad 4.

5) Summa. 2. 2ae q. 2. a. 9. ad 3.

6) Als Grund, weßhalb die Evidenz der Offenbarungsthatsache die Freiheit des Glaubens nicht hindere, gebe auch er an: Evidentia credibilitatis semper relinquit obscuram veritatem ipsam. Disp. 4. sect. 5. n. 6.

sächlich durch die Untersuchung über die Erkenntniß der Engel veranlaßt. In ihrer allgemeinen Fassung kann nun jene Frage, wie Lugo sehr richtig bemerkt, ein bloßer Streit um den Namen, sie kann aber auch ein Streit um die Sache sein. Wenn man einräumt, daß jener, welchem wie die Wahrhaftigkeit Gottes, so auch die Thatsache der Offenbarung evident wäre, in der Beistimmung zu dem Geoffenbarten nicht die Tugend des Glaubens, zu der uns die Fähigkeit durch die Gnade verliehen wird, übe, aber dennoch immer glaube und nicht wisse; so kann man nur noch darüber streiten, ob eine evidente Erkenntniß, welche nicht durch Einsicht in die Sache selbst, sondern durch Einsicht in das für sie abgelegte Zeugniß gewonnen wird, Glaube oder Wissen sei. Nennt man sie Glauben, so muß man zwei Arten des Glaubens, einen nothwendigen und einen freien annehmen; nennt man sie Wissen, so muß man das Wissen, je nachdem es aus innerer oder äußerer Evidenz entspringt, unterscheiden. Wenn man aber behauptet, daß auch mit der Tugend des Glaubens, wie wir sie üben, die Evidenz des göttlichen Zeugnisses verträglich sei, so handelt es sich nicht mehr um den Namen, sondern um die Sache.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Theologen, welche die Möglichkeit des Glaubens bei solcher Evidenz vertheidigten, namentlich Cajetan und Vasquez, die Frage also verstanden. Sie stützten ihre Ansicht darauf, daß nach der Erklärung des Apostels im Hebräerbriefe, zum Wesen des Glaubens nichts anders gehöre, als daß wir, was Gott geoffenbart hat, ohne eigene Einsicht in dasselbe, des göttlichen Ansehens wegen fürwahrhalten. Dies aber könne auch dann geschehen, wann uns die Thatsache und Untrüglichkeit des göttlichen Zeugnisses evident sei. Denn diese Evidenz des Zeugnisses lasse den Inhalt desselben, also den Gegenstand des Glaubens in seiner Dunkelheit. — Wir haben diesen Grund oben (n. 225.) erwogen, und gezeigt, daß, wie immer es sich damit verhalten möge, die Freiheit der Zustimmung zu dem Geoffenbarten mit solcher Evidenz nicht bestehen könne. Vasquez geht auf diese Schwierigkeit nicht ein; Cajetan aber giebt nicht nur zu, sondern lehrt ausdrücklich, daß die Engel, weil ihnen die göttliche Offenbarung und ihre Untrüglichkeit evident war, durch diese Evidenz zum Glauben an ihren Inhalt, mochten sie wollen

oder nicht wollen, bestimmt wurden [1]). Jedoch sagt er gleich nachher, daß die guten Engel Gott, der höchsten Wahrheit, freiwillig anhingen, während die bösen mit Stolz sich von ihm wendeten, keinen Lehrer wollend, von dem sie lernen sollten, was ihre Denkkraft überstieg [2]). Das scheint in Verbindung mit dem Vorhergehenden nur dahin gedeutet werden zu können, daß die Engel zwar nach vernommenem Zeugnisse Gottes nicht frei waren, den Inhalt desselben fürwahrzuhalten, aber daß Gott es ihrer Wahl überlassen hatte, sein Zeugniß zu vernehmen oder nicht. Die bösen Engel also hätten die Offenbarung selbst verschmäht, wie auch viele Menschen aus Widerwillen gegen alle Unterwerfung ihres Verstandes gar keine Offenbarung wollen, und deßhalb gar nicht untersuchen, ob und was Gott geredet habe. Gemäß dieser Ansicht Cajetan's, wofern wir ihn jedoch richtig verstanden haben, wäre der Glaube der guten Engel von dem unsrigen dadurch verschieden gewesen, daß die Engel nur frei waren, Gott anzuhören, und nicht auch, was sie hörten, fürwahrzuhalten. Weil jedoch in dieser willigen Aufnahme der Offenbarung jene Unterwerfung der Vernunft unter das Ansehen der höchsten Wahrheit enthalten war, und in dem Fürwahrhalten alles Geoffenbarten fortdauerte: so möchte sie auch genügen, den Glauben selbst verdienstlich zu machen. Gewiß ist, daß man in nicht geringe Schwierigkeiten geräth, wenn man, um in den Engeln einen dem unsrigen gleichartigen Glauben zu finden, mit Lugo [3]) und andern zu erklären sucht, wie auch die Engel von der Thatsache der Offenbarung eine Gewißheit ohne Evidenz haben konnten. Wie dem auch sei, Cajetan und ebenso Vasquez entwickeln ihre Ansicht, daß der Glaube mit der Evidenz des göttlichen Zeugnisses bestehen könne, nur zu dem Ende, um zu erklären, wie auch die Engel und jene Menschen, denen Gott sich unmittelbar offenbarte, wahren Glauben

1) Convictio intellectus ex evidentia testis veri non perducebat ad visionem attestatorum, sed ad credendum vellet nollet illa.
In Summ. S. Thom. p. 2. 2ae. q. 5 a. 1. l. c.

1) Angeli boni voluntarie adhaeserunt veritati, quam mali, nolentes subesse praeceptori tradenti occulta absque eorum evidentia superbo oculo contemserunt. l. c.

3) Disp. 2. sect. 1. c. et Disp. 17. sect. 1.

haben konnten, keineswegs aber, um daraus zu folgern, daß auch wir die Thatsache der Offenbarung mit Evidenz erkennen. Im Gegentheil entstand ja gerade daraus, daß bei uns dies nicht der Fall ist, die Schwierigkeit, die sie in dieser, und andere in anderer Weise zu lösen suchten.

243. Suarez beginnt die Untersuchung mit dieser Erklärung, und darum ist es gewiß höchst seltsam, wenn man sich auf ihn für die Behauptung beruft, daß die Gläubigen von der Thatsache der Offenbarung Evidenz haben, und durch die siegende Kraft der Beweisgründe zu ihrer Anerkennung genöthigt werden. Geht er ja so weit, diese Meinung für einen Irrthum wider den Glauben zu erklären, nur dies einräumend, daß vielleicht einzelne Menschen nach langer Uebung des Glaubens und fortgesetzter Betrachtung seiner Gründe zu einer moralischen Evidenz gelangen könnten [1]). Sodann aber stellt er den ausdrücklichen Lehrsatz auf, daß nicht nur nicht unser, sondern überhaupt kein Glaube je sich auf eine evidente Erkenntniß der Göttlichkeit der Offenbarung stützen könne. Denn wenn die Prinzipien „Gott ist wahrhaftig" und „Gott hat geredet" — evident seien; so sei auch die Wahrheit des Geoffenbarten evident, und die Beistimmung zu demselben nicht mehr frei [2]). — Er widerspricht sich

1) Quando fides proponitur hoc posteriori modo (i. e. non immediate ab ipso Deo sed mediate per praedicatores fidei) certum de fide est et experimento cognitum, non esse necessariam evidentiam divini testimonii: quia constat simplices fideles, immo omnes sic credentes non habere hanc evidentiam ipsius revelationis, sed solum credibilitatis ejus, et quamvis sapientiores majorem quandam humanam certitudinem habeant, non transcendit fidem humanam et ad summam pervenire potest ad gradum evidentiae moralis. Disp. 3. sect. 8. n. 5.

2) Assensus fidei nunquam potest per se ac formaliter fundari in cognitione evidente revelationis, quod a Deo sit. — Principia evidenter cognita non solum sufficiunt ad efficiendum assensum sibi proportionatum, sed etiam necessitant intellectum ex vi sui luminis ad hujusmodi assensum praestandum. — — Assensus ille est evidens, cum eliciatur ex duobus principiis evidentibus, assensus autem fidei non potest esse evidens . . . . Dicunt vero aliqui, ex vi illius discursus solum inferri conclusionem de modo, non autem de dicto, i. e. evidenter inferri v. g. verum esse, Deum esse Trinum et Unum, non autem inferri eviden-

aber nicht, wenn er an der Stelle, die man entgegensetzt, sagt, die Evidenz der Glaubwürdigkeit hindere den Glauben nicht, weil die Wahrheit des Geoffenbarten durch sie nicht evident werde. Denn wie oben erklärt wurde, ist die Evidenz der Glaubwürdigkeit etwas ganz anderes, als die Evidenz der Göttlichkeit der Offenbarung, und dies hat Suarez nicht unterlassen wiederholt in Erinnerung zu bringen.

244. Aber nun setzt man uns auch den h. Thomas entgegen, weil er von den Beweisen des Glaubens ausdrücklich sage, daß sie zwingen. Der h. Thomas, entgegnen wir, sagt dies allerdings, aber er sagt es, nicht von unserm Glauben, sondern von jenem der bösen Geister handelnd. Der h. Lehrer unterscheidet nämlich einen doppelten Glauben, einen erzwungenen, der natürlich und ohne Verdienst, und einen freiwilligen, der übernatürlich und verdienstvoll ist. Daß nun an der Stelle, auf die man sich beruft, von jenem und nicht von diesem die Rede ist, hätte man schon aus den Worten, die man hervorhebt, entnehmen können. Denn es heißt ja nicht: „Beweise, die zur Anerkennung der Offenbarung als Thatsache nöthigen," — sondern: „Beweise, die zum Glauben nöthigen." Redete er also von uns, so würde er, im Widerspruch mit der von ihm so oft anerkannten Lehre der Kirche, die Freiheit des Glaubens läugnen. Der Zusammenhang aber läßt vollends keinen Zweifel übrig. Der Heilige behandelt den Lehrsatz, daß der Glaube das Schauen und das Wissen des Geglaubten ausschließe; einer der Einwürfe aber, die er anführt, lautete: ein Beweis, der zur Beistimmung nöthige, erzeuge Wissen; nun sei aber vorhin von den Teufeln gesagt worden, daß sie durch die Wunder zum Führwahrhalten dessen, was wir glauben, genöthigt würden; es könne also doch der Glaube mit dem Wissen bestehen [1]). Als Antwort auf

---

ter: Deum esse Trinum et Unum: — sed hoc frivolum est, tum quia assensus evidens, de quacunque re sit, non potest esse assensus fidei, tum etiam quia illa duo scilicet verum esse hoc aut ita esse in re idem sunt solumque distinguuntur nostro modo loquendi et concipiendi. Ibid. n. 19. 20. cf. Disp. 6. sect. 6. n. 1.

1) Omnis probatio convincens intellectum ad assentiendum facit scientiam. Sed ad assentiendum his, quae sunt fidei, convinciter intel-

diesen Einwand können somit die angeführten Worte nur diesen Sinn haben: Auch wenn die Beweise für den Glauben der Art sind, daß sie nöthigen, so beweisen sie doch den Inhalt des Glaubens nicht direkt, sondern nur insofern, als sie die Wahrheit des Zeugnisses beweisen, und darum erzeugen sie kein Wissen des Geglaubten [1]) — Der h. Lehrer sagt also keineswegs: auch wenn die Beweise für die Thatsache der Offenbarung zwingend seien, bleibe der Glaube frei, weil jene Beweise kein Wissen des Geoffenbarten erzeugen; — sondern: auch wenn der Glaube durch die Evidenz der Beweise für die Thatsache der Offenbarung erzwungen werde, entstehe dadurch noch kein Wissen des Geglaubten.

In einem andern Werke behandelt der h. Thomas dieselbe Frage, und erhebt dieselbe Schwierigkeit; drückt sich aber sowohl in dieser als in der Antwort mit mehr Bestimmtheit aus. Nachdem im Einwurfe auch hier gesagt worden, wo immer die Vernunft zur Beistimmung genöthigt werde, wisse sie das, dem sie beistimme, wird also fortgefahren: nun gebe es aber Glaubende, die zur Beistimmung genöthigt würden, nämlich die Teufel, welche keines guten Willens fähig seien, und also, was des Glaubens ist, fürwahrhalten, weil sie nicht anders können. Somit könne es von dem, was des Glaubens ist, allerdings ein Wissen geben [2]). — Hier sieht man also klarer, daß im Einwurfe nicht von der Nöthigung zum Fürwahrhalten der Thatsache, sondern des Inhaltes der Offenbarung, also von einem erzwungenen Glauben, wie ihn die

lectus per miracula, sicut supra dictum est de daemonibus. Ergo fides est de scitis. In l. 3. D. 24. q. 1. a. 2.

1) Argumenta, quae cogunt ad fidem, sicut miracula, non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem; et ideo de his quae sunt fidei scientiam non faciunt. Ibid.

2) Quandocumque intellectus cogitur de necessitate ad assentiendum aliquibus, habet scientiam de his, quibus assentit: processus enim ex necessitate scientiam facit. Sed his, quae sunt fidei, aliquis credens ex necessitate assentit: dicitur enim Jac. 11, 19. quod daemones credunt et contremiscunt: quod non potest ex eorum voluntate fieri, cum ipsorum voluntas laudabilis esse non possit: et sic relinquitur, quod de necessitate his, quae sunt fidei, consentiant. Ergo de his, quae sunt fidei, potest esse scientia. Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 9.

Teufel haben, die Rede ist. Es antwortet aber der h. Thomas, weil die Teufel zum Fürwahrhalten dessen, was wir glauben, durch die Evidenz der Zeichen und nicht durch Einsicht in die Sache selbst genöthigt würden, darum sei auch ihre Erkenntniß kein Wissen, sondern Glauben. Doch fügt er nun hier ausdrücklich hinzu, daß der Glaube der bösen Geister ein anderer sei, als jener der gläubigen Menschen. Weßhalb? Doch wohl nicht, weil wir durch Einsicht in seinen Gegenstand zum Fürwahrhalten bestimmt werden: sondern vielmehr, weil wir jene Evidenz der Zeichen nicht haben, und deßhalb zum Glauben gar nicht genöthigt werden. — Wenn nun noch die Worte folgen, daß in den bösen Engeln der Glaube auch nicht aus dem übernatürlichen Lichte der Gnade entspringe; so bemerke man, daß sie einen zweiten Grund der Verschiedenheit dieses Glaubens von dem unsrigen angeben. Der Glaube der Teufel ist ein anderer erstlich, weil er ein erzwungenes, zweitens weil er ein natürliches Fürwahrhalten ist [1]).

245. Dem Bisherigen zufolge ist es ganz offenbar, daß nach dem h. Thomas mit jener Evidenz der Beweise, welche zum Fürwahrhalten der Thatsache der Offenbarung nöthigen, die Freiheit des Glaubens nicht bestehen kann. Wenn er also anderswo sagt, der Glaube könne verdienstlich sein, weil wir zwar hinlänglichen Grund zum Glauben, aber nicht zum Wissen haben: so darf man daraus nicht folgern, daß zur Freiheit des Glaubens dieser Mangel an Evidenz des Gegenstandes allein und auch dann noch genüge, wenn die Evidenz des göttlichen Zeugnisses vorhanden ist. — Um dies noch besser einzusehen, betrachten wir die Lehre des Heiligen von dem Glauben der bösen Engel noch etwas näher.

Damit die Vernunft, was sie weder durch unmittelbare noch durch mittelbare Einsicht erkennt, fürwahrhalte, muß sie durch

---

1) Daemones non voluntate assentiunt his, quae credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur verum esse, quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum, quae creduntur habere. Unde et credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus: nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est in fidelibus. Quaest. disp. De verit. q 14. a. 9. ad 6.

den Willen bestimmt werden. Dies kann jedoch in doppelter Weise geschehen. Entweder nämlich entschließt sich der Glaubende zum Fürwahrhalten, weil er einsieht, daß es — bei hinlänglich erkannter Wahrheit des Zeugnisses — gut und Gott wohlgefällig ist, oder weil er, obgleich nicht die Sache selbst, jedoch die Wahrheit des Zeugnisses mit solcher Klarheit erkennt, daß er urtheilt, er müsse glauben, gefalle es ihm oder nicht. Im ersteren Falle ist es der sittlich gute Wille, der zum Fürwahrhalten bestimmt, und dieser kann in den bösen Geistern nicht sein; im andern aber ist der Einfluß des Willens auf das Fürwahrhalten ein abgenöthigter, und in dieser Weise können auch die gefallenen Engel glauben. Während nämlich der gläubige Christ, da er zweifeln könnte, aus Ehrfurcht gegen Gott und Liebe zum Guten mit Festigkeit fürwahrhält, und hiezu durch die göttliche Gnade angetrieben wird; hat der Glaube des bösen Engels keinen Grund als die Evidenz der Beweise, daß die Lehre der Kirche aus Gott ist, und den natürlichen Scharfsinn, womit er sie viel vollkommener, als wir durchschaut; und eben dies, daß er durch die Evidenz der Beweise genöthigt werde zu glauben, mißfällt ihm [1]. —

246. Man kann vielleicht gegen diese Theorie einwenden, daß, wo die Wahrheit des Zeugnisses evident sei, gar kein Einfluß des Willens erfordert werde, um die Vernunft zum Fürwahrhalten zu bestimmen; und wirklich sagt der h. Lehrer an der oben angeführten Stelle: non voluntate assentiunt, sed coacti evidentia signorum. Wenn er dagegen hier einen erzwungenen Einfluß

---

1) Quod voluntas moveat intellectum ad assentiendum potest contingere ex duobus. Uno modo in ordine voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc, quod judicet esse credendum his, quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei . . . . In fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum, et secundum hoc non est in daemonibus, sed solum secundo modo. Vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae a Deo esse: quamvis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet, non videant, puta Deum esse trinum et unum vel aliquid huiusmodi . . . . Hoc ipsum daemonibus displicet, quod signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc, quod credunt.

Summa p. 2. 2ae q. 5. a. 2.

des Willens anzunehmen scheint, so braucht man darin nicht eben einen Widerspruch zu sehen. Dort wie hier will er sagen, daß die bösen Engel mit Widerwillen glauben. Sie möchten nicht glauben, und gewaltsamer Weise könnten sie es auch: aber sie sehen ein, wie höchst thöricht dieser gewaltsame Unglaube sein würde, und befinden sich in ähnlicher Lage, wie ein Mensch, der eine unangenehme Nachricht nicht glauben möchte, aber so viele Beweise für ihre Wahrheit erhält, daß er sich ergiebt zu glauben, obschon er etwa, absolut zu reden, noch zweifeln könnte. Freilich muß man bei solcher Erklärung annehmen, daß auch in den bösen Geistern die Evidenz nicht vollkommen, und deßhalb noch eine Möglichkeit des Zweifels übrig sei, und darum scheint der h. Thomas in dem Artikel der Summa, den wir betrachteten, den Glauben der Teufel nicht schlechthin einen erzwungenen, sondern einen gewissermaßen erzwungenen zu nennen [1]). So legen ihn Bannez und Lugo aus [2]). Aber wie immer es sich damit verhalte, offenbar ist, daß nach dem h. Thomas der Glaube der Dämonen darum ein (sei es nun schlechthin oder gewissermaßen) erzwungener und als solcher vom Glauben des Christen wesentlich verschieden ist, weil ihnen die Thatsache der Offenbarung evident ist.

Aber nun führt der h. Thomas, ehe er von den bösen Geistern redet, als Beispiel eines durch diese Evidenz abgenöthigten Glaubens folgendes an: Wenn ein Prophet zum Beweise, daß er Wahrheit rede, einen Todten auferweckte; so könnte derjenige, welcher bei diesem Wunder zugegen wäre, nicht daran zweifeln, daß Gott durch den Propheten rede. — Ist also anzunehmen, daß solche Menschen und folglich auch die Apostel gezwungener Weise und folglich ohne Verdienst dem Worte Gottes glaubten? Wir antworten, daß die Klarheit, womit das göttliche Zeugniß erkannt wird, manche Grade hat, durch welche es sich der vollen Evidenz nähert. Von eben diesem Beispiel der Auferweckung eines Todten haben wir oben gezeigt, daß auch denen, die das Wunder

1) Daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia, et ideo non pertinet ad laudem voluntatis eorum, quod credunt.
Summa. p. 2. 2^{ae} 9. 5. a. 2. ad 1.

2) Bannez in hunc locum. Lugo. Disp. 17. sect. 2 n. 21. 22.

mit Augen sähen, wenn nicht in eben diesem Moment, wenigstens später, Zweifel möglich sein würden. Es wird also durch solche Beweise die Freiheit vermindert, aber nicht aufgehoben. Wie nun, wo der Zweifel kaum möglich, das Mißverdienst des Unglaubens zunimmt; so muß aus demselben Grunde das Verdienst des Glaubens abnehmen, nur insofern jedoch, als das Verdienst vom Maaße der Freiheit abhängt. Es kann aber sehr wohl geschehen, daß ein Glaube, der aus diesem Grunde geringeren Werth vor Gott hat, aus andern Gründen einen viel höheren habe. Wie der Unglaube der Apostel ohne Vergleich weniger schuldbar war, als jener der jüdischen Schriftgelehrten, weil die Apostel nur aus Schwäche und in der Zeit der größten Versuchung im Glauben wankten, jene Juden aber aus böser Leidenschaft, während der Herr vor ihren Augen seine Sendung bewährte, im Unglauben sich verhärteten: also kann auch der Glaube desjenigen, der bei Zeichen und Wundern zugegen ist, dadurch vor Gott werthvoller sein, daß er aus reinster Gesinnung entspringt, und eine solche Hingebung, Kraft und Festigkeit einschließt, daß er den schwersten Versuchungen trotzt. — In dem Falle jedoch, daß durch volle Evidenz der Glaubensgründe jede Möglichkeit zu zweifeln aufhörte, würde allerdings auch der Glaube an sich aufhören verdienstlich zu sein.

247. Wie die Theologen, so fanden auch die hh. Väter diese Lehre in den Worten des Herrn: „Weil du gesehen hast, Thomas, hast du geglaubt; selig, die nicht sehen und doch glauben" (Joh. 20, 29.). Thomas glaubte: denn er sah nicht die Gottheit Christi, die er bekannte; sondern die verklärte Menschheit und dies Wunder der Auferstehung war ihm ein Beweis der Untrüglichkeit des Zeugnisses, das der Herr von sich selbst abgelegt hatte. Selig aber werden die gepriesen, welche ohne solche Wunder mit Augen zu sehen, glauben, was Thomas glaubte. Eben darum, sagt der h. Chrysostomus, daß unser Glaube verdienstvoller sei, geschehen jetzt nicht alle die Zeichen und Wunder, durch welche im Anfange die Lehre Christi bestätigt werden mußte. Wenn Christus so, wie wir ihn seiner Verheißung gemäß erwarten, jetzt schon im Glanze seiner Majestät sich zeigte, so würden auch die hartgläubigen Heiden niederfallen und ihn anbeten.

„Denn wer die Himmel sich öffnen, und ihn auf den Wolken umringt von allen himmlischen Heerschaaren hernieder kommen sähe, wer die Ströme des Feuers sich ergießen und alle zitternd dastehen sähe, würde der nicht auf die Kniee sinken und glauben, daß er Gott sei? Aber, sage mir, würde diese Anbetung und diese Anerkennung dem Griechen (Heiden) als Glaube angerechnet werden? Keineswegs. Und weßhalb nicht? Weil es kein Glaube wäre.“ Insofern auch dieser Heide nicht die Gottheit Christi, sondern nur einen augenscheinlichen Beweis der Wahrheit seiner Lehre schaute, wäre sein Erkennen zwar Glaube; aber es wäre nicht der in der Schrift gepriesene, verdienstvolle Glaube. „Denn“, fährt der h. Chrysostomus fort, „es wäre eine Wirkung des Zwanges und der Augenscheinlichkeit dessen, was er sähe; wäre nicht Sache des freien Willens, sondern seine Vernunft würde hingerissen durch die Größe der Dinge, die er schaute. Je offenbarer also und je nöthigender das ist, was geschieht, um so viel geringer ist das Maaß des Glaubens. Darum geschehen jetzt keine Wunder mehr. Und daß dem so sei, nimm aus den Worten ab, die er zu Thomas spricht: Selig die nicht sehen und doch glauben. Je einleuchtender also das Wunder ist, desto geringer ist der Lohn des Glaubens“ [1]). —

248. Wenn also die Lehre, daß die Beweise für die Wahrheit des Christenthums von uns nicht in solcher Weise erkannt werden, daß sie dem betrachtenden Geiste Gewalt anthäten, von jeher so allgemein in der Kirche war; so dürfen wir schon in voraus annehmen, daß in dem Rundschreiben des h. Vaters Pius

---

1) . . . . ἆρ οὖν, εἰπέ μοι λογισθήσεται τῷ ἕλληνι εἰς πίστιν ἡ προκύνησις ἐκείνη καὶ ἡ γνῶσις; οὐδαμῶς. τί δήποτε; ὅτι τοῦτο πίστις οὐκ ἔστι. ἡ γὰρ ἀνάγκη τοῦτο ἐποίησε καὶ ἡ περιφάνεια τῶν ὁρωμένων, καὶ ουκ ἔστι τὸ πρᾶγμα προαιρέσεως, ἀλλ᾽ ἀπὸ τοῦ μεγέθους τῶν ὀφθέντων τὰ τῆς διανοίας εἱλκύσθη. οὐκοῦν ὅσῳ ἂν φανερώτερα καὶ ἀναγκαστικώτερα ᾖ τὰ γινόμενα, τοσούτῳ τὰ τῆς πίστεως ἐλαττοῦνται. διὰ τοῦτο σημεῖα νῦν οὐκ γίνονται. καὶ ὅτι τοῦτο ἔστιν, ἄκουσον τί φησι πρὸς τὸν Θωμᾶν· Μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσοντις. Οὐκοῦν ὅσῳ ἂν φανερώτερον ἀποδειχθῇ τὸ σημεῖον, τοσούτῳ τῆς πίστεως ὁ μισθὸς ἐλαττοῦται.

In 1. Cor. hom. 6.

IX. nicht die entgegengesetzte vorgetragen werde. Und gewiß, es wird in diesem Rundschreiben nichts gesagt, was nicht mit derselben in vollem Einklang wäre[1]). Man läugnet ja doch nicht, daß der Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums viele, daß dieselben stark und glänzend und ganz geeignet sind, die menschliche Vernunft durchaus zu überführen: nur dies behauptet man, daß sie nicht der Art sind, dem Menschen, auch wenn er sie ernstlich betrachtet, jeden Zweifel, selbst den unvernünftigen, unmöglich zu machen. Dies wird im päbstlichen Schreiben nicht ausdrücklich hinzugesetzt, weil der Zweck, zu dem es erlassen wurde, nur erforderte, die Gewißheit und Leichtigkeit, womit jeder vernünftige Mensch zur Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Religion gelangen kann, hervorzuheben: doch geschieht dies mit Ausdrücken, welche jener Lehre der Theologen vollkommen entsprechen. Denn es heißt von den Beweisen für den göttlichen Ursprung des Christenthums, daß die Vernunft durch sie auf das einleuchtendste überführt werden muß (evinci debet). Was anders will dies sagen, als es bleibe dem Menschen, der jene Beweise erwäge, kein vernünftiger Zweifel übrig? oder auch er müsse sich, wenn er der Vernunft folgen wolle, überführen lassen? Von Beweisen, welche im eigentlichen Sinne evident sind, redend, wird man sich solcher Ausdrucksweise nicht bedienen, nicht sagen ratio evinci debet, sondern necessario evincitur, ad assensum constringitur. — Und um die Lehre der Theologen noch einmal durch die Erfahrung zu erhärten, so hat noch niemand, wie sehr er sonst der Sophisterei ergeben sein mochte, an einem mathematischen Lehrsatz, dessen Be-

1) Quam multa, quam mira, quam splendida praesto sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem, et omne dogmatum nostrorum principium radicem desuper ex coelorum Domino accepisse, ac propterea nihil fide nostra certius, nihil securius, nihil sanctius extare et quod firmioribus innitatur principiis....... Quae certe omnia tanto divinae sapientiae ac potentiae fulgore undique collucent, ut cujusque mens et cogitatio vel facile intelligat, christianam fidem Dei opus esse. Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce aeque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum ejusdem fidei auctorem existere ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate penitus abjecta atque remota omne eidem fidei obsequium praebeat oportet. Encycl. d. 9. Nov. 1846.

weis er zu verstehen fähig war, gezweifelt; aber viele haben die Beweise der Apologetik erwogen, und sich dennoch in ihrem Unglauben verhärtet. Denn, wie Hugo vom h. Viktor sagt, darin offenbart sich die Weisheit der göttlichen Vorsehung, daß Menschen, die eines guten Willens sind, hinlängliche Gründe haben zu glauben, und dennoch jenen, die nicht guten Willens sind, die Möglichkeit zu zweifeln nicht benommen wird [1]). Welche Möglichkeit zu zweifeln aber bleibt ihnen? etwa die, daß sie, von der Göttlichkeit der christlichen Religion überzeugt, dennoch ihre Wahrheit dahin gestellt sein lassen könnten? Das widerstreitet der vernünftigen Natur des Menschen, und aller Erfahrung. Dadurch also mißbrauchen sie ihre Freiheit, daß sie, der Vernunft kein Gehör gebend, die Beweise für jene Göttlichkeit d. h. für die Thatsache der Offenbarung nicht anerkennen. Wären aber diese Beweise nöthigend, so könnten sie ihnen nicht widerstehen, und die Freiheit hätte nirgend Platz.

VI.

Von der Gewißheit des Glaubens.

249. Es ist eine der bekanntesten Lehren des Christenthums, daß die Gewißheit des Glaubens jede andere und namentlich auch diejenige, welche wir durch das Denken der Vernunft erhalten können, übertreffe. Was wir bei Erklärung der Worte des Apostels (Hebr. 11.) den h. Chrysostomus sagen hörten, der Glaube mache uns gewisser von dem, was wir nicht sehen, als der Augenschein von dem, was wir sehen; (n. 110.) drücken auch die übrigen Väter in mannigfaltiger Weise aus. Aber auch die h. Schrift fordert, daß wir im Glauben unerschütterlich seien, und am Worte Gottes mehr als an allem, was wir sonst wissen oder erfahren können, fest halten. Dahin gehört die Ermahnung: „Wenn wir

1) Quia fideles semper habent locum, unde dubitare possunt, et infideles, unde credere valent, juste et fidelibus pro fide datur praemium et infidelibus pro infidelitate supplicium.

das Zeugniß der Menschen annehmen, so ist Gottes Zeugniß größer"; (1. Joh. 5, 9.) dahin die Betheuerung des Herrn: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen" (Matth. 24, 35.); dahin insbesondere der Ausruf des Apostels: „Und wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ich und die übrigen Apostel verkündigt haben, so sei er verflucht." (Gal. 1, 8.) — So einleuchtend es nun ist, daß das Wort Gottes als der Ausdruck der absoluten Wahrheit über alles, was sonst noch gewiß sein kann, erhaben ist; so scheint dennoch jener Lehre von der Gewißheit unsers Glaubens die Erfahrung entgegenzustehen. Denn auch bei dem besten Willen können wir es oft nicht verhindern, daß unwillkürliche Zweifel an geoffenbarten Wahrheiten in uns auftauchen, und wenn wir entschieden fürwahrhalten, so scheint uns doch diese Entschiedenheit nicht so stark zu sein, als jene, womit wir Wahrheiten, an denen gar kein Zweifel möglich ist, festhalten.

Antwortet man nun auf diese Schwierigkeit kurzweg mit jener Unterscheidung, welche die Theologen vom h. Thomas entlehnt haben, so ist man in Gefahr, die Lehre, welche zu vertheidigen ist, aufzugeben. Diese Unterscheidung nämlich lautet also: wenn man auf die Ursache der Gewißheit sehe, so sei der Glaube gewisser, als das natürliche Erkennen, weil er auf Gottes Weisheit und Wahrhaftigkeit ruhe; sehe man aber auf das Subject, den Menschen, der gewiß ist, so seien die Gegenstände des Glaubens weniger gewiß, weil sie über die Vernunft des Menschen erhaben seien[1]. — Versteht man nun diese Unterscheidung so, als wenn der Glaubensinhalt in sich (objectiv) gewisser, für uns aber, die wir glauben (subjectiv) weniger gewiß sei, so räumt

---

1) Cercitudo potest considerari dupliciter. Uno modo ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius illud, quod habet certiorem causam: et hoc modo fides est certior tribus praedictis (intellectu, scientia et sapientia): quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti, et sic dicitur esse certius, quod plenius consequitur intellectus hominis: et per hunc modum, quia ea, quae sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea, quae subsunt tribus praedictis; ideo ex hac parte fides est minus certa. Summa p. 2. 2ae q. 4. a. 8.

man damit ein, was der zu vertheidigenden Lehre schnurstracks entgegenläuft. Denn diese Lehre ist ja nicht, daß die Gegenstände des Glaubens an sich und für andere, die sie vollkommner als wir erkennen, sondern daß sie für uns gewiß und gewisser als alles sind, was wir sonst erkennen [1]).

Um also jene Unterscheidung des h. Thomas nicht mißzuverstehen, müssen wir sie auf eine andere, deren er sich öfters bedient, zurückführen. Man kann in dem gewissen Erkennen zweierlei betrachten, die Klarheit, mit der wir erkennen, und die Festigkeit, mit der wir fürwahrhalten. Nach beiden pflegen wir den Grad der Gewißheit zu bestimmen, und daher sowohl zu sagen, daß wir gewisser sind, wann wir etwas deutlicher einsehen, als auch wann wir etwas mit größerer Entschiedenheit festhalten. In der Gewißheit also, die nur aus der Einsicht entspringt, kann das Festhalten an der Wahrheit nicht größer sein als die Einsicht, seine Ursache; in jener aber, die zugleich vom Willen abhängt, kann es je nach dem Motiv, das den Willen bewegt, gesteigert werden. Obschon also das bloß menschliche Erkennen mehr Gewißheit hat, insofern es mit größerer Klarheit verbunden ist, so ist doch die Gewißheit des christlichen Glaubens viel höher, insofern er mit größerer Entschlossenheit an der Wahrheit festhält. In der natürlichen Erkenntniß hat nämlich das Fürwahrhalten, sei es nothwendig oder frei, immer nur menschliche Einsicht und Erfahrung zu Grunde; der Wille des gläubigen Christen aber wird durch das Ansehen Gottes bewegt, und kann somit das Festhalten an der geoffenbarten Wahrheit über alles andere Fürwahrhalten steigern [2]).

---

1) Cf. Suarez. De Fide. Disp. 6. sect. 5. n. 12.

2) Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter. In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc, quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspici per ipsum potest. In scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc, quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resolvitur: in fide vero ex hoc, quod voluntas intellectui imperat. Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum, ut faciat inspici, quae creduntur, sicut inspiciuntur principia per se nota, vel quae in ipsa resolvuntur, sed hoc modo, ut

Man sieht also, daß der h. Thomas durch die obige Unterscheidung nicht sagen wollte, die Glaubenswahrheiten seien zwar an sich, aber nicht für uns gewisser, sondern dieselben seien an sich so beschaffen, daß sie den Erkennenden in jener doppelten Beziehung, — durch größeres Licht und durch festeres Halten gewisser machen könnten, aber von der Schwäche unserer Erkenntnißkraft rühre es her, daß wir nur in einer Beziehung, nämlich durch stärkeres Halten an ihnen, gewisser werden. Eben dies drückt daher der h. Lehrer auch am Schlusse des Artikels, in welchem er die erstere Unterscheidung anwendet, aus [1]).

250. Um diese Bestimmungen vollständiger aufzufassen, erinnere man sich, daß die Gewißheit zwei Stücke einschließt, erstlich die Entfernung jedes Zweifels, zweitens das Ergreifen und Festhalten der Wahrheit. Grade erhält die Gewißheit nur durch dies letztere: denn nur in ihm kann es ein mehr und minder geben, nicht in der Ausschließung des Zweifels. So lange nämlich nicht

---

intellectus firmiter adhaereat: ideo certitudo, quae est in scientia et intellectu, est in ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur, certitudo autem fidei est in firma adhaesione ad id, quod creditur. In his igitur, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, est ipsa veritas prima sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem, quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur; et ideo fides habet majorem certitudinem, quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae vel intellectus: quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum, quibus assentitur.

Certitudo scientiae consistit in duobus, scilicet in evidentia et firmitate adhaesionis. Certitudo autem fidei consistit in uno tantum, scilicet in firmitate adhaesionis. Certitudo vero opinionis in neutro. Quamvis certitudo fidei, de qua loquimur, (i. e. divinae) quantum ad illud unum sit vehementior, quam certitudo scientiae, quantum ad illa duo.

In l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 3. Cf. Quaest. disp. de verit. q. 10. a. 12. ad 6.

1) Perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei, quantum ad majorem manifestationem, non tamen, quantum ad certiorem adhaesionem . . . . Secundum autem quod scientia et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales (non dona spiritus s.), innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine et a verbo Dei, cui innititur fides. Summa. p. 2. 2ae q. 4. a. 8. ad 3.

jeder Zweifel völlig ausgeschlossen ist, sind wir nicht gewiß. Nichtsdestoweniger ist auch in dieser Hinsicht die Gewißheit größer, wenn der Zweifel nicht bloß durch ein vernunftgemäßes Wollen ausgeschlossen, sondern durch die Erkenntniß des Gegenstandes physisch unmöglich gemacht wird. Dies aber wird er, wenn die Erkenntniß jenen Grad der Klarheit erreicht, den wir Evidenz nennen. Daher ist es allerdings ein Vorzug des Wissens vor dem Glauben, nicht bloß den Zweifel, sondern auch die Möglichkeit zu zweifeln aufzuheben. — Indessen ist doch diese Ausschließung des Zweifels immer nur das Negative in der Gewißheit, die von ihm an beginnt; das Positive aber, worin sie immer fortschreiten kann, ist das Festhalten an der Wahrheit. Weil also der Glaube einen Beweggrund zu diesem hat, der den Beweggrund des natürlichen Erkennens ohne Verhältniß übersteigt; so ist auch seine Gewißheit trotz jenes Mangels, der in der Möglichkeit des Zweifels liegt, als viel vollkommner zu betrachten. Dazu kommt, daß eben dieser Mangel die freie Bestimmung zum Glauben möglich, und daher diesen zur Tugend macht. Endlich aber hat jener Mangel seinen Grund in der Erhabenheit des Gegenstandes. Nun ist es aber, wie der h. Bonaventura in Uebereinstimmung mit dem h. Thomas sagt, besser, das Erhabnere auch nur unvollkommen, als das Geringere vollkommen zu erkennen [1]).

1) Der h. Bonaventura unterscheidet zuerst gerade so wie der h. Thomas Est certitudo speculationis et est certitudo adhaesionis. Et prima quidem respicit intellectum, secunda vero respicit ipsum affectum. Si loquamur de certitudine adhaesionis, sic major est certitudo in ipsa fide, quam sit in habitu scientiae, pro eo quod vera fides magis facit adhaerere ipsum credentem veritati creditae, quam aliqua scientia alicui rei scitae. Videmus enim veros fideles nec per argumenta, nec per tormenta nec per blandimenta inclinari posse, ut veritatem, quam credunt, saltem oretenus negent . . . . . Si autem loquamur de certitudine speculationis, quae quidem respicit ipsum intellectum et nudam veritatem; sic concedi potest, quod major est certitudo in aliqua scientia, quam in fide; pro eo quod aliquis potest aliquid per scientiam ita certitudinaliter nosse, quod nullo modo potest de ea dubitare, nec aliquo modo discredere, nec in corde suo ullo modo contradicere, sicut patet in cognitione dignitatum (ἀξιωμάτων) et primorum principiorum.

Sodann antwortet er auf den Einwurf, eine Erkenntniß sei um so werthvoller, je gewisser sie sei: Dicendum, quod illud non habet veritatem. Nam

Es darf nicht übersehen werden, daß diese Erklärung der Gewißheit des Glaubens mit der Lehre des göttlichen Wortes in vollstem Einklang ist. In diesem wird das Festhalten an der geoffenbarten Wahrheit, das jeder Versuchung trotzt, als eine Tugend gepriesen und gefordert, als Beweggrund desselben aber stets die Ehrfurcht vor Gott, dem Wahrhaftigen, angegeben. So wird also vorausgesetzt, daß diese Gewißheit vom Willen, und von der Erkenntniß nur insofern abhange, als sie dem Willen vorleuchtet, um ihm die Vernünftigkeit und Heiligkeit jenes Festhaltens vorzustellen.

251. Aber wie ist jene Forderung, die in den Worten der h. Schrift eingeschlossen ist, und von den hh. Vätern oft ausgesprochen wird, zu verstehen, die Forderung, daß wir bereit sein müssen, eher jegliches andere Erkennen, auch das gewisseste, als den Glauben zu verläugnen? An der Wahrheit dessen, was uns evident ist, können wir ja gar nicht zweifeln. Wenn, antworten wir, von Erkenntnissen, die, obgleich evident, doch nur bedingtermaßen gewiß sind, die Rede ist, so kann jene Forderung, auch wörtlich verstanden, keiner Schwierigkeit unterliegen. Denn das Urtheil, wodurch wir den Gegenstand solcher Erkenntniß für wirklich erklären, stützt sich auf Gesetze, die Ausnahmen zulassen. Träte also der Fall ein, daß demselben eine geoffenbarte Wahrheit widerspräche, so könnten und müssen wir annehmen, daß eine solche Ausnahme statt gefunden habe. Solcher Art sind aber die meisten Erfahrungskenntnisse, und von diesen pflegen die hh. Väter insbesondere zu reden. Wir sollen, sagen sie, dem Worte Gottes mehr, als unsern Augen, und mehr als dem Zeugnisse der

---

sicut dicit Philosophus (Metaph. l. 2. t. 16): Major est certitudo mathemathicae scientiae, quam divinae, attamen nobilior est divina quam mathematica: hoc autem est propter defectum ex parte intelligentis. Quia sicut dicit Philosophus (Ibi. t. 1.), sicut se habet oculus noctuae ad lucem, ita intellectus noster ad manifestissima naturae. Unde illa, quae sunt certissima in se, cognoscit aliquando dubie, et tamen illa cognitio minus certa magis est nobilis et perfecta, quoniam est de re nobiliori. Melius est enim vel modicum quid de Deo scire, quam caelestium vel terrestrium notitiam habere. — In l. 3. Dist. 23. a. 1. q. 4. Cf. S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 5. ad 1. Cont. Gent. l. 1. c. 5. n. 3.

Menschen glauben. Wenn aber dasselbe von der Vernunft und zwar auch von jenen Erkenntnissen derselben gesagt wird, die unbedingt gewiß sind, so haben wir zwar schon betrachtet, daß zwischen ihnen und den Glaubenswahrheiten kein Widerspruch möglich ist; aber aus eben dem Vergleich, dessen wir uns dort bedienten, läßt sich unschwer erkennen, daß deßhalb jene Aufforderung, an den Glaubenslehren fester, als an allen andern Erkenntnissen zu halten, in Bezug auf sie nicht bedeutungslos wird. Die Evidenz bewirkt, daß wir an solchen Wahrheiten ganz und gar nicht zweifeln können; aber dies hindert nicht, daß wir andere Wahrheiten, auch nicht evidente, mit größerer Festigkeit fürwahrhalten. So begehren wir Speise und Trank mit Nothwendigkeit, und lieben unsere Eltern und Geschwister aus einem unwillkürlichen Drange der Natur. Dennoch können und sollen wir nach der Tugend mehr, als nach Speise und Trank verlangen, und Gott mehr, als Eltern und Geschwister lieben. Es kann also auch das Fürwahrhalten, zu dem wir uns mit Freiheit bestimmen, fester sein, als das Nothwendige, zu dem wir durch die Evidenz des Gegenstandes bestimmt werden. Und lehrt uns dies nicht die Erfahrung, die traurige sowohl als die herzerhebende? Gar viele Schwärmer hangen ihren Meinungen mit größerer Entschiedenheit, als Lehrsätzen der Wissenschaft, die ihnen evident sind, an; und was in diesen die Leidenschaft, das bringt in den wahren Gläubigen die Ehrfurcht und Liebe zu Gott hervor. Mit Verachtung aller Lockungen und aller Drohungen, trotz Elend, Marter und Tod halten sie am Worte Gottes fest. — Wie wir also Gott mehr lieben müssen, als unsere Angehörigen, obgleich die wohlgeordnete Liebe zu diesen mit der Liebe Gottes nie in Widerstreit gerathen kann, so müssen wir auch die geoffenbarten Lehren mit mehr Entschlossenheit, als alle unsere natürlichen Erkenntnisse fürwahrhalten, obwohl auch hier, wofern nur diese Erkenntnisse wahrhaft gewiß sind, kein Widerspruch stattfinden kann.

252. Man pflegt ferner zu bemerken [1]), daß jenes Gebot, Gott über alles zu lieben, nicht etwa vorschreibt, was nicht von uns abhängt, nämlich mit größerer Innigkeit der Empfindung

1) Lugo. Disp. 5. sect. 1. n. 15.

Gott, als irgend ein Geschöpf zu lieben, sondern den aufrichtigen und ernsten Willen zu haben, Gottes wegen, wo immer es erforderlich sein mag, jedem Geschöpfe zu entsagen. Ebenso muß auch die Pflicht, was Gott geoffenbart hat, über alles fürwahrzuhalten, erklärt werden. Was die Geschöpfe Liebenswürdiges haben, können wir schauen und erfahren, und die Zuneigung zu ihnen entspringt aus mächtigen Trieben der Natur. Gottes Liebenswürdigkeit aber erscheint uns theils im Dämmerlicht eines mühsamen Denkens, theils im Dunkel des Glaubens, und das Streben nach ihm, zu dem es in unserer besseren Natur eine Anlage giebt, wird durch die Macht eben jener Triebe gelähmt. Nun ist es wahr, daß Gott einigen Seelen seine Schönheit in wunderbarem Lichte enthüllt und mit heiligem Feuer ihr ganzes Gemüth durchströmt; und dann übertrifft die Liebe Gottes auch an Stärke der Empfindung jede Neigung zu den Geschöpfen: aber gewöhnlich wird uns in diesem Leben die Gabe des Glaubens ohne das Licht der Beschauung zu Theil, und die Gnade bessert und stärkt den Willen, ohne auf das Gefühl einen so starken Einfluß zu üben. — Wie mit der Liebe, so verhält es sich mit dem Erkennen und Fürwahrhalten. Was unser Wahrnehmen und Denken in der uns natürlichen Weise vollständig erfaßt, das durchschauen wir auch in vollem Lichte, und diese Helle der Einsicht macht die Ueberzeugung um so lebhafter und stärker, als die Gegenstände uns weniger fern liegen: aber was wir durch den Glauben an die göttliche Offenbarung erkennen, das bleibt in Dunkel gehüllt, und wir sind von Natur aus um so weniger geneigt, dasselbe fürwahrzuhalten, als es selbst dem angestrengten Denken nur in unvollkommner Weise erreichbar ist. Der Zug der Gnade bringt uns demselben näher, ihr Licht läßt uns die Billigkeit und Pflicht zu glauben erkennen, und ihre geheimnißvolle Kraft stärkt den Willen, alle Hindernisse zu überwinden, und am Worte Gottes über alles festzuhalten: allein jener Glaube, der auch durch die Lebhaftigkeit der Ueberzeugung und das Feuer der Empfindung alles natürliche Fürwahrhalten übertrifft, ist immer eine außerordentliche und darum seltene Gabe des h. Geistes.

253. Noch eine andere Schwierigkeit jedoch ist hier zu erwägen. Nur in sofern und nur in dem Maaße können wir die

christlichen Lehren fürwahrhalten, als wir überzeugt sind, daß Gott, der Wahrhaftige, sie geoffenbart hat. Läßt sich nun aber wohl sagen, daß wir diese beiden Wahrheiten, die Wahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache der Offenbarung, hinlänglich erkennen, um von ihnen mehr, als von jeglicher andern Wahrheit überzeugt zu sein? Wenn nicht, so kann auch unser Glaube an die einzelnen Lehren an Festigkeit unser übriges Fürwahrhalten nicht übertreffen.

Jene beiden Wahrheiten, entgegnen wir, können, wie sogleich näher erörtert werden wird, als Voraussetzungen des Glaubens, sie können aber auch als seine Prinzipien betrachtet werden. Insofern sie Prinzipien und als solche im Glaubensacte selbst wie die Prämissen in einem Schlusse enthalten sind, ist es wahr, daß von der Festigkeit, womit wir sie fürwahrhalten, die Festigkeit des Glaubens selbst abhängig ist. Soll also diese größer sein, als jede Ueberzeugung, welche aus unserm natürlichen Erkennen entspringt; so muß sich dies auch von dem Fürwahrhalten der Prinzipien behaupten lassen. Und so ist es. Freilich wenn die Gewißheit, womit der Glaube sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache der Offenbarung stützt, nur aus der Erkenntniß und obendrein aus der natürlichen Erkenntniß entstände, dann wendete man mit Recht ein, daß sie unmöglich größer sein könne, als jene, womit wir von andern Wahrheiten überzeugt sind. Aber sie entspringt zugleich aus übernatürlichem Lichte und dem, ebenfalls durch die Gnade bewegten und gestärkten, Willen. Durch ihn bestimmen wir uns, sowohl die einzelnen Lehren des Glaubens als auch und vorher den Beweggrund des Glaubens über alles andere fürwahrzuhalten. Wir müssen freilich erkennen, daß Gott wahrhaftig ist und daß er geredet hat, aber je mehr Ehrfurcht und Liebe wir zu ihm haben, desto mehr werden wir entschieden sein, eher an allem andern, als an seinem Worte zu zweifeln.

Viertes Hauptstück.

Vom Einfluß des Wissens auf den Glauben.

Unter dem Wissen, nach dessen Einfluß auf den Glauben wir fragen, ist hier das menschlich natürliche Erkennen, das dem göttlich übernatürlichen Glauben vorhergeht, also dasjenige zu verstehen, von dem in dieser Untersuchung bisher die Rede war. Daß dieses Wissen irgendwie für die Entstehung des Glaubens wirksam und selbst nothwendig ist, haben wir im ersten Hauptstück aus der Offenbarung und der Natur der Sache nachgewiesen. Nun ist die Frage, ob diese seine Wirksamkeit sich darauf beschränke, daß es uns zugleich mit der zuvorkommenden Gnade auf den Glauben vorbereite, oder ob es überdies in dem Glauben selbst als ein mitwirkendes Element enthalten sei. Die eine wie die andere dieser Annahmen lassen verschiedene Auffassungen, und daher auch verschiedene Erklärungen des Glaubens zu; wir müssen die bedeutenderen näher betrachten.

I.

Ob das Fürwahrhalten des Beweggrundes im Glaubensacte auf bloß natürlicher Erkenntniß ruhe.

254. Wenn man, von andern theologischen Lehren absehend, den Glaubensact als ein Fürwahrhalten auf Gottes Ansehen betrachtet, und dann den Inhalt des Wissens, das ihm vorhergeht, in's Auge faßt; so kann man leicht verleitet werden, die aufgestellte Frage zu bejahen. Möge der Glaubensact immerhin keine eigentliche Schlußfolgerung einschließen, — (denn darüber streiten die Theologen;) — so muß doch in ihm die Erkenntniß des Zeugnisses, auf Grund dessen er fürwahrhält, ebensowohl enthalten sein, als in jedem Schlusse die Erkenntniß dessen, woraus er gefolgert wird. Was ist nun aber der Inhalt des Erkennens, das

die apologetischen Beweise vermitteln, wenn nicht eben jener Beweggrund des Glaubens, das göttliche Zeugniß, sein Dasein und seine Untrüglichkeit? Können wir also durch Nachdenken zum Wissen dieses Zeugnisses gelangen; so sieht man nicht, wie es nicht eben dieses Wissen sei, das im Glaubensacte uns zum Fürwahrhalten des Geoffenbarten bewege.

Aber wenn man die übernatürliche Beschaffenheit des Glaubens erwägt, so muß man vielmehr gerade in dem, was so eben von ihm gesagt wurde, den Grund finden, weßhalb es sich nothwendigerweise anders verhalte. Das Fürwahrhalten des Beweggrundes, die Ueberzeugung, daß Gott geredet hat, und sein Wort untrüglich ist, muß im Glaubensacte selbst als ein Bestandtheil enthalten sein. Nun kann zwar ein und derselbe Act insofern natürlich und übernatürlich sein, als in ihm eine Kraft thätig ist, welche der Natur angehört, durch die Gnade jedoch zu einem höheren Wirken erhoben ist, aber nicht in der Weise, daß der Act zum Theil natürlich und zum Theil übernatürlich wäre. Ist also der Glaubensact übernatürlich, so kann das Fürwahrhalten des Beweggrundes nicht natürlich sein. — Dazu kommt, daß jenes Fürwahrhalten des Beweggrundes nicht was immer für ein Element des Glaubensactes, sondern gerade dasjenige ist, durch welches dieser wie durch sein Prinzip Bestand hat. Denn wie das göttliche Zeugniß das Prinzip des Glaubens im objectiven Sinne ist, so ist die Erkenntniß und das Fürwahrhalten dieses Zeugnisses das Prinzip des Glaubens im subjectiven Sinne. Das Fürwahrhalten des Beweggrundes, weßhalb wir glauben, auf die natürliche Erkenntniß zurückführen, wäre also dasselbe, wie die innerste Ursache des Glaubens für eine natürliche Thätigkeit unserer Seele erklären. — Zudem verhält sich, wie oben bemerkt wurde, das Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses zum Fürwahrhalten des Geoffenbarten, wie die Erkenntniß der Prinzipien zu dem Erkennen dessen, was aus ihnen gefolgert wird. Nun kann aber eine Erkenntniß, die aus einer andern entspringt, weder der Gewißheit noch ihrer sonstigen Beschaffenheit nach unmöglich einer höheren Ordnung als diese angehören. Bleibt also das im Glaubensacte eingeschlossene Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses innerhalb der natürlichen Ordnung; so kann sich auch das Fürwahrhalten

des Geoffenbarten, d. i. der Glaube in seiner eigentlichsten Bedeutung, über dieselbe nicht erheben. —

255. Es müßte demnach sehr befremden, wenn die Meinung, von der wir reden, von Theologen, welche die Uebernatürlichkeit des Glaubens anerkannten, vertreten worden wäre. In der That begegnet man zwar bei einem oder dem andern Scholastiker gewissen Aeußerungen, welche dieselbe mehr oder weniger begünstigen; aber ich glaube nicht, daß man auch nur einen namhaft machen kann, der sie ausdrücklich gelehrt und vertheidigt hätte. Und dies ist in unsern Tagen, wo nicht Hermes allein sich ihr zugewendet hat, bemerkenswerth.

Der Beweggrund des Glaubens schließt die beiden Wahrheiten ein: „Gott hat geredet", und „Gottes Wort ist untrüglich." Die späteren Scholastiker also, welche in dieser Untersuchung ausführlicher zu sein pflegen, stellen über jede insbesondere die Frage auf, auf welcher Art von Erkenntniß ihr Fürwahrhalten im Glauben ruhe [1]). Suarez, welcher die verschiedenen Ansichten der Theologen überall mit großer Sorgfalt anführt, kennt nur den einzigen Wilhelm von Auxerre, der gelehrt habe, daß der Glaube an Gottes Wort sich auf die natürliche Erkenntniß Gottes stütze. Doch bemerkt er, daß man mit einer Beschränkung diese Meinung auch Cajetan zuschreiben könne. Derselbe nämlich lehre [2]), daß jene, welche Gott und seine Wahrhaftigkeit durch das Licht der Vernunft mit Klarheit und Gewißheit erkennen, keiner andern Erkenntniß bedürfen, um seinem Worte glauben zu können. Und eine Begünstigung dieser Ansicht finde sich selbst in der Lehre des h. Thomas, daß für denselben Menschen dieselben Wahrheiten nicht zugleich Gegenstand des Wissens und des Glaubens sein können. Denn wenn dem so sei, meint Suarez, so müßte in jenen, worin die natürliche Erkenntniß Gottes gebildet ist, der Glaube sich auf diese stützen. Für sie nämlich könne nach jener Ansicht Gottes Wahrhaftigkeit nicht mehr Gegenstand des Glaubens sein.

Aber schon Lugo entgegnet, daß es etwas anderes ist, Gott

---

1) Suarez. Disp. 3. sect. 6. et 12. Lugo Disp. 1. sect. 6. et 7.
2) In Hebr. c. 11.

und seine Wahrhaftigkeit nicht durch den Glauben erkennen, und etwas anderes, sie durch das bloße Licht der Vernunft erkennen. Aus jener Ansicht des h. Thomas, der viele Theologen beitreten, folge also nur, daß diejenigen, in welchen die natürliche Erkenntniß Gottes bis zum vollen Wissen gesteigert ist, Gottes Dasein und Wahrhaftigkeit nicht im eigentlichen Sinne glauben, d. h. auf fremdes Zeugniß hin fürwahrhalten, aber keinesweges, daß nicht auch in ihnen jene natürliche Erkenntniß durch das Licht der Gnade zur übernatürlichen erhöht werden könne und müsse, damit sie dem Glauben an Gottes Wort zu Grunde liegen könne. Und, wie wir später sehen werden, ist dieses nicht bloß von solchen, die es zu einem Wissen Gottes gebracht haben, sondern von allen Gläubigen zu behaupten. Suarez geht bei Beurtheilung der Ansichten anderer Theologen von der ihm eigenthümlichen Annahme aus, daß auch der Beweggrund des Glaubens, damit er in übernatürlicher Weise erkannt werde, im eigentlichen und strengen Sinne geglaubt werden müsse. — Selbst Wilhelm von Auxerre scheint er mir ohne hinlänglichen Grund als Vertreter der Meinung, die er mit Recht bestreitet, anzuführen. Derselbe lehrt zwar, daß die natürliche Erkenntniß Gottes dem Glauben nothwendig vorausgehe, in wiefern sie aber Ursache des Glaubens, ob dieser auf sie gestützt sei, darüber spricht er sich nicht näher aus[1]).

Was aber Cajetan betrifft, so ist hier vielmehr eine andere Stelle, auf die jedoch Suarez ebenfalls verweist, zu betrachten. Die Gläubigen, sagt dort Cajetan, unterscheiden sich von den Ungläubigen nicht sowohl dadurch, daß sie die Wahrhaftigkeit Gottes, als dadurch, daß sie die Thatsache der Offenbarung fürwahrhalten. Denn daß Gottes Wort untrüglich sei, werde auch von den Ungläubigen nicht bezweifelt. Aber dies sei den Gläubigen eigenthümlich, die Wirklichkeit der Offenbarung anzuerkennen, und in Folge dessen sich dem Worte Gottes, als der höchsten Norm alles

1) Antequam aliquis credat Deum esse vera fide, oportet prius credat vel intelligat ductu naturalis rationis Deum esse. A praedictis enim verbis Apostoli (ad Hebr. c. 11.) sumsit Augustinus illud, quod dicit, quod quaedam non possunt credi, nisi prius intelligantur.
L. 3. tr. 3. c. 2. q. 1.

Glaubens zu unterwerfen. Wenn er nun daraus folgert, der letzte Grund unsers Glaubens sei zwar die höchste Wahrheit, aber die sich offenbarende, und darin bestehe die Wirkung der Gnade des Glaubens, daß wir durch sie Gott, als dem, welcher Zeugniß ablegt, anhangen [1]): so heißt das im Zusammenhange mit dem Obigen so viel, als Gott sei nicht insofern er wahrhaftig ist, sondern insofern er Wahrheiten offenbart, der Beweggrund und formale Gegenstand unsers Glaubens. Diese Ansicht ist nicht zu billigen; denn die Wahrhaftigkeit Gottes ist ohne Zweifel ebenso wohl und in gewissem Sinne noch mehr als die Thatsache der Offenbarung wahrer Beweggrund zu glauben: aber die Meinung, von der Suarez redet, kann man deßhalb Cajetan nicht zuschreiben. Er würde, wenn er sich über unsere Frage näher erklärte, jener seiner Ansicht zufolge sagen, die Erkenntniß der Wahrhaftigkeit Gottes könne zwar eine natürliche sein, aber sie sei auch nur eine Vorbedingung des Glaubens; seine eigentliche Ursache sei das Fürwahrhalten der Offenbarung, das aus der Gnade entspringe. — Und um so mehr müssen wir ihn also verstehen, als er bald nachher sehr bestimmt erklärt, der Glaube sei so beschaffen, daß er weder aus irgend einem natürlichen Erkennen, noch aus einem natürlichen Begehren hervorgehen könne [2]).

256. Allein nun berichtet Suarez, von der Erkenntniß der Offenbarung handelnd [3]), daß man einigen Theologen, insbesondere dem Duns Scotus und Gabriel Biel die Meinung zuschreibe, jene Erkenntniß müsse nothwendig durch Nachdenken über menschliches Zeugniß erworben werden, und nur auf diesem menschlichen Glauben an die Thatsache der Offenbarung könne sich der göttliche an ihren Inhalt gründen. Wäre dem also, so fänden

---

1) In hac adhaesione ad primam veritatem ut revelatricem stat resolutio ultima creditorum . . . . Facit ergo habitus fidei infusae hominem inhaerere Deo ut testificanti tanquam in ratione omnium credendorum.
In Summam S. Th. p. 2. 2ae. q. 1. a. 1.

2) Actus fidei ex nulla naturali cognitione, ex nullo naturali appetitu natus est sequi, sed ex appetitu beatitudinis aeternae et ex adhaesione ad Deum supernaturaliter revelantem et conservantem Ecclesiam suam. Ibid. q. 6. a. 1.

3) Disp. 3. sect. 12. n. 2.

wir bei diesen Theologen allerdings die Ansicht, welche oben als irrig erwiesen wurde. Indeß Suarez selbst bemerkt, daß Scotus und Biel zwar jenen erworbenen Glauben dem durch die Gnade verliehenen vorausgehen lassen, aber deßhalb diesen nicht auf jenen gründen. Sie sagen nur, daß der Glaube an die göttliche Offenbarung aus jener natürlichen Erkenntniß und dem Lichte der Gnade zugleich entspringe [1]; und obschon Suarez, wie wir später sehen werden, seiner Theorie gemäß auch dies mißbilligen mußte, so ist es doch der Hauptsache nach eben jene Ansicht, die später vom Cardinal Lugo ausgebildet und von andern ausgezeichneten Theologen mit Beifall aufgenommen wurde.

Die Meinung also, daß jenes Fürwahrhalten der Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit, im Glaubensacte auf bloß natürlicher Erkenntniß ruhe, findet sich bei den alten Theologen nicht. Es wird aber nicht überflüßig sein, zu bemerken, daß diese Theologen, auch wenn sie einer solchen Ansicht ergeben gewesen wären, dennoch nicht desselben Irrthums, in dem Hermes befangen war, angeklagt werden könnten. Denn Hermes behauptet nicht bloß, daß die Prinzipien des Glaubens durch die bloße Vernunft erkannt werden, sondern auch, daß diese Erkenntniß zum Glauben, insofern er Erkenntnißglaube, d. h. ein Fürwahrhalten der göttlichen Lehre ist, n ö t h i g e n, und deshalb in diesem von Freiheit des Willens und Nothwendigkeit der Gnade nicht die Rede sein könne. Die Theologen aber, von denen oben die Rede war, halten mit allen übrigen als Lehre der Kirche fest, daß der Glaube frei, und daß er übernatürlich ist. Nur dies also könnte man ihnen vorwerfen, daß sie von der Erkenntniß der Prinzipien des Glaubens gelehrt, was, wenn nicht mit der Freiheit, so doch mit der Uebernatürlichkeit desselben unvereinbar ist.

II.

Ob der letzte Grund des Glaubens im Lichte der Gnade unmittelbar erkannt werde.

257. Dem Bisherigen zufolge kann die Erkenntniß, auf welche sich der Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten stützt,

1) In l. III. Dist. 23. Siehe unten n. 284.

keine rein natürliche sein. Wir müssen zu derselben durch das Licht der Gnade befähigt werden. Aber damit ist die hier verborgene Schwierigkeit nicht gelöst. Es ist dem christlichen Glauben nicht bloß als übernatürlicher Tugend eigen, aus der Gnade seinen Ursprung, sondern es ist ihm auch als theologischer oder göttlicher Tugend eigen, Gott selbst zu seinem letzten Beweggrund zu haben [1]). Beweggrund des Fürwahrhaltens überhaupt ist die Wahrheit des Erkannten. Wird diese Wahrheit aus der Sache selbst erkannt, so ist auch die Sache selbst der letzte Beweggrund des Fürwahrhaltens; wird sie aber aus einem andern erkannt, so ist nicht sie, sondern dieses Andere der letzte Beweggrund. Wenden wir nun dies auf den christlichen Glauben an, so halten wir in demselben alle einzelnen Lehrpunkte für wahr, weil Gott sie geoffenbart hat. Soll also diese göttliche Offenbarung der letzte Beweggrund des Glaubens sein, so muß sie ihrer selbst wegen fürwahrgehalten werden. Und dies ist es, was die Theologen insgemein und mit großer Bestimmtheit lehren [2]). Aber daraus entspringt nun auch die Schwierigkeit, welche in dieser Untersuchung zu überwinden ist.

Damit die göttliche Offenbarung letzter Beweggrund unsers Glaubens sei, müssen wir dem Gesagten zufolge ihr Dasein und ihre Untrüglichkeit aus ihr selbst erkennen. Da scheint man nun mit Recht zu sagen, auf dem Wege des natürlichen Denkens sei dies schlechterdings unmöglich. Denn wenn man auch zugäbe, daß die Untrüglichkeit der göttlichen Offenbarung zu den Wahrheiten gehöre, die durch sich selbst einleuchten; so könne doch das Dasein derselben unserer Vernunft nur durch die apologetischen Beweise gewiß werden. Diese aber müssen immer von Thatsachen

---

1) Daher sagt der h. Thomas: Si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tanquam medio. S. p. 22ae. q. 1. a. 1.

2) So sagt Cajetan a. a. O. Divina revelatio, qua cetera creduntur, est credita seipsa. Ebenso Capreolus, dessen Worte wir sogleich mittheilen werden. Ferner Greg. Val. Tom. 3. Disp. 1. q. 1. p. 1. ass. 2. Suarez. Disp. 3. sect. 12. Vasquez. In p. 1. Disp. 3. c. 3. Gotti. Q. 1. dub. 1. §. 2.

der Erfahrung und menschlichem Zeugnisse ausgehen. Damit also das göttliche Zeugniß letzter Grund des Glaubens sei, müsse man annehmen, daß die durch Nachdenken erworbene Erkenntniß desselben nur eine Vorbedingung zum Glauben sei, in diesem selbst aber das göttliche Zeugniß einzig durch das Licht der Gnade erfaßt werde. — Dieser Ansicht war unter andern Capreolus. Nachdem er gesagt hat, daß wir alle Glaubenssätze deßhalb fürwahrhalten, weil sie geoffenbart sind, fügt er bei, dieser Satz aber: „Gott hat die christlichen Geheimnisse geoffenbart," — werde nicht wegen eines andern, sondern seiner selbst wegen für wahr gehalten. Zwar gehe diesem Fürwahrhalten nothwendig die Verkündigung der Offenbarung vorher; aber es habe darum seinen eigentlichen Grund nicht in dieser Verkündigung und unserm Denken über sie, sondern in dem Lichte der Gnade, das Gott spende. Es entspringe also das Fürwahrhalten jenes ersten Glaubenssatzes: „Was das christliche Bekenntniß enthält, ist von Gott geoffenbart" — nicht aus irgend einem andern Fürwahrhalten, so daß es in diesem seine wirkende und hauptsächliche Ursache hätte, sondern aus Gott, der uns zu demselben durch die Gnade bewege [1]).

258. Ausführlicher trägt dieselbe Ansicht Melchior Canus vor. Er stellt zuerst drei Sätze, an denen nicht gezweifelt werden könne, fest. Der erste ist, daß, eine außerordentliche Fügung Gottes ausgenommen, dem Glauben menschlicher Unterricht und zwar ein solcher vorhergehen müsse, der nicht bloß den Inhalt der Offenbarung verkünde, sondern auch durch Beweisgründe zur Anerkennung derselben bewege. Der andere, daß jedoch kein solcher Unterricht genüge, wofern Gott nicht durch ein beson-

---

1) Cum ulterius quaeritur, quomodo assentio huic: Deus revelavit hoc etc.; dicitur, quod fides assentit illi propter seipsam et non propter aliam propositionem, ex cujus assensu causetur assensus istius: Deus revelavit hoc. etc. Hoc est enim primum credibile: Deus vel veritas prima revelavit, quidquid continetur in s. Scriptura et in doctrina Ecclesiae. Nec assensus hujus propositionis effective principaliter causatur ex alio assensu praecedente, sed ex Deo interius movente intellectum per habitum fidei ad hunc assensum. Verumtamen ad hunc primum assensum fidei praerequiritur praesentatio sensus complexi per locutionem internam vel externam. In l. 3. Dist. 24 (in resp. ad argum.).

deres, durchaus übernatürliches Gnadenlicht zum Glauben antreibe. Der dritte endlich, daß nur das Ansehen des sich uns offenbarenden Gottes der letzte objective Grund unsers Glaubens ist. Nun aber fügt er hinzu, daß jedoch dieses Ansehen uns nur Beweggrund zu glauben sei, insofern Gott durch das Licht der Gnade uns bewege es anzuerkennen. „Ich glaube," sagt er, „daß Gott dreieinig ist, weil Gott es geoffenbart hat, und ich glaube, daß er es geoffenbart hat, weil ich dazu durch einen innern Antrieb bewogen werde [1])". — Zur Erläuterung fügt er sodann einen Vergleich des Glaubens mit dem natürlichen Wissen bei. Damit wir zu diesem gelangen, müssen wir zuvor die Prinzipien, aus denen es sich entwickelt, als wahr erkannt haben. Ein Lehrer der Mathematik also bemüht sich, die Grundsätze seiner Wissenschaft der Einsicht des Schülers nahe zu legen, indem er ihren Inhalt nicht bloß auseinandersetzt, sondern auch durch Beispiele und Gleichnisse veranschaulicht. Aber alle seine Bemühung würde vergeblich sein, wenn der Schüler nicht in seiner Vernunft ein entsprechendes Vermögen hätte, die Wahrheit jener Grundsätze einzusehen. Dieses Vermögen sei die eigentliche Ursache der Ueberzeugung, die im Schüler entstehe, der Unterricht des Lehrers aber nur eine Bedingung. So nun verhalte es sich auch mit dem Glauben. — Demnächst wäre die Ansicht Melchior's in unserer Ausdrucksweise folgende: die höchsten Prinzipien des Glaubens sind das Ansehen und die Offenbarung Gottes, und folglich die Wahrheit dieser Prinzipien der objective Grund, weßhalb wir die christlichen Lehren fürwahrhalten. Sie können es aber für uns nur dadurch sein, daß wir zuvor sie er-

1) His tribus certis stabilibusque sententiis illa etiam conjuncta est, ultimam fidei nostrae resolutionem fieri in causam efficientem, hoc est in Deum moventem ad credendum. Verbi gratia, huic articulo: Deus est trinus — et huic: Ecclesia non potest errare — et ceteris universis doctrinae christianae principiis assentio per infusam fidem, non quia Joannes dixit aut quivis alius homo, sed quod Deus revelavit: huic autem: Deus revelavit — immediate credo a Deo motus per instinctum specialem. Itaque ex parte objecti ratio formalis movens est divina veritas revelans; sed illa tamen non sufficit ad movendum, nisi adsit causa interior, h. e. Deus etiam movens per gratuitum specialemque concursum. De loc. theol. l. 2. c. 8. ad 4.

kennen und fürwahrhalten, also in uns zum subjectiven Grund des Glaubens werden. Weil also dies von dem Wissen, das die apologetischen Beweise erzeugen, nur als von einer Bedingung, vom Lichte der Gnade aber als von der eigentlichen Ursache abhängt; so haben wir auch in diesem Gnadenlichte den letzten Grund unsers Glaubens zu suchen [1]).

259. Gegen diese Ansicht bemerkt man gewöhnlich, daß in ihr der Beweggrund (das objective Prinzip) mit der wirkenden Ursache des Glaubens in uns (dem subjectiven Prinzip) verwechselt werde, nicht als wenn Canus diese Prinzipe nicht unterscheide; er sagt vielmehr ausdrücklich: Als die höchste sich uns offenbarende Wahrheit ist Gott der letzte objective Grund des Glaubens; er ist aber zugleich die letzte Ursache desselben, weil er uns durch das Licht der Gnade zur Anerkennung dieses Grundes bewegt. Aber er übersieht, daß die Frage, wie Gott der letzte Beweggrund unsers Glaubens sein könne, dadurch noch nicht gelöst wird, daß Gott auch die letzte Ursache unsers Glaubens ist. Wenn Jemand als Grund, weßhalb er die christlichen Geheimnisse glaube, angiebt, weil sie von Gott geoffenbart seien, und wir nun weiter fragen: „Und warum glaubst du, daß Gott der Untrügliche sie geoffenbart habe?" — so darf er auf diese Frage nicht antworten: „Weil Gott mir die Gnade giebt;" — denn das hieße nur so viel als: „Weil ich von Gott dazu befähigt bin:" sondern er muß einen Grund angeben, aus dem er, sei es durch das Licht der Gnade, sei es durch das Licht der

1) In assensum principiorum Geometriae vel Arithmeticae multa veniunt quasi praeambula et antecedentia, ut cognitio sensitiva, explicatio et suasio praeceptoris, qui eadem principia non utcumque proponit, sed explicat etiam vel per exempla sensibus manifesta vel per effecta notissima. At ratio assentiendi formalis non est quicquam illorum, sed sunt illa quasi determinationes et veluti conditiones, sine quibus ejusmodi principia a discipulo non intelligerentur. Ratio autem formalis lumen naturale est inexistens, quo videlicet evidens ille assensus efficitur, ut et lumen hoc exterius ratio formalis est, quae colores efficit evidentes. In hunc ergo modum proponere credenda, suadere, miracula facere determinant quidem intellectum, ut credat, sicut conditiones, sine quibus vix unquam intellectus determinatur. At ratio formalis assentiendi lumen fidei est, quod Deus infundit credenti. De loc. theol. l. 2. c. 8. ad 4.

Vernunft die Offenbarung und ihre Untrüglichkeit erkennt. — Wenn der Mathematiker, um beim Beispiel, dessen Canus sich bedient, zu bleiben, als Grund, weßhalb er einen Lehrsatz behauptet, die Prinzipien angiebt; so muß er auf die fernere Frage, weßhalb er diese fürwahrhalte, antworten, weil er ihre Wahrheit ohne Beweis aus ihnen selbst erkenne, und nur insofern könnte er statt dessen sagen: „Weil ich Vernunft habe" — als jene Wahrheit jedem, der Vernunft hat, einleuchtet. Ebenso könnte also auch der Gläubige als Grund, weßhalb er an die Offenbarung glaube, nur dann das Licht der Gnade angeben, wenn dieses bewirkte, daß er die Wahrheit jenes Satzes: „Gott der Untrügliche hat die christliche Religion geoffenbart" — aus ihm selbst erkennte.

Aber Canus sagte auch nicht bloß, daß wir die Offenbarung fürwahrhalten, weil Gott uns die Gnade dazu verleihe, sondern daß wir sie durch einen besondern Antrieb der Gnade unmittelbar fürwahrhalten. Schon Duns Scotus führt als eine der Weisen, wie man den Glauben erkläre, an: Gott bewirke, daß die Vernunft, nicht aus einem Beweggrunde, den sie erkenne, sondern aus bloßem Antrieb, den ihr die Gnade gebe, den geoffenbarten Wahrheiten beistimme. Was also in dieser Ansicht vom Glauben an die einzelnen Lehren angenommen wird, das behauptet Canus vom Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses, als des allgemeinen Grundes, weßhalb wir die einzelnen Wahrheiten glauben. Indeß Scotus selbst pflichtet jener Meinung nicht bei, und Suarez [2]) entwickelt den Grund, welchen er derselben entgegenstellt. Der Glaube ist ein Vernunftact. Nun streitet es aber mit dem Wesen der Vernunft, irgend etwas ohne Erkenntniß eines Beweggrundes aus bloßem Triebe fürwahrzuhalten. Was wir nicht aus ihm selbst erkennen, das müssen wir, um es fürwahrzuhalten, aus einem andern erkennen, gehöre nun dieses Andere ihm in irgend einer Weise, wie z. B. die Wirkung der Ursache an, oder stehe es mit ihm nur, wie das Zeugniß, welches von ihm abgelegt wird, in äußerer Verbindung. — Man sieht, daß gegen diese Erklärung des Glaubens aus übernatürlichem,

1) In l. 3. Dist. 23. a. 2.
2) Disp. 3. sect. 3. n. 2.

aber blindem Antrieb alles Anwendung findet, was wir bei verschiedener Gelegenheit, sei es gegen den sogenannten Vernunftglauben Jakobi's, sei es gegen das nothwendige Halten ohne Einsicht, von dem Hermes redet, gesagt haben. Insbesondere aber müssen wir hier den letzten Grund, weßhalb eine solche Erkenntniß- oder Glaubensweise unmöglich ist, in Erinnerung bringen. Der Mensch, so lehrt mit dem h. Thomas die Scholastik, ist der vernünftigen Gewißheit fähig, weil er in Folge des Selbstbewußtseins im Stande ist, sein Erkennen zum Gegenstand seiner Betrachtung zu machen, und einzusehen, daß es in der Natur der Erkenntnißkraft liegt, dem Gegenstande gleichförmig, also wahr zu sein. Eben hierin haben wir nun aber auch den Grund gefunden, weßhalb in dem selbstbewußten Menschen ein Fürwahrhalten ohne Einsicht, d. i. ohne Erkenntniß eines Beweggrundes schlechterdings unmöglich ist. Denn da er sein Fürwahrhalten betrachten kann, so muß er ja, wenn er keinen Erkenntnißgrund, sondern nur einen Trieb als Ursache desselben findet, im Zweifel verharren [1]). Wenn also die Gnade uns durch solche Triebe zum Glauben bewegte, so würde die Vernunft unter ihrem Einflusse in einer Weise thätig sein, welche nicht nur über die ihr natürliche Thätigkeit nicht erhaben, sondern vielmehr des dem vernünftigen Erkennen eigenen Vorzugs beraubt wäre.

260. Aber ist es denn nicht allgemeine Lehre, auch der hh. Väter, daß es in uns manche Ueberzeugungen gebe, deren Gründe wir nicht einsehen, und die wir, ohne diese Gründe zu suchen, durch die Betrachtung befestigen, daß sie aus der Vernunft entspringen, und folglich, weil die Vernunft nicht Unvernunft sein kann, auf Wahrheit beruhen müssen. — Solche Ueberzeugungen, erwiedern wir, entstehen in uns meistens durch den Unterricht, und sind also in diesem ihren Ursprung nicht ohne Grund, sondern stützen sich zunächst auf das Vertrauen, das wir zu den uns Belehrenden haben. Sie werden erhalten und mögen mitunter auch entstehen dadurch, daß wir zu denselben hingeneigt sind: aber diese Hinneigung ist nicht ohne alle Einsicht, sondern nur ohne klare, bestimmte und bewußte. Nun können wir zwar solche

1) Vergl. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 330.

Ueberzeugungen auch ohne diese bessere Einsicht zu erwerben durch die oben erwähnte Betrachtung befestigen; aber wir können es nur, weil wir durch Einsicht gewiß sind, erstlich, daß die Hinneigung zum Fürwahrhalten solcher Urtheile nicht aus Gewohnheit, Willkür oder andern zufälligen Ursachen, sondern aus der vernünftigen Natur des Menschen entspringt, und zweitens, daß diese Natur nicht zum Fürwahrhalten des Falschen antreiben kann. Immer also bleibt wahr, daß der letzte Grund der vernünftigen Gewißheit Einsicht in die Wahrheit ist. Haben wir einmal durch diese einen sichern Anfang gefunden, dann mögen wir immer auch aus Trieben oder Neigungen der vernünftigen Natur von dem, was wir sonst nicht hinlänglich erkennen, gewiß werden können. — Dies nun ließe sich auch vom Glauben sagen. Die Gewißheit vorausgesetzt, daß unsere Religion von Gott gegründet, und daß es der h. Geist ist, der in uns den Glauben wirkt; möchten wir immer auch aus dem bloßen Antrieb, eine Lehre fürwahrzuhalten, wofern derselbe in allen Gläubigen sich kund gäbe, auf die Wahrheit jener Lehre schließen dürfen. Aber der letzte Grund, an die Göttlichkeit unserer Religion selbst zu glauben, ist ebensowenig in einem Triebe der Gnade ohne Einsicht zu suchen, als die Gewißheit der vernünftigen Erkenntniß auf derlei natürliche Triebe zurückgeführt werden darf. Soll uns also die Gnade von der göttlichen Offenbarung unmittelbar gewiß machen; so kann sie nicht in einem bloßen Antrieb bestehen, sondern muß ein eigentliches göttliches Zeugniß, eine andere innere Offenbarung sein, die uns die äußere als eine ächte verkündigt. Aber gegen diese willkürliche Annahme Calvins und anderer Sektirer haben wir schon geredet, und bemerken nur noch mit Suarez, daß die Meinung Melchiors Canus auch deßhalb sich nicht empfiehlt, weil sie zu diesem Irrthum leicht verleiten könnte. —

III.

Ob der Glaube aus dem durch die Gnade bewegten Willen hinreichend erklärt werde.

261. In doppelter Weise hat man es versucht, den Glauben ohne übernatürliche Erkenntniß seines Beweggrundes aus dem

frommen Willen (pius affectus) zu erklären. In der ersten wird die natürliche Erkenntniß des göttlichen Zeugnisses als eine bloße Bedingung des Glaubens an seinen Inhalt betrachtet. Sie nämlich vorausgesetzt, soll die Vernunft nicht durch irgend einen von ihr erkannten Beweggrund, sondern einzig und allein durch den Einfluß des Willens bestimmt werden, die geoffenbarte Lehre fürwahrzuhalten. Nachdem, sagt man, das Dasein und die Untrüglichkeit der Offenbarung hinlänglich erkannt sind, entschließt sich der Mensch mit freiem, aber von der Gnade bewegten Willen, ihren Inhalt fürwahrzuhalten, so jedoch, daß seine Vernunft diesem ohne Rücksicht auf irgend eine Erkenntniß einfachhin beistimmt [1]).

Aber diese Erklärungsweise ist mit dem Wesen des Glaubens, wie wir dies aus der Offenbarung selbst erkennen, unvereinbar. Die Offenbarung fordert nicht bloß, daß wir ihren Inhalt fürwahrhalten, sondern auch daß wir ihn deßhalb fürwahrhalten, weil Gott ihn geoffenbart hat. Sie will also eine Beistimmung der Vernunft, die Gottes Zeugniß zum Beweggrunde hat. Könnten wir ja gar nicht einmal sagen, daß wir Gott glauben, wenn wir zum Fürwahrhalten seiner Lehre nicht durch sein Ansehen bewegt würden. — Mit Recht bemerkt aber ferner Lugo, daß diese Weise den Glauben zu erklären, ein Fürwahrhalten annimmt, das rein unmöglich ist. Es liegt in der Natur der Vernunft, daß sie nur aus einem von ihr erkannten Grund fürwahrhalten kann. Wenn die Erkenntniß des Grundes nicht so vollständig ist, daß sie zur Beistimmung nöthigt; so kann zwar der Wille dem Schwanken der Vernunft ein Ende machen, sie zum Bejahen oder Läugnen bestimmend; er kann selbst, wenn die Gründe für das eine oder andere unzulänglich sind, durch Willkür eine Entscheidung hervorbringen: aber die Vernunft bestimmen, daß sie eine Sache ohne Rücksicht auf irgend einen Grund fürwahrhalte, das vermag er nicht (n. 215.). Wir können in keiner Weise dahin gebracht werden, nicht bloß mit dem Munde, sondern mit innerer Beistimmung zu urtheilen, daß z. B. Gott

---

1) Diese Erklärungsweise wird von Lugo (Disp. 1. sect. 3.) namentlich seinem Zeitgenossen Koninck (Disp. 9. n. 72.) zugeschrieben.

dreieinig ist, — wenn wir nicht entweder in einem solchen Urtheile selbst Gründe für seine Wahrheit finden, oder diese uns durch irgend ein Zeugniß verbürgt wird.

262. Daher ist es allgemeine Lehre der Theologen, daß in jedem Glaubensact zugleich mit dem Geoffenbarten oder vielmehr (nicht zwar der Zeit, aber dem Grunde nach) vor diesem der Beweggrund des Glaubens fürwahrgehalten wird; durch das Fürwahrhalten der Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit wird die Vernunft bewegt, dem Inhalt beizustimmen. Mit Recht hebt einer der ältesten Ausleger des h. Thomas hervor, daß dies in einer bei diesem und allen ältern Scholastikern öfters wiederkehrenden Lehre enthalten ist [1]. Wir haben bereits jene Unterscheidung des credere Deum, credere Deo, credere in Deum angegeben. Es lehrt also der h. Thomas, daß hiermit nicht etwa drei verschiedene Acte, sondern drei verschiedene Beziehungen, die jeder Glaubensact zu Gott hat, bezeichnet werden [2]). Denn weil der Glaube eine freiwillige Beistimmung der Vernunft ist, so muß erstlich die Vernunft einen Gegenstand haben, den sie durch diese Beistimmung fürwahrhält, und insofern ist jeder Glaubensact ein credere Deum; alles nämlich, was geoffenbart ist, hat auf Gott Beziehung. Es muß aber ferner die Vernunft aus einem erkannten Grunde beistimmen oder fürwahrhalten, und insoweit ist jeder Glaubensact auch ein credere Deo, weil wir des göttlichen Ansehens wegen glauben. Endlich aber muß der Wille, der die Vernunft zum Fürwahrhalten bestimmt, durch irgend ein Gut bewogen werden, und deßhalb ist in jedem Glaubensact auch das credere in Deum enthalten. Denn jenes Gut ist Gott selbst, der uns als Lohn des Glaubens seinen Besitz verheißt [3]). Wenn also derselbe Act, durch den wir die geoffenbarte Lehre fürwahrhalten, ein Anerkennen des göttlichen Zeugnisses ist, so muß dieses auch als Gegenstand des Glaubensactes bezeichnet werden.

---

1) Capreolus. In l. 3. Dist. 24. q. unica.

2) Per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.

Summa. p. 2. 2ae. q. 2. a. 2.

3) S. Thom. ibid. cf. In l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 2. Quaest disp. de verit. q. 14. a. 7. ad 7.

Und daß dieses in der Natur der Sache liegt, erklärt der h. Lehrer noch deutlicher, indem er das Verhältniß des göttlichen Zeugnisses zu den geoffenbarten Wahrheiten mit dem Verhältnisse des Lichtes zu den Farben vergleicht. Wie die Farbe nur dadurch sichtbar, — Gegenstand des Gesichtes — ist, daß sie beleuchtet wird, so ist auch eine Wahrheit nur dadurch glaubwürdig — Gegenstand des christlichen Glaubens — daß sie von Gott bezeugt wird. Wie wir also zur Wahrnehmung des Lichtes und der Farbe durch einen und denselben Sinn befähigt sind, und die Wahrnehmung beider nur ein Act ist; so müssen wir auch durch dieselbe übernatürliche Fähigkeit (habitus infusus) zum Fürwahrhalten der Glaubenslehren und zur Anerkennung des göttlichen Zeugnisses ausgerüstet sein, und dies gedoppelte Fürwahrhalten kann nur ein Act, eine Thätigkeit jener Fähigkeit sein [1]). Mit Recht sagt daher Capreolus, diese Stelle des h. Thomas erwägend, daß wir durch den Glauben zuvörderst den Satz: Gott hat (z. B.) seine Dreieinigkeit geoffenbart, und dann erst diesen: Gott ist dreieinig fürwahrhalten; wie auch der Gesichtssinn zuerst das Licht, und dann die Farbe — mit einem und demselben Blicke jedoch — wahrnimmt [2]).

Nicht anders Cajetan. Die Wahrheit, daß Gott sich im Christenthum uns geoffenbart, ist nicht bloß wie andere Lehrpunkte, z. B. die Auferstehung des Fleisches ein Gegenstand des Glaubens; sie ist aber auch nicht bloß der Grund, weßhalb wir die übrigen Lehren des Christenthums glauben, sondern sie ist beides zugleich, das, w e ß h a l b wir glauben, und etwas, w a s wir glauben [3]). — Und wie schon erklärt wurde (n. 122.) wird deßhalb

1) Cum fides non assentiat alicui nisi propter veritatem primam credibilem, non habet, quod sit actu credibile, nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce, et ideo veritas prima est formale in objecto fidei, et a qua est tota ratio objecti.

In l. 3. Dist. 24. q. 1. a. 1. sol. 1.

2) Per fidem primo et directe assentio huic: Deus revelavit, quod Deus est trinus et unus, sicut visus primo fertur in lucem; et secundario assentio huic: Deus est trinus et unus, sicut visus secundario fertur in colorem, unico tamen eteodem actu. In l. 3. Dist. 24. a. 3. (in resp. ad argum.).

3) Sicut in transcendentibus unitas est una et bonitas est bona: sic divina revelatio est, q u o et q u o d creditur, ita quod, sicut unitas est una seipa et ibi est status, ita divina revelatio, qua cetera creduntur,

das göttliche Zeugniß formaler Gegenstand des Glaubens genannt: es heißt Gegenstand des Glaubens, weil auch es im Glaubensact fürwahrgehalten wird, und es heißt formaler Gegenstand, weil alles andere, was wir glauben, seinetwegen fürwahrgehalten wird.

263. Die Meinung also, daß die Vernunft durch den frommen Willen bestimmt werde, ohne Berücksichtigung eines Grundes, das Geoffenbarte fürwahrzuhalten, ist gänzlich unhaltbar. Eine andere Weise, die Eigenthümlichkeit des christlichen Glaubens in seiner Verschiedenheit von dem natürlichen aus dem Einfluß des Willens zu erklären, ist folgende. Das göttliche Zeugniß ist zwar an sich der absolut höchste Beweggrund des Fürwahrhaltens; aber weil wir es durch unser Nachdenken über die Beweisgründe nur unvollkommen erkennen, so hat es die ihm inwohnende Macht nicht sofort auch für uns. Der natürliche Glaube also, das heißt ein Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehren, das sich nur auf diese Erkenntniß stützte, würde jener unbedingten, über alle andere erhabenen Gewißheit, die dem christlichen Glauben eigen ist, entbehren: er würde überdies nicht in Gottes Wort selbst seinen letzten Grund haben. Denn die Ueberzeugung, daß Gott geredet hat, welche wir durch unser Nachdenken erwerben, stützt sich immer auf Thatsachen der Erfahrung und Geschichte, also auf menschliches Zeugniß. Aber nun genügt doch die so erworbene Erkenntniß dazu, daß wir mit heller Einsicht urtheilen, es sei vernünftig, Gott wohlgefällig und pflichtgemäß, zu glauben. Demzufolge bestimmt uns der fromme Wille, dem Worte Gottes uns nicht bloß, insoweit jene Beweisgründe nöthigen, sondern ohne Rückhalt und mit aller Entschiedenheit hinzugeben. Der Wille aber wird zu diesem Entschlusse durch die Ehrfurcht und Liebe zu Gott bewegt. Was also den theologischen Glauben über den menschlichen erhebt, jene Hingabe an Gott und jene alle natürliche Gewißheit übersteigende Entschiedenheit; das hat er, insofern Gott selbst und nichts Menschliches sein Beweggrund ist [1]). — In die-

---

est credita seipsa et non per aliam revelationem. Unus enim et idem actus credit Deum et Deo. In p. 2. 2ae. q. 1. a. 1. ad dub. 4.

1) Denzinger. Bd. 2. S. 496 ff.

ser Erklärung des Glaubens wird also nicht gefordert, daß die Vernunft durch die bloße Einwirkung des Willens ohne Rücksicht auf den von ihr erkannten Beweggrund zum Fürwahrhalten des Geoffenbarten bestimmt werde: vielmehr erklärt man als zuläßlich, daß dieselben Glaubensgründe, auf welche das dem Willen vorleuchtende Urtheil sich stützt, auch als Beweggründe in den Glaubensact selbst aufgenommen werden. Eben von hieraus nun beginnen wir die Beurtheilung dieser Ansicht. Es scheint uns nämlich, daß man derselben gemäß nicht nur gestatten, sondern, um nicht in die oben widerlegte Meinung zurückzufallen, fordern müsse, daß die Erkenntniß der Offenbarung, die wir durch Nachdenken erhalten, auch im Glaubensacte selbst als Element enthalten sei. Sobald wir erkannt haben, daß an der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung kein vernünftiger Zweifel möglich ist; können wir uns zwar entschließen, aus Ehrfurcht gegen Gott ihren Inhalt über alles fürwahrzuhalten: aber wenngleich durch diesen frommen Entschluß des Willens die Beistimmung der Vernunft entschiedener und fester ist, als jene sein würde, welche ohne Einfluß des Willens das Nachdenken hervorbrächte; so wird jedoch dadurch die Weise, in welcher die Vernunft thätig ist, nicht geändert, und das Gesetz, an das sie ihrer Natur nach gebunden ist, nicht aufgehoben. Diesem Gesetze zufolge kann sie den geoffenbarten Lehren nicht gläubig beistimmen, wenn sie nicht durch die Erkenntniß des göttlichen Zeugnisses bewegt wird. Insofern also die Ansicht, von welcher wir reden, keine andere dem christlichen Glauben eigenthümliche Erkenntniß des göttlichen Zeugnisses angiebt, sondern, was jenen Glauben über den bloß menschlichen erhebt, in dem von der Gnade bewegten Willen sucht; muß sie annehmen, daß die Erkenntniß der Offenbarung, die durch das Denken über die geschichtlichen Thatsachen gewonnen wird, geeignet sei, ein Element des Glaubensactes selber zu bilden. — Nun ist aber zu bemerken, daß nicht jegliche, sondern nur eine solche Erkenntniß des göttlichen Zeugnisses genügt, in Folge derer dieses Zeugniß seiner selbst wegen fürwahrgehalten wird. Denn so wie, damit der Glaube übernatürlich sei, nicht bloß der Wille von der Gnade bewegt, sondern auch die Vernunft von der Gnade erleuchtet sein muß: also ist auch, damit der Glaube ein theologischer (göttli-

cher) sei, nicht genug, daß der Wille Gottes wegen, aus Ehrfurcht und Liebe zu ihm, sich zu glauben entschließe, sondern es muß auch die Vernunft im Glaubensact selbst Gott zum letzten Beweggrunde haben. Entweder also muß man zeigen, daß dieses mit jener Weise, das göttliche Zeugniß zu erkennen, vereinbar sei, oder man muß nachweisen, wie die Vernunft im Glaubensact zu einer andern Erkenntnißweise erhoben werde. Die Ansicht aber, von der wir reden, leistet weder das eine noch das andere, und darum scheint sie uns die Schwierigkeit, um die es sich handelt, ungelöst zu lassen.

IV.

Ob im Glauben nur das Ansehen Gottes seiner selbst wegen, die Thatsache der Offenbarung aber auf menschliches Zeugniß hin fürwahrgehalten werde.

264. Wir haben gesehen, daß im Glaubensacte selbst das Fürwahrhalten des Beweggrundes, und zwar als Ursache des Fürwahrhaltens der einzelnen Glaubenslehren eingeschlossen ist. Nun hat man, — besonders in der scotistischen Schule, — versucht, das Ansehen, welches Gott dem absolut Wahrhaftigen gebührt, ausschließlich als Beweggrund, die Thatsache der Offenbarung aber als bloße Bedingung des Glaubens zu fassen. Ließe sich diese Ansicht halten, so möchte man glauben, daß die Schwierigkeit, mit deren Lösung wir uns beschäftigen, ohne weiters gehoben sei. Denn daß Gott, wenn er redet, untrüglich ist, scheint zu den Wahrheiten zu gehören, die von selbst einleuchten. Wäre also die Erkenntniß, daß Gott geredet hat, nur Bedingung, nicht Ursache des Glaubens an sein Wort; so hätte dieser Glaube seinen letzten Grund in einer Erkenntniß Gottes, die durch sich selbst gewiß ist.

Wir müssen, um diese Ansicht zu beurtheilen, von dem Unterschied zwischen Bedingung und Ursache ausgehen. Bedin=

gung heißt, was zwar nothwendig ist, damit ein Ding entstehe, aber auf die Entstehung selbst keinen andern Einfluß übt; Ursache aber, was diesen Einfluß und zwar, wenn es sich um die wirkende Ursache handelt, durch eine hervorbringende Thätigkeit übt. So ist das Hinzutreten zum Feuer Bedingung, daß wir erwärmt werden, Ursache aber der Erwärmung ist das Feuer. Ebenso kann, um durch ein anderes Beispiel unserm Gegenstande näher zu kommen, nichts begehrt werden, was nicht erkannt wird; aber das Erkennen ist darum nicht Ursache, sondern nur Bedingung des Begehrens: Denn nicht das Erkennen, sondern das Erkannte bewegt den Willen. Läßt sich nun dasselbe vom Fürwahrhalten der Offenbarung als Thatsache in Betreff des Glaubens an ihrən Inhalt sagen? Bleiben wir bei dem Vergleiche mit dem Willen. Die Erkenntniß ist nur Bedingung des Wollens: aber sehr oft ist ein Wollen die Ursache eines andern Wollens, so oft wir nämlich eine Sache nicht ihrer selbst, sondern einer andern wegen wollen, und darum ist auch in dem Wollen der Mittel stets das Wollen des Zweckes eingeschlossen. Dies nun gilt auch vom Fürwahrhalten: das Fürwahrhalten eines Grundsatzes ist nicht bloße Bedingung, sondern eigentliche Ursache, weßhalb wir fürwahrhalten, was aus ihm gefolgert wird, und daher ist auch in dem Fürwahrhalten der Folgerungen das Fürwahrhalten des Grundsatzes, aus dem sie fließen, wie das Wollen des Zweckes im Wollen der Mittel enthalten. Nun verhält sich aber die göttliche Offenbarung zu den einzelnen Glaubenslehren, wie ein Grundsatz zu seinen Folgerungen; denn die Wahrheit der einzelnen Lehren wird dem Glaubenden dadurch gewiß, daß sie von Gott geoffenbart sind.

265. Wird uns durch das Gesagte von neuem bestätigt, daß im Glaubensacte, mit dem wir die geoffenbarten Lehren fürwahrhalten, stets das Fürwahrhalten der Offenbarung eingeschlossen ist; so folgt daraus auch, was wir jetzt suchen, daß nämlich nicht bloß das Ansehen Gottes, des Wahrhaftigen, sondern auch die Thatsache der Offenbarung wahrer Grund und nicht bloß Bedingung des Glaubens ist. Es liegt in der Natur unseres fortschreitenden Denkens, daß wir, um eine Wahrheit aus einer andern zu erkennen, außer dem Grundsatz (Vor-

dersatz) stets eines vermittelnden Urtheils (Mittelsatzes) bedürfen, um zum Schlusse zu kommen, möge auch bald das eine, bald das andere dieser Urtheile nicht ausgedrückt und selbst vom Denkenden nicht bemerkt werden. So also läßt sich auch die Wahrheit einer Glaubenslehre weder daraus, daß Gott wahrhaftig, noch daraus, daß er sie geoffenbart, sondern nur aus beiden zugleich erkennen. Zwar möchte Jemand auf die Frage, weßhalb er z. B. die Menschwerdung des ewigen Wortes glaube, bald nur antworten: „weil Gott sie geoffenbart hat;" bald: „weil Gott wahrhaftig ist:" aber diese Antwort wäre doch nur insofern befriedigend, weil man, was sie nicht ausdrückt, von selbst hinzudenkt, den einen jener Sätze durch den andern ergänzend.

Oder wird man vielleicht entgegnen, es sei nichts weniger als ausgemacht, daß es im Glaubensact jenes fortschreitende Denken (discursus) gebe, vielmehr werde eben dies von vielen und großen Theologen bestritten? Aber diese Theologen stellen nur in Zweifel, ob die Vernunft im Glaubensact den Beweggrund (objectum formale) und den Gegenstand (objectum materiale) durch unterschiedene Urtheile bejahe. Denn sie sind der Ansicht, auch dadurch sei der übernatürliche Glaube von dem natürlichen Denken verschieden, daß er vielmehr mit einem Acte zugleich den Grund, weßhalb wir glauben, und das, was wir glauben, fürwahrhalte, wie z. B. der Wille mit einem Acte Gott und Gottes wegen den Nächsten liebt. Wie aber dieses gewiß nicht hindert, daß in jenem einen Acte das Eine wegen des Andern fürwahrgehalten wird; so hindert es auch nicht, daß dies Andere, der Beweggrund, nicht die Wahrhaftigkeit Gottes allein, sondern auch das Zeugniß Gottes einschließe. Weßhalb sich denn auch hierfür eben jene Theologen, welche die erklärte Einfachheit des Glaubensactes vertheidigen, sehr entschieden aussprechen, und die Meinung, welche die Thatsache der Offenbarung nicht als Beweggrund anerkennt, bekämpfen [1]). Wir aber haben oben von den nothwendigen Bestandtheilen des Vernunftschlusses nicht geredet, um darauf zu dringen, daß sie im Glaubensacte als drei unterschie-

---

1) Suar. Disp. 3. sect. 2. et sect. 12. n. 5. 6. Ysamb. Disp. 10 art. 9.

dene Urtheile enthalten seien, sondern um den ursachlichen Einfluß des Fürwahrhaltens der Offenbarung auf den Glauben an das Geoffenbarte zu verdeutlichen. —

Mit Recht heben aber jene Theologen hervor, daß auch in der h. Schrift selbst die Thatsache der Offenbarung als eigentlicher Grund und nicht bloß als Bedingung dargestellt wird. Heißt in ihr ja glauben ebenso viel, als Gottes Zeugniß in sich haben (1. Joh. 5, 10), Gottes Wort aufnehmen (1. Thess. 2, 13.), und fordert ja Christus der Herr Glauben, weil er und Gott durch ihn Zeugniß ablege (Joh. 8, 18.).

266. Nun ließe sich aber auch noch in Frage stellen, ob die Schwierigkeit, welche uns beschäftigt, durch die Annahme, daß die Wahrhaftigkeit Gottes allein Beweggrund und die Offenbarung nur Bedingung des Glaubens sei, wirklich gehoben werde. Wenn man, damit etwas letzter Grund des Glaubens sei, fordert, daß es aus sich selbst erkannt werde, wie jene Urtheile, die keines Beweises, sondern nur einer Erörterung der Begriffe, aus denen sie gebildet sind, bedürfen: so möchte auch das Ansehen Gottes nicht als letzter Grund des Glaubens gelten können. Oder müssen wir nicht, um zu urtheilen, daß Gottes Wort untrüglich sei, erkannt haben, einerseits daß es stets mit der sittlichen Vollkommenheit streitet, wissentlich Unwahres zu bezeugen, und andrerseits daß Gott jegliche sittliche Vollkommenheit, und überdies eine unbeschränkte Weisheit besitzt? Wenn es aber, damit etwas letztes Motiv des Glaubens sei, genügt, in ihm selber die Gründe zu finden, weßhalb wir es fürwahrhalten; so kann die Offenbarung als Thatsache ebensowohl als Gottes Wahrhaftigkeit letzter Glaubensgrund sein. Denn wie wir in Gott selbst die Ursache finden, weßhalb sein Wort untrüglich ist: so finden wir auch in der Offenbarung als Thatsache, was uns ihres göttlichen Ursprungs gewiß macht. Die Offenbarung als Thatsache ist nämlich nicht bloß die innere Rede Gottes zu seinen Abgesandten, sondern zugleich die äußere Verkündigung derselben, sei es die unmittelbare durch Christus und die Apostel, sei es die durch die Predigt der Kirche vermittelte. Wenn wir aber diese äußere Offenbarung mit allen Umständen und Ereignissen, die ihren Anfang und ihre Fortdauer begleiten, betrachten; so erweist sie jene innere Offenbarung oder

was dasselbe ist, ihre Göttlichkeit, und so kann man mit Wahrheit sagen, daß die Offenbarung sich selbst offenbart.

Hiermit haben wir nun bereits die, wie uns scheint, einzig richtige Lösung der schwierigen Frage angedeutet: ehe wir sie jedoch weiter entwickeln, müssen wir noch eine Ansicht, die in den letzten Jahrhunderten von den Theologen viel besprochen worden ist, näher kennen lernen.

V.

Ob der Beweggrund des Glaubens im eigentlichen Sinne geglaubt werde.

267. Weil der Glaube fürwahrhält, was Gott und weil er es geoffenbart hat; so muß im Glaubensacte das Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses als seine innerste und nächste Ursache eingeschlossen sein. Hieraus folgerten wir im ersten Abschnitte mit allen Theologen, daß jenes Fürwahrhalten ebenso wenig als der Glaube selbst aus einer natürlichen Erkenntniß der Offenbarung hervorgehen kann. Nun schließt aber Suarez weiter, es müsse also auch selbst ebenso wohl als das Fürwahrhalten des Geoffenbarten eigentlicher (förmlicher) Glaube sein, d. h. auf dem Zeugnisse Gottes ruhen [1]. Seine Gründe sind folgende: Das Fürwahrhalten der Offenbarung entspringt, wie alle lehren, aus übernatürlicher Erkenntniß; nun giebt es aber, — gewöhnlich wenigstens — vor dem Glauben keine andere übernatürliche Erkenntniß; so muß also auch das Fürwahrhalten der Offenbarung wahrer Glaube sein. Und weßhalb kann man vor dem Glauben keine andere übernatürliche Erkenntniß annehmen? Weil die andern Weisen des übernatürlichen Erkennens, namentlich die Gaben des h. Geistes, einer höhern Stufe angehören, der Glaube aber der Anfang des Heils und der Eingang in das Reich Gottes ist. Die übernatürliche Erkenntniß, durch welche in uns das Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung besteht, muß also durch jene Gnade

---

1) Disp. 3. sect. 6. et 12.

verliehen werden, die wir das Licht des Glaubens nennen. — Und das läßt sich auch noch in anderer Weise aus der Natur der Sache folgern. Wie derselbe Sinn befähigt, die Farben und das Licht, durch welche diese sichtbar sind, wahrzunehmen, und wie die Vernunft nicht nur Vermögen sein muß, die Folgerungen, sondern auch die Grundsätze, in deren Licht diese erkennbar sind, zu erkennen: so muß auch die Gabe der Gnade, die uns zum Glauben ausrüstet, der habitus fidei, ebensowohl in Stand setzen, das göttliche Zeugniß als die einzelnen geoffenbarten Lehren, zu denen es sich wie das Licht zu den Farben und wie die Prinzipien zu den Folgerungen verhält, fürwahrzuhalten. Wenn aber dies Fürwahrhalten aus dem Lichte des Glaubens entspringt, ein Act des habitus fidei ist; so muß es auch selbst Glaube, also ein Fürwahrhalten auf das Zeugniß Gottes sein.

Indeß wie ist dies möglich? Wenn wir, daß Gott wahrhaftig ist, und daß er zu uns geredet hat, wiederum auf sein Zeugniß hin annehmen sollen; so müssen wir ja eine Offenbarung der Offenbarung annehmen, und um diese glauben zu können, wiederum eine andere fordern, und so in's Unendliche. Auf diese Schwierigkeit antwortet Suarez zunächst wie die älteren Theologen, auf die er auch verweist, die Offenbarung werde nicht einer andern Offenbarung, sondern ihrer selbst wegen geglaubt; um aber festhalten zu können, daß dies ein förmlicher Glaube sei, erklärt er sich folgendermaßen. Es giebt eine doppelte Weise zu bezeugen und zu offenbaren. Entweder nämlich spricht der Zeuge mit ausdrücklichen Worten aus, daß sich die Sache so oder so verhalte, oder er legt dies einschließlich durch sein Reden oder Thun an den Tag. In beiden Weisen kann man sagen, daß Gott sowohl seine Wahrhaftigkeit als die Thatsache der Offenbarung bezeugt: in der ersten, weil in der Schrift oftmals versichert wird, daß Gott durch ihre Verfasser zu uns rede, und daß er als der Wahrhaftige unbedingten Glauben verdiene; in der zweiten, weil er, wie jedweder Zeuge, nicht nur das, was er redet, bezeugt, sondern auch offenbart, daß er redet, und indem er fordert, seinem Worte zu glauben, eben dadurch auch betheuert, daß er wahrhaftig sei. In dieser Weise also ist die Offenbarung

zugleich eine Offenbarung ihrer selbst, und kann ebensowohl als ihr Inhalt auf das Zeugniß Gottes hin geglaubt werden [1]).

268. Aber weßhalb verweist uns Suarez, um den Beweggrund des Glaubens selbst wieder glauben zu können, nicht vielmehr auf jenes Zeugniß, das Gott von der Offenbarung und seiner Wahrhaftigkeit in ausdrücklichen Worten ablegt? Nämlich, weil wir, um der Schrift glauben zu können, schon gewiß sein müssen, daß sie nichts anderes als das untrügliche Wort Gottes enthält. Ganz wohl: aber müssen wir denn nicht auch, um jenes in der Offenbarung einschließlich enthaltene Zeugniß von ihr selbst glauben zu können, gewiß sein, daß diese Offenbarung eine göttliche und als solche untrüglich ist? So würde also der Glaube, der doch eine Bethätigung und zwar eine den Menschen erhebende und adelnde Bethätigung der Vernunft, ein rationabile obsequium sein muß, keinen Grund haben, sondern sich in einem logischen Kreise bewegen. — Ferner mag jeder, welcher redet, eben dadurch auch offenbaren, daß er rede; aber dies glaubt man ihm nicht, weil er es bezeugt, sondern entweder hören wir ihn reden, und dann wissen wir es, oder andere berichten uns seine Rede, und dann glauben wir es diesen, nicht ihm. Endlich betheuert zwar derjenige, welcher unbedingte Hingebung an sein Wort erheischt, daß er wahrhaftig sei: aber wie kann ich dies auf seine Betheuerung hin annehmen, wenn ich eben diese seine Wahrhaftigkeit nicht schon kenne? Um sich gegen solche Einreden zu schützen, sagt Suarez, daß dieses nur von menschlichem Zeugnisse

1) Duobus modis potest Deus revelare se aliquid dicere: uno modo quasi in actu signato seu per actum expresse reflexum, ut quando Scriptura dicit: Haec dicit Dominus seu Pater meus revelavit: ibi non est propria revelatio ejusdem dicti per se ipsum, sed est unum dictum de alio seu revelatio de revelatione. Alio vero modo potest hoc intelligi, quia in actu exercito, dum Deus aliquid dicit, quasi per intrinsecam reflexionem ejusdem actus in seipsum dicit se dicere, ... et inter homines etiam, quamvis qui loquitur per expressum actum reflexum non dicit se loqui, loquendo id satis dicit actu exercito. Et hac ratione quando aliquid sufficienter proponitur, ut dictum a Deo, eo ipso locutio illa sufficienter proponitur ut verbum Dei, et ideo non tantum res dicta, sed etiam locutio ipsa accipienda est et credenda ut verbum Dei.

Disp. 3. sect. 12. n. 12.

und von dem natürlichen Glauben gelte, daß aber das göttliche Zeugniß es verdiene, seiner selbst wegen geglaubt zu werden, und das übernatürliche Licht des Glaubens in einer geheimnißvollen, von unserm gewöhnlichen Denken verschiedenen Weise wirke[1]) — Allein das göttliche Zeugniß verdient zwar insofern seiner selbst wegen unsern Glauben, als es die absolut höchste Bürgschaft für die Wahrheit seines Inhalts ist: doch kann diese seine Würde und Erhabenheit nicht bewirken, was einen innern Widerspruch enthält, daß nämlich unsere Vernunft ihm Glauben beimesse, ohne dazu durch eine Erkenntniß seiner Glaubwürdigkeit bewogen zu werden. Und wenn man, um dies behaupten zu können, eine geheimnißvolle Thätigkeit des Gnadenlichtes annimmt; so entgegnet Lugo, daß man keine Geheimnisse aufdrängen muß, die nicht in der Glaubenslehre selbst enthalten, sondern nur nothwendig sind, um die wissenschaftliche Erklärung, die man von der Glaubenslehre geben möchte, halten zu können[2]).

269. Um einzusehen, daß diese Entgegnung Lugo's gegründet ist, müssen wir zu den Gründen zurückkehren, wodurch Suarez meinte zu jener Annahme genöthigt zu sein, daß auch der Beweggrund des Glaubens im eigentlichen Sinne geglaubt werde. Der erste war, weil es keine übernatürliche Erkenntniß gebe, die dem Glauben vorhergehe. Aber dieser in der Theologie allerdings angenommene Grundsatz ist gewiß nicht so zu verstehen, daß es vor dem eigentlichen Glauben, durch den wir geoffenbarte Lehren fürwahrhalten, keine Art von Erleuchtung durch die Gnade gebe. Denn dies würde selbst jene Gnaden, durch welche Gott das Herz des Menschen auf den Glauben vorbereitet, ausschließen, und überdies mit einer ausdrücklichen Lehre der Kirche streiten. Um nämlich jenen ihren Irrthum behaupten zu können, daß alle Werke der Heiden Sünden und alle ihre Tugenden Laster seien, stellten die Jansenisten den Satz auf, der Glaube sei die erste Gnade. Diesen Satz verwerfend, hat also die Kirche entschieden, daß der Mensch, auch ehe er die göttliche Offenbarung anerkennend zum eigentlichen Glauben gelangt, Gnaden empfängt und folglich auch

1) Disp. 3. sect. 6. n. 8.
2) Disp. 1. sect. 4. n. 1 et 2.

erleuchtet wird [1]). Denn weil die Gnade auf eine unserer Natur angemessene Weise wirkt, so wird, gewöhnlich wenigstens — der Wille durch sie nicht ohne eine entsprechende Erleuchtung des Verstandes angeregt. Wenn es demnach vor dem eigentlichen Glauben übernatürliche Erleuchtungen geben kann und wirklich giebt; so darf man noch viel weniger anstehen, eine übernatürliche Erkenntniß der Prinzipien des Glaubens, die nicht eigentlicher Glaube sei, anzunehmen. Denn diese Erkenntniß ist ja in dem Glaubensacte selbst enthalten, ist sein innerer Grund, ohne welchen er gar nicht dasein kann, so daß sich nur insofern sagen läßt, sie werde vor dem Glauben verliehen, als man im Glauben das Fürwahrhalten des Geoffenbarten für sich allein betrachtet, von dem Fürwahrhalten der Offenbarung, das in der Wirklichkeit immer mit ihm vereinigt ist, absehend.

Einen andern Grund, weßhalb die Offenbarung und ihre Untrüglichkeit förmlich geglaubt werden müßten, wollte Suarez darin finden, daß sich die Gnade, welche zum Glauben befähigt, auf die Prinzipien des Glaubens erstrecken müsse. Aber der von ihm selbst benutzte Vergleich macht es deutlich, wie wenig wir hieraus zu folgern genöthigt sind, daß die Prinzipien durchaus in derselben Weise, wie die einzelnen Glaubenslehren fürwahrgehalten werden. Das eine Licht der Vernunft befähigt uns sowohl, die Prinzipien als die Folgerungen, die aus ihnen hergeleitet werden, zu erkennen, und doch erkennen wir in anderer Weise die Prinzipien, in anderer die Folgerungen. Zwar sagt nun Suarez, daß eben diese Verschiedenheit auch der Grund sei, weßhalb man eine zweifache Fertigkeit der Vernunft, den habitus principiorum und den habitus scientiae, annehme; die habituale Gnade des Glaubens aber sei nur eine. Indeß daraus folgt nichts, als daß man diese Gnade nicht einer jener Fertigkeiten, sondern dem Vermögen, das sie ausrüsten und vervollkommnen, vergleichen muß und dies stimmt mit der Lehre von den übernatürlichen Gaben, die in uns fortdauern, vollkommen überein. Denn während die Fertigkeiten, die wir durch Uebung erwerben, das Vermögen, wel-

---

1) Nullae dantur gratiae nisi per fidem. — Fides est prima gratia et fons aliarum. Bulla Unig. prop. 26. 27.

ches sie vervollkommnen, voraussetzen, wird uns durch die habitualen Gaben der Gnade das Vermögen selbst verliehen [3]).

VI.

Ob der Beweggrund des Glaubens in natürlicher Weise, aber mit übernatürlichen Kräften erkannt und fürwahrgehalten werde.

270. Die uns natürliche Weise, den Glaubensgrund zu erkennen, besteht darin, daß wir über Gott und seine Eigenschaften nachdenkend von seiner absoluten Wahrhaftigkeit, und die lehrende Kirche betrachtend von ihrer göttlichen Sendung überzeugt werden. Die Ansicht also, welche die oben gestellte Frage bejaht, nimmt an, daß auch im Glaubenden das Fürwahrhalten des Beweggrundes durch ein Erkennen dieser Art vermittelt, nichtsdestoweniger aber ein übernatürliches ist, weil nicht bloß der Wille von der Gnade bewegt, sondern auch die Vernunft in ihrem Erkennen und Beistimmen von der Gnade erleuchtet wird. Es sind also Vernunft und Wille nicht mit den ihnen eigenen Kräften allein, sondern mit übernatürlichen thätig, aber dies hindert nicht, daß sie in der ihnen eigenen Weise thätig seien. Demzufolge wäre die auf Gründe sich stützende Erkenntniß der Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit nicht bloße Voraussetzung oder Bedingung, sondern auch Ursache des Glaubens. Sie wäre Bedingung, insoweit sie uns zu dem Urtheile bringt, daß es vernunft- und pflichtgemäß ist zu glauben; sie würde aber auch zu einer Ursache des Glaubens, weil die Vernunft, obgleich nur in Folge eines freien Entschlusses, dennoch im Lichte jener Erkenntniß der Offenbarung sich hingäbe.

---

1) Licet loquendo de habitibus acquisitis diversus sit habitus principiorum et habitus conclusionis, ut communiter circumfertur: habitus tamen fidei, qui est infusus et datur ad modum potentiae, idemmet extenditur ad assensum principii et ad assensum conclusionis.
Lugo. Disp. 1. sect. 7. n. 116. Vergl. oben Bd. 2. S. 293.

271. Um diese vom Cardinal Lugo [1]), entwickelte Ansicht zu rechtfertigen, erinnern wir zuvörderst an jene Punkte, worüber die katholischen Theologen von jeher einverstanden waren. Es sind diese drei: erstlich, daß der Glaube ganz und gar auf Gottes Wort und Ansehen ruht; zweitens, daß er aus der die Vernunft erleuchtenden und den Willen bewegenden Gnade entspringt; drittens, daß ihm eine Erkenntniß der Glaubensgründe vorhergeht, die uns von der Verpflichtung zum Glauben und seinem sittlichen Werthe überzeuge.

Beginnen wir von dem letzten. Um den Inhalt der Offenbarung gläubig anzunehmen, müssen wir vorerst wie die Untrüglichkeit, so das Dasein einer göttlichen Offenbarung mit aller Entschiedenheit fürwahrhalten. Jene Pflicht zu glauben, welche wir bei Betrachtung der Glaubensgründe erkennen, schreibt also auch und zunächst diese Entschiedenheit vor. Welchen Sinn aber hat ihr Gebot in Bezug auf dieselbe, wenn nicht diesen: wir sollen der Zweifel, die noch möglich seien, weil wir sie als unverständige erkennen, nicht achtend, den betrachteten Gründen gemäß den göttlichen Ursprung der christlichen Lehre ohne Wanken fürwahrhalten? Was heißt das aber anders als: wir sollen uns durch diese Gründe zum Fürwahrhalten der Offenbarung und insofern auch zum Glauben an ihren Inhalt bewegen lassen? —

Welche nun meinen, dies nicht annehmen zu dürfen, die müssen behaupten, daß im Glaubensact, zu dem wir uns in Folge der erkannten Pflicht entschließen, ein Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit eingeschlossen sei, das unabhängig von jenen Gründen, aus denen die Pflicht erkannt wird, entstehe. Aber was könnte dies für ein Fürwahrhalten sein? Wie gegen Suarez gezeigt wurde, kann es kein förmlicher Glaube sein, weil dieser unmöglich erste oder unmittelbare Erkenntniß ist. Ebensowenig ist ein eigentliches Zeugniß, d. i. eine innere Rede Gottes an die Seele, oder eine übernatürliche Anschauung der Göttlichkeit des Christenthums anzunehmen, was daraus allein einleuchtet, weil die eine wie die andere, wenn sie vorhanden wäre, nothwendig erfahren würde. So könnte also jenes Fürwahrhalten

---

1) Disp. 1. sect. 6. 7. 8.

nur in einem Antrieb der Gnade seinen Grund haben. Nun wurde aber wider Canus gezeigt, daß dieser Antrieb, der ohne Zweifel stattfindet und auch erfahren wird, dennoch für sich allein nicht genügt, sondern eine entsprechende Erkenntniß voraussetzt. Weil also dem eben Gesagten zufolge diese Erkenntniß keine unmittelbare ist, so müssen wir annehmen, daß dieselbe Gnade, die uns zum Glauben antreibt, auch die Vernunft bei Betrachtung der Beweggründe erleuchtet und ihr Erkennen und Fürwahrhalten zu einem übernatürlichen macht, ohne die Weise, wie sie ihre Thätigkeit äußert, zu ändern. Dies aber ist die Ansicht Lugo's, der sich für dieselbe mit Recht auch auf die Erfahrung beruft. Die Gläubigen, welche, was in ihrem Innern vorgeht, sich zum klaren Bewußtsein bringen können, werden die Thatsache nicht läugnen, daß der Antrieb der Gnade in ihnen mit der Einsicht in die Gründe zu glauben verbunden ist. Mag auch in einigen der Zug der Gnade so stark sein, daß es ihnen vorkomme, von demselben allein bestimmt zu werden, so werden doch auch diese, wenn sie sich besser beobachten, nicht in Abrede stellen können, daß jener Gnadenzug nur der vorwiegende und nicht der alleinige Grund ihres Fürwahrhaltens ist.

272. Indeß um diese Lehre, die sich durch ihre Klarheit und Einfachheit empfiehlt, wider alle Einrede sicher zu stellen, ist noch zu beweisen, daß sie auch mit den beiden andern der oben bestimmten Punkte in Einklang ist. Es muß, sage ich, dargethan werden, daß auch in ihr der Glaube ganz und ausschließlich auf Gott, seinem Ansehen und seinem Worte ruht, und deßhalb mit Recht als ein göttlicher dem menschlichen entgegengesetzt wird, daß er ferner nur durch die Gnade möglich, und deßhalb nicht wie immer, sondern wesentlich übernatürlich ist.

Was also wird erfordert, damit der Glaube Gott zum Grunde habe? Zunächst, daß wir die Glaubenslehren fürwahrhalten, weil er sie geoffenbart hat; sodann aber auch — und darum handelt es sich hier — daß nichts als er selbst uns zur Anerkennung seines Ansehens, und ebenso nichts als die Offenbarung selbst zur Anerkennung ihrer Göttlichkeit bewege. Das eine aber wie das andere findet Statt, wenn wir zu dieser Anerkennung in der uns natürlichen Weise durch Nachdenken bewogen

werden. Denn wie erkennen wir die Untrüglichkeit des göttlichen Wortes? Wir betrachten das Wesen Gottes und in ihm, in ihm allein finden wir die Gründe, weßhalb er keinem Irrthum unterworfen, noch auch in seinen Reden trügerisch sein kann. Zur Anerkennung seines Ansehens also werden wir ganz gewiß nur durch ihn selbst bewogen. — Aber ebenso verhält es sich auch mit der göttlichen Offenbarung. Unter der Offenbarung haben wir, wie schon bemerkt wurde, nicht bloß die ursprüngliche, sondern auch die zwar nicht wiederholte, aber dennoch durch Ueberlieferung fortdauernde, oder vermittelte, also die sich uns als Gottes Wort verkündigende Predigt der Kirche zu verstehen. Wodurch nun erkennen und beweisen wir die göttliche Stiftung und Sendung der Kirche? Aus ihrem ersten Erscheinen, ihrem Fortbestand, ihrem Wirken. Dahin gehören alle die Gründe, auf welche sich die Apologetik beruft, die Wunder und Weissagungen sowohl zur Zeit der Stiftung als auch in den fortlaufenden Jahrhunderten, die Kämpfe und Siege der Kirche, die Heiligkeit ihrer Lehre, ihrer Mittel, ihrer Kinder u. s. w. Das sind aber alles Gründe, welche aus der Offenbarung als der vor uns dastehenden Thatsache entnommen werden. Insofern die Kirche lehrt, ist sie das Organ, durch welches Gott zum menschlichen Geschlechte fortwährend redet; daß aber ihre Lehre für uns zum Worte Gottes werde, bewirken alle jene Kennzeichen, die uns ihre göttliche Sendung verbürgen. —

Es möchte nicht unstatthaft sein, uns hier eines Vergleiches zu bedienen. Ein Fürst sendet zu seinem Feldherrn, um ihm Mittheilungen von großer Wichtigkeit zu machen, und seinen Willen kund zu thun. Damit der Feldherr die Nachrichten gläubig annehme, und den Befehlen des Fürsten willig sich unterwerfe, genügt nicht, daß er das Ansehen desselben anerkenne, er muß auch überzeugt sein, daß der Bote wirklich Worte des gemeinsamen Herrn, und daß er sie getreu überbringe. Er kann hiezu durch die Kenntniß, die er von der Rechtlichkeit des Boten hat, bewogen werden, und dann ruht sein Glaube nicht auf dem Ansehen des Fürsten allein, sondern zugleich auf dem Vertrauen, das er zum Diener desselben hat. Anders verhält sich die Sache, wenn der Fürst den, welchen er sendet, in Stand setzt, sich über seine Sen-

dung auszuweisen, ihm z. B. Geheimnisse, die nur ihm und seinem Feldherrn bekannt sein konnten, seinen Siegelring oder andere Kleinode anvertrauend u. s. w. Hiedurch bewirkt er, daß der Feldherr aus der Sendung selbst ihre Aechtheit erkennt. Die Worte des Gesandten von solchen Zeichen begleitet sind ihm Worte seines Fürsten, und auf diese allein stützt sich der Glaube, den er ihnen beimißt.

Hieraus ersieht man, weßhalb Cajetan und ebenso die übrigen Theologen sagen, daß wir zum Glauben an die Offenbarung d. h. an den göttlichen Ursprung der christlichen Lehre, durch die Offenbarung selbst und nicht durch das Zeugniß der Apostel und der Kirche bewogen werden. Nicht weil Petrus oder Johannes, nicht weil die Menge weiser und tugendhafter Männer, welche zur Kirche gehören, es versichern, glauben wir, daß sie Gottes Wort verkünden. Denn in solchem Falle würde unser Glaube theilweise wenigstens sich auf menschliches Ansehen stützen. Wir glauben, weil Gott die Apostel und die Kirche ausgerüstet hat, sich vor uns als seine Gesandten zu bewähren. Durch die Gabe der Weissagung vertraute er ihnen gleichsam an, was in seinen Rathschlüssen verborgen war, und durch die Gabe der Wunder legte er das Siegel seiner Allmacht in ihre Hände. Die Kirche ist allerdings auch an sich ein Beweis für die Aechtheit der Offenbarung, die sie verkündigt; aber nicht insofern sie aus weisen und frommen Männern besteht, die als solche unsern Glauben verdienen, sondern insofern wir in ihr ein Werk göttlicher Macht, Weisheit und Heiligkeit, das größte der Wunder vor Augen haben. Indem also die Predigt der Apostel und der Kirche mit solchen Kennzeichen umgeben ist, wird sie für uns zum Worte Gottes, und darum sagt der h. Augustin, daß Gott durch die wunderbaren Werke zu uns rede [1]). Dieselben machen mit der Rede seiner Abgesandten gleichsam ein Ganzes aus, und dies Ganze ist die Offenbarung, die sich uns durch sich selbst bekannt macht.

Der Feldherr, von dem oben Rede war, muß freilich seinen Fürsten schon kennen, und muß die Zeichen, durch welche der Abgesandte

---

1) Deus mirabilibus operibus loquitur.
Ep. 102 (alias 49.) q. 6.

sich ausweist, prüfen; aber daß jene Kenntniß vorausgesetzt, und diese Prüfung angestellt werden muß, hindert doch wahrlich nicht, daß der Glaube, womit er die Botschaft aufnimmt, einzig auf dem Worte und der Wahrhaftigkeit des Fürsten beruht. So ruht also auch unser Glaube auf Gottes Wort und Ansehen, obgleich er eine Kenntniß Gottes und eine Untersuchung der Merkmale seiner Offenbarung voraussetzt.

Dieser Ansicht gemäß werden also die übernatürlichen Thatsachen, welche die Offenbarung beglaubigen, in doppelter Weise betrachtet. Man betrachtet sie erstlich in sich selbst, und findet in ihnen solche Beweise für die Aechtheit der Offenbarung, daß man daraus die Vernünftigkeit und Pflicht des Glaubens erkennt, und so sind sie motiva credibilitatis und ihre Erkenntniß eine Vorbedingung des Glaubens. Man betrachtet sie aber auch wie etwas, das zur Thatsache der Offenbarung selbst gehört, wie das nämlich, was die Predigt der Kirche für uns zum Worte Gottes macht, und so nur sind sie in dem Beweggrund des Glaubens selbst einbegriffen: denn es ist die Rede Gottes, der wir glauben. —

273. Man darf sich aber nicht etwa daran stoßen, daß in obiger Darstellung der göttliche Glaube mit dem menschlichen verglichen wird. Er unterscheidet sich von diesem wesentlich, weil er eine unbeschränkte Hingebung an Gott und ein über alles festes Fürwahrhalten ist; aber diese seine Beschaffenheit erhält er von seinen Prinzipien, dem objectiven und subjectiven. Denn sein objectives Prinzip ist die absolute sich offenbarende Wahrheit, die allein eine solche Hingebung und ein solches Fürwahrhalten von uns fordern kann; und sein subjectives Prinzip ist die mit den Seelenkräften sich vereinigende Gnade, die uns zu dieser Hingebung und diesem Fürwahrhalten in Stand setzt. Aber es folgt nicht, daß unsere Seelenkräfte in dem göttlichen Glauben in einer anderen Weise wie bei dem menschlichen thätig seien. Vielmehr müssen wir, wie Lugo hervorhebt, aus der h. Schrift selbst das Gegentheil abnehmen. „Wenn wir," spricht der Apostel, „das Zeugniß der Menschen annehmen, so ist das Zeugniß Gottes größer." (1. Joh. 5, 9.) Was anders wird damit gesagt, als: wie wir dem Zeugnisse der Menschen das Vertrauen schenken, welches es verdient; so sollen wir auch dem Zeugnisse Got-

tes das Vertrauen schenken, das diesem gebührt, d. h. ein unbedingtes. Damit unser Glaube in wahrem und strengem Sinne ein göttlicher, nämlich auf Gott als seinen letzten Grund gestützt sei, kann doch nichts anders gefordert werden, als daß er sich auf Gottes Wort, wie der menschliche Glaube auf der Menschen Wort stütze [1]). — Diese Bemerkung Lugo's wird dadurch verstärkt, daß die h. Schrift in uns den Glauben, den sie fordert, auf dieselbe Weise zu begründen und zu vermehren sucht, wie der menschliche Glaube begründet und vermehrt wird. Um einem menschlichen Zeugniß Glauben zu verschaffen, zeigen wir seine Aechtheit und die Wahrhaftigkeit dessen, von welchem es herrührt. Redet nun die h. Schrift nicht ebenso, um uns zum Glauben zu bewegen, bald von der Wahrhaftigkeit Gottes, bald und öfter von den Zeichen, an denen wir die Aechtheit der Offenbarung erkennen?

Wenn ferner oben gesagt wurde, daß Gott durch die Werke, die nur er wirken kann, sich mit seinen Gesandten vereinigt, um zugleich mit ihnen zu uns zu reden, so findet auch das in der Schrift seine Bestätigung. Als die Juden dem göttlichen Erlöser vorwarfen, daß er selbst Zeugniß von sich ablege, antwortete er ihnen, er selbst zwar lege von sich Zeugniß ab, aber nicht er allein, sondern zugleich mit ihm der Vater, der ihn gesandt habe [2]). Wodurch anders aber legte der Vater Zeugniß ab, als durch die Werke, die er im Sohne seiend mit ihm wirkte? [3]) Durch diese

1) Si res fidei nostrae credamus propter testimonium Dei firmissime, eodem modo, quo credimus fide humana propter testimonium Petri, addita majori illa firmitate, nemo potest negare, quod fides nostra resolvetur sufficienter in auctoritatem et testimonium Dei: nec enim unquam a nobis exigitur, quod magis resolvatur fides nostra in testimonium Dei, quam fides humana in testimonium hominis, cui credimus, neque ad id asserendum est ullum probabilitatis vestigium, cum verum sit in toto rigore et proprietate, quod per fidem humanam credimus Petro et ducimur ejus auctoritate et testimonio, sicut verum est dicere hoc ipsum de fide divina respectu testimonii divini.
Disp. 1. sect. 7. n. 117.

2) Ego sum, qui testimonium perhibeo de meipso, et testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater. Joh. 8, 18.

3) Verba, quae ego loquor vobis, a me ipso non loquor. Pater

bezeugt und redet also auch er, die Worte des Sohnes zu den seinigen machend. — Noch bestimmter drückt der Apostel Paulus denselben Gedanken aus, indem er sagt, daß der Glaube in uns befestigt worden ist, weil Gott durch die Zeichen und Wunder, durch Offenbarung höherer Kräfte und die Spendungen des h. Geistes das Wort des Heiles zugleich mit denen, die es verkündigten, bezeugte[1]). — Es ist also sehr gegründet, wenn Lugo bemerkt, daß wir durch das Wort Gottes selbst zum Glauben bewegt werden, wenn wir seine Göttlichkeit aus Zeichen, durch welche Gott es bestätigt, erkennen.

274. Oder ließe sich vielleicht aus der Weise, in welcher wir diese Zeichen erkennen, dennoch folgern, daß der so entstehende Glaube zu seinem letzten Grunde etwas Geschaffenes und Menschliches habe? Der Glaube als das Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehren hat zu seiner Ursache das Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses und seiner Untrüglichkeit. Dieses letztere nun soll in uns erzeugt werden durch die Erkenntniß, welche wir von Gott und der Offenbarung durch Nachdenken und Beobachtung erhalten. So wird also doch unser Denken und unsere Erfahrung zur wahren Ursache des Glaubens, und nicht nur unsere eigene, sondern auch fremde Erfahrung. Denn vieles, was unserm Denken über die Offenbarung zu Grunde liegt, kennen wir nur durch die Berichte anderer, und somit würde der göttliche Glaube sich dennoch zuletzt auf den menschlichen stützen. Darum scheint auch der oben angestellte Vergleich nur geeignet, den Glauben jener als einen göttlichen zu erweisen, denen es gegeben war, unmittelbare Zeugen der Thatsache zu sein, durch welche Gott seine Gesandten bewährte.

Aber zuvörderst wurde schon wiederholt hervorgehoben, daß

---

autem in me manens, ipse facit opera. Non creditis, quia ego in Patre et Pater in me est? Alioquin propter opera ipsa credite.
Joh. 14, 10-12.

1) Quae (salus) cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus, et Spiritus Sancti distributionibus secundum suam voluntatem. Hebr. 2, 3. 4.

wir alle, die Kirche in ihrem Dasein und Wirken betrachtend, Zeugen der größten dieser Thatsachen sind; und wir haben gesehen, daß die ältesten Apologeten, wie die späteren Väter und Theologen diesen Beweis in den Vordergrund treten lassen. Nun sagte aber ferner der h. Thomas mit vollem Rechte, daß dieses Dasein und Wirken der Kirche am meisten geeignet ist, die Wahrheit der Wunder bei ihrem Ursprunge zu verbürgen. In dieser Weise also werden, was Lugo bemerkt, alle die Kennzeichen der Gegenwart und Vergangenheit zu einem Ganzen, in welchem sich uns die Predigt der Kirche als Gottes Wort offenbart. — Nun ist es wahr, daß wir, um dieses Ganze zu würdigen, mancherlei erkennen und überlegen müssen; aber die Schwierigkeit, die man deßhalb erhebt, können wir zugleich mit einem andern Einwurf, zu dem Lugo selbst durch seine Ausdrucksweise Veranlassung gegeben hat, beantworten. Er sagt nämlich im Eingange der Untersuchung wiederholt, damit der Glaube zu seinem letzten Beweggrund Gott, d. i. Gottes Wort und Ansehen habe, müßten diese beiden Sätze: „Gottes Wort kann nicht täuschen", und: „die christliche Lehre ist Gottes Wort" — unmittelbar gewiß und nach Art der Prinzipien aus ihnen selbst erkennbar sein. Versteht man dies, wie es gewöhnlich, wenn von den Prinzipien die Rede ist, verstanden wird; so ist offenbar, daß weder der eine noch der andere jener Sätze unmittelbar genannt werden kann. Sie bedürfen, um einzuleuchten, beide, besonders aber der zweite, der Beweisführung, und nicht bloß der richtigen Auffassung ihres Inhaltes. Aber wenn Lugo anfangs sich zweideutig ausdrückt, so hat er jedoch im Verlauf der Untersuchung auf das bestimmteste erklärt, daß er so verstanden werden wollte, wie wir ihn aufgefaßt haben[1]. Die Wahrheit jener Sätze muß insofern aus ihnen selbst erkannt werden, als wir die Gründe, weßhalb Gottes Wort untrüglich ist, in Gott, und ebenso die Gründe, weßhalb wir die christliche Offenbarung für sein Wort halten, in dieser selbst finden. Mehr wird nicht erfordert, um mit aller Wahrheit sagen zu können, daß wir Gott seiner selbst wegen glauben, und die Offenbarung ihrer selbst wegen als eine göttliche anerkennen.

1) Disp. 1. sect. 7. n. 122. sect. 8. n. 151.

275. Wenn man nun dagegen in obigem Einwurfe beweisen will, daß bei solcher Ansicht vielmehr der letzte Grund des Glaubens in den menschlichen Kenntnissen zu suchen wäre, ohne welche die Wahrheit jener beiden Sätze nicht dargethan werden kann: so geht man von einer Begriffsverwechselung aus, welche in dieser und in ähnlichen Fragen so manche Mißverständnisse erzeugt, und von welcher wir deßhalb schon bei anderer Gelegenheit haben reden müssen [1]. Man verwechselt nämlich den objectiven und den subjectiven Grund des Glaubens, (die ratio motiva und die causa efficiens.) Der objective Grund ist das untrügliche Zeugniß Gottes, der subjective die Erkenntniß und das Fürwahrhalten dieses Zeugnisses. Nun wird aber der Glaube ein göttlicher genannt, weil sein objectiver, und nicht etwa weil sein subjectiver Grund Gott ist. Und es leuchtet ein, daß alle jene Erkenntniß, jenes Denken und jenes Beobachten nur Bedingung ist, daß uns das göttliche Zeugniß Beweggrund des Glaubens sein könne. Wie wir das göttliche Gesetz nicht lieben können, wenn wir sein Dasein und seine Göttlichkeit nicht erkennen, aber deßhalb doch nicht unsere Erkenntniß, sondern das Gesetz selbst Beweggrund dieser Liebe, die Erkenntniß aber nur Bedingung ist; also können wir auch das göttliche Zeugniß nicht für wirklich halten, wenn wir seine Wirklichkeit nicht erkennen; aber nicht dies Erkennen, sondern das Zeugniß selbst, d. i. jene seine Beschaffenheit, durch die es sich als Gottes Wort offenbart, ist der Grund, der uns zum Fürwahrhalten bewegt.

Man kann freilich sagen, daß nach dieser Ansicht das Erkennen der Glaubensgründe nicht bloß Bedingung, sondern auch Ursache des Glaubens sei: denn wie das Fürwahrhalten der Offenbarung und ihrer Wahrhaftigkeit nächste, so ist das Erkennen, welches diesem Fürwahrhalten vorhergeht, entfernte Ursache des Glaubens. Aber weil dies Erkennen nicht der Art ist, daß es zum Fürwahrhalten nöthige, so ist es erstlich nicht die alleinige Ursache, sondern der freie Entschluß des Willens muß hinzukommen, um die Vernunft zum festen Fürwahrhalten zu bestimmen. Sodann — und darauf kommt es hier vorzüglich an — ist es zwar wir-

1) Phil. der Vorz. Bd. 1 n. 265 ff.

kende Ursache, aber deßhalb nicht auch Beweggrund des Glaubens. Nun wird aber, damit der Glaube kein menschlicher sondern ein göttlicher sei, erfordert, daß sein Beweggrund Gott sei; seine wirkende Ursache, das Prinzip, das den Glaubensact setzt, kann nicht Gott, sondern muß unser Geist sein, wofern wir nicht, was Gott verhüte! — sagen wollen, daß nicht wir selbst, sondern Gott in uns glaube, also auch denke, wolle, lebe. Streitet es also mit der Eigenschaft des Glaubens nicht, daß wir selbst wirkende Ursache desselben seien, so streitet es mit ihr auch nicht, daß unser Denken und Beobachten auf sein Entstehen einen ursachlichen Einfluß habe. —

Aber wie? kann denn Gott nicht auch in aller Wahrheit wirkende Ursache des Glaubens genannt werden? Freilich; aber inwiefern? Insofern, als er sowohl die natürlichen als die übernatürlichen Kräfte, mit denen wir glauben, uns verleiht, sie zur Thätigkeit anregt, und zugleich mit ihnen thätig ist. Dies aber ist nicht der Grund, weßhalb der christliche Glaube als göttlicher bezeichnet wird; was schon daraus einleuchtet, daß in jener Weise alles Gute, das wir sei es in der Ordnung der Natur, sei es in der Ordnung der Gnade wirken, auf Gott als die höchste Ursache (causa prima) zurückgeführt werden muß. Indem man gewisse Tugenden göttliche, oder theologische nennt, will man sagen, daß sie Gott selbst zum formalen Gegenstand und also zum Beweggrund haben. Wie also die Liebe deßhalb göttlich heißt, weil der Liebende Gott und alles, was er sonst liebt, Gottes wegen liebt; so heißt der Glaube göttlich, weil der Gläubige das Wort Gottes und alles, was er sonst glaubt, seinetwegen fürwahrhält.

276. Man möchte entgegnen, daß nichtsdestoweniger gewöhnlich auch dies als ein Vorzug des christlichen Glaubens bezeichnet werde, Gott zum Urheber und zur wirkenden Ursache zu haben. So ist es; aber dies hat seinen Grund darin, weil nach dem Sprachgebrauche der Schrift und der Kirche, was wir mit den Kräften der Natur vermögen, uns, was wir aber nur durch die Gnade vermögen, Gott zugeschrieben wird: nicht als wenn wir nicht auch das, wozu die Natur befähigt, Gott verdankten, sondern weil durch die Gnade eine neue und höhere Ordnung der göttlichen Wohlthaten beginnt. Dies hindert also erstlich nicht,

daß wir selbst Ursache und zwar nächste Ursache des Glaubens seien. Denn das Wirken der höchsten Ursache (causae primae) schließt das Wirken der geschaffenen Ursache (causae secundae) in der Ordnung der Gnade eben so wenig als in der Ordnung der Natur aus. Wie die natürlichen Erkenntnisse in uns selbst ihre Ursache haben, obgleich die Kräfte zu denselben uns von Gott geschenkt sind; so hat auch der Glaube in uns seine Ursache, obschon die Fähigkeit zu glauben, ein Geschenk der göttlichen Huld ist. Nur dies folgt, daß unser Geist nicht schon dadurch, daß er Vernunft und Freiheit besitzt, sondern insofern diese seine Vermögen durch die göttliche Gabe des Glaubens über die ihnen eigene Sphäre des Wirkens erhoben sind, die wirkende Ursache des Glaubens ist. Und eben weil dies in der Ansicht, der wir beitreten, vollkommen anerkannt wird, ist dieselbe von jener, die wir im ersten Abschnitte mit allen Theologen bekämpften, unterschieden. —

Zweitens aber ist hier zu bemerken, daß dieser Vorzug, Gott in besonderem Sinne zum Urheber zu haben, dem Glauben insofern er als ein übernatürlicher sich vom natürlichen, und nicht insofern er sich als göttlicher von dem menschlichen unterscheidet, eigen ist. Dies ist so wahr, daß es einen natürlichen Glauben geben könnte, der göttlich, und einen übernatürlichen, der menschlich wäre. Der Mensch kann durch die natürlichen Kräfte seines Geistes Gottes Wahrhaftigkeit erkennen, und nichts hindert, daß er durch dieselben — in gegebenen Umständen — auch von einer göttlichen Offenbarung hinreichende Gewißheit erhalte. Er könnte also auch, wenn dieser Fall einträte, an den Inhalt der Offenbarung glauben, und zwar nicht bloß, weil seine Vernunft ihn nöthigte, sondern auch aus Ehrfurcht gegen Gott. Denn es ist ausdrückliche Lehre der Kirche, daß die natürliche Erkenntniß Gottes genügt, um in uns (eine ebenfalls natürliche) Liebe und Ehrfurcht zu erzeugen [1]). Ein solcher Glaube wäre nicht unser christlicher Glaube, weil er nicht aus der Gnade entspränge, und darum nicht zum ewigen Leben führen könnte; aber dies hätte er mit dem christlichen Glauben gemein, daß Gott sein Beweggrund wäre, und insofern könnte er — im Gegensatz zu dem

1) Oben. Band 2. S. 243.

menschlichen — göttlicher Glaube genannt werden. — Ebenso ist es auch möglich, daß ein menschlicher Glaube übernatürlich sei. Oder könnte Gott nicht jemanden über die Weisheit und Wahrhaftigkeit eines Menschen übernatürlich erleuchten, und zugleich anregen, seinem Worte gläubig sich hinzugeben? Dieser Glaube wäre ein übernatürlicher, aber kein göttlicher, weil er nicht auf Gottes sondern auf menschliches, wenngleich im Lichte der Gnade erkanntes Ansehen sich stützte. —

277. Es bleibt uns nun noch der andere von den oben angegebenen Punkten zu beweisen, daß nämlich der Glaube durchaus übernatürlich sein kann, ohne daß in ihm unsere Geisteskräfte in einer andern, als der ihnen eigenen Weise thätig seien. Dies möchte darum Schwierigkeit bieten, weil es in der übernatürlichen Ordnung nicht bloß eine Weise des Wirkens, die unserm Geiste nicht eigen ist, giebt, sondern das Ziel jener Ordnung selbst darin besteht, daß der geschaffene Geist zu einer Thätigkeit, die nur Gott natürlich ist, erhoben wird: und oben haben wir bereits betrachtet, daß eine Gabe Gottes erst dadurch im theologischen Sinne übernatürlich und folglich Gnade ist, daß sie auf dies übernatürliche Ziel, die Anschauung Gottes, vorbereitet. Indeß haben wir eben dort auch schon gezeigt, wie wenig man berechtigt ist, daraus zu folgern, daß schon in diesem Leben der Mensch, so oft er unter dem Einfluß der Gnade wirkt, seine Kräfte in anderer als der ihnen natürlichen Weise äußere. (n. 157 ff.) Sein Wirken gehört, wie wir selbst so eben sagten, einer höheren Sphäre an, insofern es durch die Gnade eine nähere oder entferntere Beziehung auf das ewige Leben, und folglich einen Werth und eine Vollkommenheit erhält, die aus der Natur nicht entspringen können; aber nicht auch insofern, daß z. B. der Mensch das Uebersinnliche und Göttliche nicht mehr durch bildendes und fortschreitendes Denken, sondern wie der Engel das rein Geistige, oder gar wie Gott das Göttliche, unmittelbar erkennte. Zwar giebt es auch Gaben, welche zu einer ganz andern als der uns natürlichen Art des Wirkens befähigen; aber diese gehören in der Ordnung der Gnade selbst zu den außerordentlichen und mehr oder weniger

wunderbaren [1]), wie das Licht der Beschauung, das zu der Erkenntnißweise des reinen Geistes erhebt, die Gabe der Weissagung, der Wunder und andere. Und diese Gnaden werden, wie der h. Thomas bemerkt, eben deßhalb, weil sie außerordentlich sind, nicht wie die Gaben der Tugenden als fortdauernde Fähigkeiten (habitus) verliehen [2]). —

278. Aber eben diese Worte des h. Thomas, auf welche wir verweisen, können, wenn man nicht auf eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs achtet, zu einem Mißverständniß veranlassen. Es sagt nämlich der h. Lehrer, daß jenes wunderbare Wirken der Substanz nach, das andere aber nur der Weise nach übernatürlich sei. Nun pflegen aber die Theologen eben diese Unterscheidung dahin zu erklären, daß der Substanz nach übernatürlich sei, was schlechthin über die geschaffenen Kräfte erhaben ist, und also von dem sich selbst überlassenen Geschöpfe nie hervorgebracht werden kann, der Weise nach aber, was im gegebenen Falle zwar die Gnade wirkt, die Natur jedoch ebenfalls, wenn nicht immer, doch unter günstigen Verhältnissen oder mit großer Anstrengung vermag [3]). Wenn wir also die Worte des h. Thomas nach dieser Erklärung verständen, so würde in ihnen gerade der Irrthum liegen, den man in unsern Tagen der Ansicht, welche wir vertheidigen, vorgeworfen hat. Es würde folgen, daß wir zum Glauben der Gnade nicht immer und schlechterdings, sondern nur insofern bedürften, als aus Mangel an Unterricht oder aus an-

---

1) Siehe oben Bd. 2. S. 8. u. 122.

2) Omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid, quod est supra naturam humanam: quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam, sicut miracula facere et cognoscere occulta et incerta divinae sapientiae: et ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum, et ad hoc datur donum gratiae habituale.

S. 2. 2ae. q. 171. a. 2. ad 3.

3) Siehe oben Bd. 2. S. 5.

dern Gründen, die Erkenntniß der Glaubensgründe nicht vollkommen genug wäre. Aber nichts kann mehr als dieses mit der Ansicht des h. Thomas streiten. Haben wir ihn ja schon mehr als einmal mit großer Bestimmtheit die Lehre vortragen hören, daß wie die natürlichen Erkenntniß- und Willenskräfte den Menschen in den Stand setzen, für das ihm natürliche Ziel, die Erkenntniß Gottes aus den geschaffenen Dingen, zu wirken, so die Gaben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ihn befähigen, sich auf das übernatürliche Ziel, die Anschauung Gottes, vorzubereiten; und folgert er ja eben hieraus, daß diese Gaben der Gnade in der übernatürlichen Ordnung ebenso nothwendig seien, als in der natürlichen die im Wesen des Geistes wurzelnden Vermögen [1]). Ganz gewiß hat er also in der obigen Stelle nicht sagen wollen, daß die Erkenntniß und Liebe Gottes, zu welcher die Gnade befähigt, in gewissen Umständen auch ohne diese möglich sei, und das leuchtet auch aus der vorliegenden Stelle selber ein. Denn er beginnt mit der Erklärung, daß jede Gnade den Menschen zu etwas, das über seiner Natur liege, erhebe. Der Sinn seiner Worte also ist: die Erkenntniß und Liebe Gottes, welche die Gnade verleiht, ist zwar über die Natur erhaben, aber es giebt doch auch eine Erkenntniß und Liebe Gottes, für welche die natürlichen Anlagen genügen [2]). Wie also der h. Thomas eben hier sagt, es gebe eine Erkenntniß Gottes im Spiegel der Geschöpfe, welche die Gnade verleihe, und es gebe eine solche Erkenntniß durch die Kräfte der Natur, so sagen wir, es giebt ein Erkennen und vielleicht auch ein Fürwahrhalten des göttlichen

1) Siehe oben n. 147. 148. u. Bd. 2. S. 307.

2) S. Thomas vult significare ibi discrimen inter actiones miraculosas, quales sunt suscitatio mortui et prophetia ex una parte et actus credendi, diligendi etc. ex alia. Discrimen autem est, quod nec illae priores nec aliae illis similes fieri possunt a natura, et ideo eas appelat supernaturales quantum ad substantiam: at vero istae posteriores, licet cum illo modo supernaturalitatis (intrinseco quidem et essentiali) non possint fieri a natura, possunt tamen fieri aliae similes in modo tendendi ad sua objecta et ideo has dicit solum esse supernaturales quoad modum, non tamen negat illum modum esse de quidditate horum actuum. Ita explicat S. Thomam Bannes infra q. 24. art. 2. in fine cum aliis Thomistis.

Lugo Disp. 9. sect. 2. n. 38.

Zeugnisses vermittelst des Nachdenkens über dasselbe, wozu die natürlichen Kräfte des Geistes hinreichen, und es giebt ein solches Erkennen und Fürwahrhalten, das aus der Gnade entspringt, und nur dies ist jenes, auf dem der christliche Glaube ruht. —

279. Aber nun haben wir noch den Gedanken, welcher nicht nur Suarez's sondern auch M. Canus' Lehre zu Grunde liegt, etwas näher zu betrachten, und dies um so mehr, als er derselbe zu sein scheint, den man in unsern Tagen hervorhebt, indem man darauf dringt, daß der Glaube ein absoluter Anfang, ein unmittelbarer, aus göttlicher Gnadenwirkung hervorgehender Vernunftact sei. Es ist also zuerst zu bemerken, daß jene älteren Theologen die Unmittelbarkeit des Glaubens keineswegs dahin auslegten, daß die vernünftige Erkenntniß der Glaubensgründe ihm nicht vorhergehe: sie nahmen vielmehr mit allen übrigen die Nothwendigkeit dieser Erkenntniß an, und waren weit entfernt ihre Gewißheit zu bestreiten. Aber sie waren der Ansicht, daß dieselbe nur das Bewußtsein der Pflicht zu glauben — und auch dies unter der Einwirkung der Gnade — erzeuge, und deßhalb als Bedingung dem Glauben vorausgehe, auf diesen selbst aber keinen weitern Einfluß habe. Wenn der Mensch durch die Gnade aufgefordert, und mit ihr mitwirkend der erkannten Pflicht gemäß sich zu glauben entschließe; so werde ihm ein übernatürliches Licht zu Theil, durch welches er den Grund des Glaubens erfasse, und den Glauben selbst übe. Wir haben oben erwogen, daß im Glaubensact selbst nothwendig ein Erkennen und Fürwahrhalten des Beweggrundes — (des göttlichen Zeugnisses nämlich) — und zwar als sein innerstes Prinzip enthalten ist. Wie nun die Beistimmung zu den geoffenbarten Lehren im Lichte der Gnade geschehen muß, so ist kein Zweifel, daß auch der Grund derselben, das göttliche Zeugniß, in diesem erkannt und gewürdigt werden muß. Und dies der Vernunft von oben eingeflößte Licht, womit der Glaubensact selbst gesetzt wird, ist die eigentliche Gnade des Glaubens, das donum fidei, und als fortdauernde Fähigkeit der habitus fidei infusus. Aber nun glaubten jene Theologen, daß durch dies Glaubenslicht ein ganz neues, vom Denken der Vernunft unabhängiges und geschiedenes Erkennen des gött-

lichen Zeugnisses gegeben werde. Wenn also dahingegen Lugo und andere annahmen, daß vielmehr die Gnade in der oben erklärten Weise das Denken der Vernunft selbst zu einem übernatürlichen mache, so fragt es sich, ob man wider diese Ansicht sich auf die Unmittelbarkeit des Glaubens berufen könne.

280. Der Glaube kann in einem wahren Sinne unmittelbar, kann absoluter Anfang genannt werden. Denn durch die Gnade beginnt in uns ein Leben, das nicht aus dem natürlichen, wie aus Keimen oder Anlagen entwickelt, sondern durch den schöpferischen Hauch Gottes hervorgebracht wird. Deßhalb heißt die Rechtfertigung, durch welche das fortdauernde Prinzip dieses neuen Lebens, die heiligmachende Gnade der Seele mitgetheilt wird, Wiedergeburt oder Neuschaffung. Nun ist aber der Glaube, wie die Kirche redet, der Anfang dieses Heiles und die Wurzel aller Rechtfertigung. Er kann also ebensowenig als das Leben der Gnade in der Natur einen Anfang oder Keim haben, und muß insofern absoluter Anfang sein. Demzufolge könnte man erstlich wider die allgemeine Lehre der Vorzeit, welche die Erkenntniß der Gründe als nothwendige Voraussetzung oder Bedingung dem Glauben vorhergehen läßt, erinnern, daß auf diese Weise das Denken der Vernunft wenigstens als Vorbereitung und zwar nicht bloß als negative, welche Hindernisse wegräumt, sondern als positive Vorbereitung, somit auch als entfernte wenn gleich für sich ungenügende Ursache betrachtet werde. Das aber scheint zum semipelagianischen Irrthum zurückzuführen, der nämlich eben darin bestand, daß er nicht zwar den Glauben, aber den Anfang des Glaubens der Natur zuschrieb. Mochten immer die Semipelagianer unter diesem Anfang den Willen zu glauben verstehen; es kann ebenso wenig gestattet sein, einen Anfang des Glaubens im Denken zu suchen. Denn wozu wird jene Erkenntniß gefordert? nämlich, heißt es, damit wir die Pflicht und den Werth des Glaubens erkennen. Ist dies also nicht gerade jene Erkenntniß, die den Willen zu glauben auffordert? Nun wurde aber oben der Grundsatz in Erinnerung gebracht, daß dem übernatürlichen Wollen, auch ein übernatürliches Erkennen vorhergeht. — Wenn man nun ferner mit Lugo sogar annimmt, daß jenes aus Betrachtung der Gründe sich entwickelnde Er-

kennen des göttlichen Zeugnisses im Glaubensact selbst dem Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehren vorleuchtet, dann scheint vollends das Denken der Vernunft nicht mehr bloß zur entfernten, sondern zur nächsten Ursache des Glaubens zu werden, und dieser folglich seinen Anfang durchaus nicht in der Gnade zu haben. Denn wenn man auch sagt, daß der Gnade Licht sich mit dem Erkennen der Vernunft vereinige, so bleibt doch immer dieses theilweise Ursache des Glaubens, und ist überdies insofern die hauptsächliche Ursache, als die Gnade nur hinzukommt, das etwa Mangelnde zu ersetzen.

281. Um auf diese Einwürfe zu antworten, müssen wir zwei Sätze in Anwendung bringen. Der erstere ist, daß zwar die Gnade, wie oben gesagt wurde, insofern schöpferisch wirkt, als sie nicht etwa schon vorhandene Anlagen oder Kräfte bloß entwickelt, sondern neue über alle Ansprüche der Natur erhabene setzt, daß jedoch ihr Wirken hinwiederum insofern nicht schöpferisch ist, als es ein Subject, worin es aufgenommen wird, den Geist mit seinem natürlichen Leben, voraussetzt. — Der andere Satz ist, daß ebendeßhalb mit der Unmittelbarkeit oder dem absoluten Anfang, den man vom Uebernaürlichen aussagt, nicht streiten kann, wenn, was die Gnade hervorbringt, nicht sofort in seiner Vollendung da ist, sondern in der Natur, d. i. in dem Subject, das durch dasselbe vervollkommnet und nur insofern neugeschaffen werden soll, vorbereitet wird. Nur dies fordert die richtig verstandene Absolutheit des Anfangs, daß auch die Vorbereitung durch die Gnade geschehe. Wenn vom Glauben, so muß noch vielmehr von der Liebe und der Rechtfertigung gesagt werden, daß sie unmittelbar aus göttlicher Gnadenwirkung hervorgehen und kein Ergebniß des natürlichen Geisteslebens sind. Denn wie schon bemerkt wurde, durch sie erst wird jene Umwandlung des innern Menschen vollzogen, welche wir mit den Worten der h. Schrift als eine Wiedergeburt aus Gott und als eine neue Schöpfung bezeichnen. Nichtsdestoweniger belehrt uns die Kirche selbst ausführlich über die verschiedenen Stufen der Vorbereitung, welche dieser Gnadenwirkung vorausgehen. Die erste ist eben der Glaube, die zweite die heilsame Furcht, die dritte die Hoffnung mit der beginnenden Liebe, die vierte endlich die Buße mit dem Vorsatz, die Taufe zu empfan-

gen und ein neues Leben zu beginnen [1]). Weßhalb aber hindert diese Vorbereitung nicht, daß die Rechtfertigung kein Ergebniß unsers Denkens und Wollens, sondern eine Gnadenwirkung, keine Ausbildung natürlicher Anlagen, sondern eine Wiedergeburt aus Gott ist? Weil zu der Vorbereitung selbst der Mensch durch die Gnade geweckt, und wenn er mitwirkt, von Stufe zu Stufe emporgeführt wird [2]). Was aber nun von der Rechtfertigung, das gilt auch vom Glauben. Auch er ist kein solcher Anfang, dem keine Vorbereitung vorhergehe, diese Vorbereitung selbst jedoch hat wiederum ihren Anfang in der Gnade. Es wird dies vom tridentinischen Kirchenrathe, auf dessen Beschlüsse wir eben verwiesen, ausgesprochen. Denn es heißt in demselben, daß wir von der göttlichen Gnade geweckt und unterstützt durch Anhörung des göttlichen Wortes zum Glauben gelangen, mit Freiheit uns Gott nähernd und fürwahrhaltend, was er geoffenbart hat [3]). Ebenso entscheidet auch die Synode von Orange, welche eben wider die semipelagianischen Irrthümer gehalten wurde, nur dies, daß sowohl das Denken als auch die Bereitwilligkeit, wodurch wir zum Glauben geführt werden, aus der Gnade entspringe (n. 151.). — Wozu aber weckt die zuvorkommende Gnade, von der das tridentinische Conzil redet, wenn nicht zum ernsten Aufmerken auf das Wort, das uns verkündigt wird? und wozu unterstützt die begleitende Gnade, wenn nicht dazu, daß wir das Wort Gottes als solches anerkennen und ihm uns demuthsvoll unterwerfen? Wer nun

---

1) Conc. Trid. Sess. 6. cap. 6. Siehe oben Bd. 2. S. 177.

2) Declarat praeterea (S. Synodus) ipsius justificationis exordium in adultis a Deo per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponatur.
S. 6. cap. 5.

3) Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt. cap. 6.

auf die Erfahrung und mehr noch, wer auf alles das achtet, was die heiligen Bücher selbst über die Verkündigung und Aufnahme des göttlichen Wortes theils berichten, theils lehren, der wird gewiß nicht läugnen, daß bei jener Vorbereitung auf den Glauben die Vernunft eben so wohl als der Wille nicht zwar mit ihren bloß natürlichen Kräften, aber dennoch in der ihr eigenen Weise d. i. aufmerkend, erwägend, urtheilend, schließend, thätig ist. —

282. Betrachten wir nun aber den schon angegebenen Grund, weßhalb die Gnade eine solche Art der Thätigkeit nicht ausschließt, so finden wir zugleich die Antwort auf den zweiten Einwurf. Jener Grund nämlich ist, weil die Gnade nicht als ein für sich bestehendes Prinzip, sondern in dem natürlichen Geistesleben wie in einem zu vervollkommenden Subjecte hervorgebracht wird. Sie ist keine zweite Vernunft, kein anderer Wille, sondern eine unserer Vernunft und unserm Willen mitgetheilte Beschaffenheit, wodurch diese unsere Vermögen mit neuen und über die ihnen innewohnenden erhabenen Kräften ausgerüstet werden. Nun kann es zwar geschehen, daß durch solche Kräfte auch eine ganz andere Weise der Thätigkeit eintrete, aber dies muß nicht geschehen, und die Beobachtung selbst lehrt uns, daß es gemeiniglich nicht geschieht. Auch in der begnadigten Seele ist die Vernunft in ihrer Weise thätig: aber etwas ganz anderes ist, daß sie in dem ihr eigenen aus dem Wesen der Seele entspringenden Lichte, und etwas anderes, daß sie in höherem durch den Geist Gottes ihr eingeflößten Lichte betrachte, urtheile, schließe. Wenn also diese Weise thätig zu sein, nicht hindert, daß ihr Erkennen wahrhaft übernatürlich sei; so kann sie auch im Glaubensact selber statthaben, und folglich auch im christlich Gläubigen dem Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses jene Erkenntniß vorleuchten, die Lugo annimmt. Ist das Denken der Vernunft über die Glaubensgründe ein natürliches, dann ist es eben so wenig geeignet, die Seele auf den Glauben (positiv) vorzubereiten, als im Glauben selbst zu erleuchten: es kann wie das natürliche Leben der Seele überhaupt, nur als das Substrat des übernatürlichen betrachtet werden, und zwar nicht als ein Substrat, aus dem sich das Uebernatürliche entwickele,

sondern als ein Substrat, das durch die Aufnahme eines höheren Elementes zu vervollkommnen, zu reinigen, zu verklären ist. In der That haben auch die Theologen [1]), welche Lugo's Ansicht bestritten, nicht eingewendet, daß ihr zufolge der Glaube nicht übernatürlich, sondern daß sein Beweggrund nicht das göttliche Zeugniß selbst sein würde. —

283. Man hat übrigens in unsern Tagen von dieser Streitfrage so geredet, als wenn in dem Alterthume Suarez Ansicht geherrscht, und Lugo zuerst den logischen Kreis, worin diese sich bewegt, durchbrochen hätte. Wir räumen ein, daß Lugo der erste war, welcher die oben erörterte Lehre vollständig entwickelte und begründete. Sie erhält bei ihm auch dadurch größere Bestimmtheit und Klarheit, daß er sie anderen Meinungen und namentlich der Suarezischen entgegenstellt. Aber daß diese letztere schon von den älteren Theologen vertreten worden sei, ist nicht an dem. Die älteren Scholastiker lassen sich auf den Punkt, um welche sich diese Streitfrage dreht, weniger ein: was man jedoch über denselben bei ihnen liest, stimmt viel mehr mit Lugo's als mit Suarez's Ansicht überein.

Wir haben gesehen, in wiefern sich Lugo auf das, was der h. Thomas von der übernatürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes im allgemeinen sagt, berufen kann. Wenn nun derselbe h. Lehrer an jener Stelle, welche in dieser Untersuchung am meisten pflegt betrachtet zu werden, über den Ursprung des Glaubens sich dahin ausspricht, daß wir zu demselben durch die Erkenntniß der Wunder und mehr noch durch den Zug der Gnade bewogen werden (n. 166.); so möchte dies kaum anders als nach der Ansicht Lugo's erklärt werden können. Wird doch in ihr der Erkenntniß der

---

1) Bis im vorigen Jahrhundert gab es Theologen, welche Suarez Ansicht festzuhalten suchten. Zu ihnen gehören Viva. Curs. theol. p. 4. disp. 1. q. 3. 4. Antoine. Tom. 1. Tract. de fide. sect. 2. a. 4. 8. während Lugo's Lehre in Ant. Perez. In 2 et 3. P. S. Thom. Tract. 4. Disp. 2. — Haunold. Theol. specul. Lib. 3. Tr. 1. c. 1. controv. 5. und der Hauptsache nach auch in Ripalda. De fide. disp. 3. und Hurtado. Disp. 7. sect. 5. Vertreter fand.

Gründe eben so wohl als der Gnade, obgleich dieser ein vorzüglicherer Einfluß auf den Glauben zugeschrieben: jene Erkenntniß ist also nicht bloß Vorbedingung des Glaubens, sondern wird auch, jedoch in Vereinigung mit der Gnade und unter ihrem Einfluß, zur Mitursache desselben. — Es findet aber Lugo seine Weise, den Glauben zu erklären, beim h. Thomas noch bestimmter angedeutet. Derselbe hatte sich den Einwurf gemacht: nicht dadurch, daß er Gott glaube, unterscheide sich der Gläubige vom Ungläubigen, sondern vielmehr dadurch, daß er glaube, was der Botschafter Gottes verkünde; denn daß, was Gott rede, wahr sei, glaube auch der Ungläubige. Der h. Lehrer aber antwortet: Der Gläubige glaube dem Botschafter, weil er aus sicheren Thatsachen erkenne, daß Gott durch denseben zu ihm rede[1]).

284. Werfen wir nun auch einen Blick auf Duns Scotus Lehre. Derselbe stellt zuerst in ausführlicher Untersuchung fest, daß es nicht bloß einen natürlichen Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten geben könne, sondern auch und zwar in den Christgläubigen selbst wirklich gebe[2]). Deßhalb aber, lehrt er dann ferner, sei nicht etwa die übernatürliche Gabe des Glaubens, der habitus fidei infusus, für überflüssig zu erachten. Auch der Wille könne Gott lieben, aber nicht in derselben Weise liebe er mit und ohne die Gnade. Wie also in der Liebe das Streben des Willens, so erhalte im Glauben die Beistimmung der Vernunft durch die Gnade eine höhere Beschaffenheit. Denn die Gnade erhebe die Vermögen unserer Seele zu einem gewissen übernatürlichen Sein[3]).

---

1) Fidelis credit homini, non inquantum homo, sed inquantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest.
In l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 2. ad 3.

2) Hoc igitur tenendum est tanquam certum, quod revelatorum in Scriptura est in nobis fides acquisita, generata ex auditu et ex actibus nostris, qua iis firmiter adhaeremus.
(Man bemerke, daß die virtus acquisita der infusa ebenso, wie die virtus naturalis der supernaturalis entgegengesetzt wird.)
In l. III. Dist. 23. q. unica.

3) Perficit has potentias per habitus supernaturales in esse quodam supernaturali. Ibid.

— Da tritt nun die Frage ein, wie sich dieser übernatürliche Glaube zu jenem natürlichen verhalte. Es läßt sich nicht läugnen, daß man in dieser Untersuchung bei Scotus die nöthige Klarheit vermißt. Einige also haben ihn so verstanden, als wenn er den übernatürlichen Glauben auf den natürlichen gründen wollte. Aber wider diesen Vorwurf hörten wir Suarez selbst ihn in Schutz nehmen (n. 256.). Ebenso wenig kann man ihm die wunderliche Meinung zuschreiben, daß der Christ, so oft er eine geoffenbarte Lehre fürwahrhalte, zwei Glaubensacte erwecke, einen natürlichen, der durch das Denken vermittelt werde, und einen übernatürlichen, der aus der Gnade entspringe [1]). Wenn aber das nicht, so muß nach seiner Lehre der eine Glaubensact eine gedoppelte Ursache haben, die natürliche und übernatürliche Fähigkeit des Geistes zu glauben [2]). Nun ist es wahr, daß Scotus von dieser doppelten Fähigkeit wie von einem zweifachen habitualen Glauben redet. Aber wenn man nur seinen Grundgedanken auffaßt, und von dieser sonderlichen Ausbildung, die er ihm gab, absieht; so wird man, scheint mir, auf die Ansicht Lugo's geführt. Warum meint Scotus auch in den Christgläubigen einen habitualen Glauben, der natürlich sei, annehmen zu müssen? Weil auch sie, so oft sie glauben, ihr Fürwahrhalten auf die erkannten Gründe für die göttliche Offenbarung stützen. Eben darauf hörten wir auch Lugo sich berufen. Es wird also

---

1) Gegen diese Meinung, die einige neuere Scholastiker aufgestellt hatten, redet Lugo Disp. 1. sect. 9.

2) Auch darin stimmt uns Suarez bei. Er sagt von Scotus und Biel: Iudicant fidem acquisitam esse partialem causam fidei infusae vel potius actum fidei acquisitae et infusae non esse distinctos, sed unum ex duplici habitu, acquisito et infuso, habentem tamen ab infuso majorem intentionem et firmitatem, quod ita intellexit et secutus est Medina l. 5. de recta in Deum fide. c. 11. Disp. 3. sect. 12. n. 2.

Man bemerke aber, daß Scotus nicht bloß sagt, der Glaube erhalte durch die Gnade eine größere Stärke und Festigkeit, sondern er gehöre einer ganz andern Ordnung an, weil die Gnade die Vermögen der Seele, die in ihm thätig sind, zu einem übernatürlichen Sein erhoben habe.

viel einfacher, klarer und natürlicher sein, wenn wir mit diesem sagen, daß der Glaube des Christen aus doppeltem Prinzip, dem natürlichen und übernatürlichen, hervorgeht, weil der Christ im Glauben seine natürlichen Vermögen, Vernunft und Wille gebraucht, diese Vermögen aber durch die mit ihnen vereinigte Gnade zu einem übernatürlichen Sein erhoben sind. Dadurch geschieht es, daß dieselben sowohl bei Betrachtung und Würdigung der Gründe des Glaubens, als auch im Entschluß zu glauben, und in dem Glaubensact selbst nicht mit ihren bloß natürlichen, sondern mit übernatürlichen Kräften thätig sind.

285. Was von Scotus, das gilt auch von Biel und Medina, wie aus dem eben angeführten Zeugnisse des Suarez erhellt. — Nun möchte es aber scheinen, daß man für Suarez's Meinung insbesondere jene Theologen anführen könne, welche mit vielem Nachdruck lehren, daß nicht nur das Geoffenbarte, sondern auch die Offenbarung geglaubt werde; das Geoffenbarte nämlich der Offenbarung, diese aber ihrer selbst wegen (n. 257.). Indeß haben wir schon gezeigt, daß dies, damit Gott der letzte Grund unsers Glaubens sei, jedenfalls festzuhalten ist, und von Lugo festgehalten wird. Nur darauf kommt es an, ob die Offenbarung in derselben Weise, wie das Geoffenbarte, nämlich darum, weil Gott sie bezeuge, geglaubt werde. Dies ist in Suarez's Meinung das ihr eigenthümliche Moment, und dies auch ist es, wodurch sie in einen logischen Kreis führt oder ein Fortschreiten in's Unendliche fordert. Haben aber jene Theologen von dem Glauben an die Offenbarung ihrer selbst wegen eine solche Erklärung gegeben? Keineswegs; sie schließen dieselbe vielmehr aus. Wenn man sagt, so erläutert Gregor von Valenzia ihre Lehre, daß die Offenbarung selbst geglaubt werde, so folgt nicht, daß auch sie (im eigentlichen Sinne durch ein Zeugniß Gottes) geoffenbart sei. Der Glaube — als habituale Fähigkeit betrachtet — muß allerdings nicht bloß das Geoffenbarte, sondern auch die Offenbarung zum Gegenstande haben, aber diese letztere als formalen Gegenstand d. h. als Grund, weßhalb alles andere geglaubt wird. Ein solcher Grund ist aber seiner Natur nach auch wie

ein regulirendes Prinzip der Fähigkeit; insofern nämlich diese sich nur auf das erstrecken kann, was unter ihm begriffen ist. Nun wird aber ein Prinzip von der Fähigkeit nicht in derselben Weise, wie das, wovon es Prinzip ist, erfaßt. Wie also nicht bloß das Erleuchtete, sondern vor allem auch das Licht und durch dasselbe das Uebrige gesehen, und wie von der Vernunft nicht bloß, was aus ihren Prinzipien folgt, sondern auch und zuvörderst die Prinzipien erkannt werden: also muß auch nicht bloß das Geoffenbarte, sondern vor allem die Offenbarung geglaubt werden. Aber wie deßhalb das Licht nicht zu dem Erleuchteten und die Prinzipien der Vernunft nicht zu dem Begründeten gehören: so auch die Offenbarung nicht zum Geoffenbarten [1]). — Das ist also dieselbe Antwort, die Lugo dem Suarez gab (n. 268.); von ihr aber werden wir auf die Lösung der Frage, die Lugo vertheidigt, hinzugeführt. Der Glaube, sagt Gregor in Uebereinstimmung mit Lugo, hält die Offenbarung nicht wie ein Geoffenbartes, sondern ihrer selbst wegen fürwahr: so muß also die Gnade des Glaubens uns in Stand setzen, was sich uns als göttliche Offenbarung ankündigt, die Predigt der Kirche, als solche zu erkennen. Sie thut es aber nicht durch unmittelbare Anschauung, noch durch blinde Triebe; somit dadurch daß sie unsere Vernunft, um das Göttliche als Göttliches anzuerkennen, erleuchtet. Wir können also in Kürze Suarez gegenüber sagen: die Offenbarung wird

---

1) Non est opus, ut in universum omne objectum, cui fides assentitur sit revelatum, sed satis est, ut sit vel revelatum vel ipsa revelatio: sicut non est necesse, ut omne objectum, in quod potentia visiva fertur, sit lucidum, sed satis est ut sit lucidum vel ipsa lux, quam etiam videmus. Ac suaderi etiam potest hoc ex ipsa natura rationis sub qua sive fundamenti assensus. Habet enim illa, ut sit veluti quaedam regula potentiae vel habitus: regulam autem non oportet attingi ut regulatum aliquid, sed ut regulam. Sic ergo in proposito recte potest intelligi, naturam fidei esse talem, ut ex se habeat ordinem et ad ea, quae sunt extrinsece revelata et ad ipsam revelationem, sicut non solum in revelata possit ferri tanquam in objectum, sed etiam in ipsam revelationem, qua similiter fulciatur et sustentetur.

Tom. III. Disp. 1. q. 1. p. 1. ass. secunda. Octava difficultas.

allerdings, wie die Theologen übereinstimmend lehren, ihrer selbst wegen geglaubt; aber nicht weil Gott dadurch, daß er redet, bezeugt, daß er rede, sondern weil er so redet, daß wir ihn (wie z. B. einen Menschen aus seiner Stimme) erkennen; — indem er nämlich die Predigt seiner Abgesandten mit solchen Erscheinungen und Werken umgiebt, die sie als sein Wort kennzeichnen.

Fünfte Abhandlung.

Von der Wissenschaft des Glaubens

(oder der Theologie).

Erstes Hauptstück.

Von der Theologie überhaupt.

I.

Wesen der Theologie.

286. Wenn man, wie dies ehemals gebräuchlich war, die Theologie für die Wissenschaft des Glaubens erklärt; so ist unter dem Glauben nicht sowohl das, was geglaubt wird, (fides, quae creditur,) als vielmehr der Glaube im subjectiven Sinne (fides, quae credit) zu verstehen. Denn man nennt die Theologie scientia fidei, um sie von der Philosophie als der scientia rationis zu unterscheiden, und beabsichtigt somit dieselbe zunächst nach dem Prinzip, aus dem sie hervorgeht, zu bestimmen. Die übrigen Wissenschaften, will man sagen, wurzeln in der Vernunft, so daß sie außer der angegebornen Denkkraft nur die Erfahrung voraussetzen; die Theologie aber geht aus dem Glauben hervor, und hat deßhalb die göttliche Offenbarung und das Licht der Gnade zu ihrer Voraussetzung: sie ist die Wissenschaft des Gläubigen als solchen. Nun kann man zwar eine Wissenschaft auch nach ihrem

Inhalte bestimmen, aber doch immer nur mit Abhängigkeit vom Prinzip, indem man nämlich den Inhalt nicht an sich, sondern insofern er durch das Prinzip gegeben ist, betrachtet. Die Theologie ist also auch die Wissenschaft von dem, was geglaubt wird, aber insofern es geglaubt (durch den Glauben gegeben) wird.

Aber wenn sie nun doch vom Glauben sich unterscheidet, und zwar dadurch unterscheidet, daß sie die Wissenschaft des Glaubens ist; so muß sie gleichwohl auch von der Vernunft als einem Prinzipe abhängen. Denn unter Wissen verstehen wir immer ein durch das Denken vermitteltes Erkennen. Ist also die Theologie die Wissenschaft des Gläubigen als solchen, so kann sie nur der Inbegriff der Erkenntnisse sein, welche die Vernunft durch das Denken über den Glauben und seinen Inhalt gewinnt.

Die Theologie geht demzufolge aus einer Durchdringung des Glaubens und des Denkens hervor, und eine solche Vermählung des übernatürlichen mit dem natürlichen Erkennen kann uns um so weniger befremden, da wir betrachtet haben, daß das Nachdenken unter dem Einfluß der Gnade zum Glauben führt, und nach vieler Theologen Ansicht im Glaubensact selbst sich bethätigt. — Cosentius hatte im Eingange des Briefes, worin er dem h. Augustin einige Fragen vorlegt, geäußert, in Glaubenssachen müsse man nicht sowohl nach Gründen fragen, als sich dem Ansehen unterwerfen. Augustin dies billigend, bemerkt ihm jedoch, daß nichtsdestoweniger die Vernunft, nachdem sie sich gläubig unterworfen, nach Einsicht in das Geglaubte ringen dürfe und müsse. „Gott hasse in uns jene Gabe nicht, durch welche er uns von den übrigen Geschöpfen ausgezeichnet habe, und ohne welche wir gar nicht glauben könnten. Denn wenn wir die Einsicht in das Geglaubte nicht vor dem Glauben fordern, sondern zuvor uns dem göttlichen Worte hingeben sollen; so muß doch eben dies die Vernunft uns lehren. Wie gering sie also auch sein möge, so geht sie doch ihrerseits ebenfalls dem Glauben voraus [1]). — Bei anderer Gele-

1) Absit namque, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus . . . . . Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem,

genheit macht derselbe Kirchenlehrer aufmerksam, daß wir manches wissen müssen, um den Inhalt des Glaubens auffassen zu können. Was es heiße Jungfrau sein, geboren werden, u. s. w. glauben wir nicht, sondern wissen wir, und müssen es wissen, um die Geburt Christi aus der Jungfrau glauben zu können [1]). — Wenn wir aber, fährt er am oben angeführten Orte fort, zum Glauben gekommen sind; so müssen wir wiederum unsere Vernunft gebrauchen, um den richtigen Sinn der geoffenbarten Lehren aufzufassen, und von den verkehrten, aus dem die Irrlehren hervorgehen, zu unterscheiden. Wollen wir dann endlich des Nutzens, den die Offenbarung bezweckt, theilhaftig werden; so müssen wir Sinn und Bedeutung dessen, was wir glauben, immer mehr zu verstehen trachten [2]). Nämlich ohne dies Verständniß würde der Glaube weder dazu dienen, unser Herz zu reinigen und unsern Wandel zu heiligen, noch auch uns zu jener Betrachtung der Wahrheit zu erheben, die eine Vorbereitung und ein Vorgenuß des himmlischen Schauens ist.

Was so eben von dem Gebrauch der Vernunft in Sachen des Glaubens gesagt wurde, gilt, wie jedweder sieht, von allen Gläubigen; doch ist darin zugleich die Aufgabe der theologischen Wissenschaft angedeutet. Alle, die glauben, müssen, damit ihr

---

procul dubio quantulacunque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. Ep. 120 (al. 222.) n. 3.

1) Credimus Dominum Jesum Christum natum de Virgine, quae Maria vocabatur: quid sit virgo, quid sit nasci, et quid sit nomen proprium, non credimus, sed prorsus novimus. De Trin. l. 8. c. 5.

2) Melius est quamvis nondum visum credere, quod verum est, quam putare, te verum videre, quod falsum est. Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt, verum esse, quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre, quod credit. Porro autem, qui vera ratione jam, quod tantummodo credebat, intelligit, profecto praeponendus est ei, qui cupit adhuc intelligere, quod credit: si autem nec cupit, et ea, quae intelligenda sunt, credenda tantummodo existimet, cui rei fides prosit, ignorat. Nam pia fides sine spe et sine charitate esse non vult. Sic igitur homo fidelis debet credere, quod nondum videt, ut visionem speret et amet. Ibid. n. 8.

Intellectum vero valde ama; quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intelligentiam suadent fidem, nisi eas recte intelligas, utiles tibi esse non possunt. n. 13.

Glaube ein vernünftiger sei, einsehen, daß es gut und pflichtgemäß ist zu glauben; die Apologetik aber führt in wissenschaftlicher Weise die Gründe aus, die geeignet sind, alle Menschen zu dieser Einsicht zu bringen. Nicht minder sollen sämmtliche Gläubige jeder in dem Maße, in welchem es ihm gegeben ist, nach der richtigen Auffassung, Anwendung und tieferen Erkenntniß der geoffenbarten Lehren trachten; die Theologie aber übernimmt es, den ganzen Inhalt der Offenbarung aus ihren Quellen zu erheben, und wider die Irrlehren zu vertheidigen, im Lichte der christlichen Wahrheit Vorschriften für alle Stände und Verhältnisse des Lebens zu ertheilen, in die tiefere Erkenntniß jener Wahrheit ihrem ganzen Umfange nach einzuführen, und mit dieser Vollständigkeit wie in andern Wissenschaften jenes strenge Verfahren zu verbinden, das einem Lehrvortrag wissenschaftliche Ordnung und Gründlichkeit giebt.

287. Es ist hiermit bereits sowohl die Aufgabe, als auch die Eintheilung der Theologie angedeutet; jedoch bevor wir über diese reden, müssen wir bei der Betrachtung ihres Wesens noch etwas verweilen. — Um dasselbe zu bestimmen, lehrt der h. Thomas, die Theologie sei eine Wissenschaft, — weil sie nämlich aus gewissen Grundwahrheiten durch Vernunftschlüsse zu weiteren Erkenntnissen führt; — aber diese Grundwahrheiten erhalte sie durch den Glauben, und könne daher jenen untergeordneten Wissenschaften, die ihre Prinzipien aus einer höheren entlehnen, verglichen werden. Wie die Optik ihre Grundsätze aus der Geometrie, und die Geometrie die ihrigen aus der Metaphysik entlehne, also empfange die Theologie ihre Prinzipien vermittelst des Glaubens aus der Wissenschaft Gottes [1]).

Weil die Erkenntniß der Glaubenswahrheiten, welche dem

1) Dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, Geometria et hujusmodi; quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam et Musica ex principiis per Arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et Beatorum. Unde sicut Musica credit principia tradita sibi ab Arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata a Deo. Summa. p. 1. q. 1. a. 2.

Gesagten zufolge die Theologie anstrebt, nichts anderes ist als jene γνῶσις oder intellectus, wovon die hh. Väter und besonders Augustin oftmals reden; so sieht man, wie vollkommen die Lehre des h. Thomas mit dem Satze der Väter, daß dem (theologischen) Erkennen oder Wissen der Glaube vorhergehe, übereinstimmt. — Indeß haben eben daraus einige Scholastiker beweisen wollen, daß die Theologie mit Unrecht für eine Wissenschaft erklärt, und den untergeordneten Wissenschaften verglichen werde. Wissen nämlich heißt die Sache aus ihrem Grunde erkennen: nur dadurch also wird eine Erkenntniß zum wahren Wissen, daß sie auf jene ersten Grundsätze, deren Wahrheit von selbst einleuchtet, zurückgeführt und aus ihnen begriffen wird. Demzufolge giebt es, wie der h. Thomas selbst oftmals sagt, kein Wissen ohne Evidenz. Wenn also, folgert man nun weiter, an die Stelle jener Grundsätze, solche Lehren treten, deren Wahrheit wir nicht aus ihnen selbst erkennen, sondern auf das Zeugniß eines Andern annehmen; so kann auch die daraus sich entwickelnde Erkenntniß nicht Wissen genannt werden: sie ist kein Begreifen der Wahrheit aus ihren ersten Gründen. — Man kann sie aber auch nicht den Wissenschaften, deren Prinzipien aus einer höheren gewonnen werden, beizählen. Denn die Natur dieser Wissenschaften fordert, daß jener, der sie besitzt, selbst ihre Grundsätze aus einer höheren Wissenschaft begreifen könne. Vermag er das nicht, sondern muß er sie auf das Ansehen anderer annehmen; so ist seine Erkenntniß keine untergeordnete, sondern eine unvollendete Wissenschaft, die ihren Namen mit Unrecht trägt.

Indessen obgleich diese Bemerkungen für die schärfere Bestimmung der Begriffe nicht unnütz sind, so ändern sie doch an der Lehre selber nichts, und führen nur aus, was in den Worten des h. Thomas hinlänglich angedeutet war. Indem er sagte, die Theologie sei zwar eine Wissenschaft, aber eine solche, die ihre Prinzipien nicht durch eigene Einsicht, sondern durch den Glauben empfange; wollte er doch gewiß eben dadurch aufmerksam machen, daß ihr abgehe, was die Wissenschaft als solche vollendet. Wir lesen oftmals bei ihm, daß der Glaube bei allen Vorzügen, die er durch seinen Ursprung, seinen Gegenstand, seine Wirksamkeit zur Heiligung des Lebens habe, nichtsdestoweniger darin dem Wis-

sen nachstehe, daß er der klaren Einsicht entbehre [1]). Ohne Zweifel müssen wir hienach, was er von der Theologie im Vergleich mit den übrigen Wissenschaften sagt, erklären. Bei anderer Gelegenheit bemerkt der h. Lehrer, wenn es eine Wissenschaft gäbe, die von übernatürlich erkannten Prinzipien ausginge; so würde dieselbe nicht gleicher Art mit den übrigen Wissenschaften sein und den Namen Wissenschaft mit ihnen nicht in demselben Sinn gemein haben [2]). Warum sagt er: wenn es eine solche Wissenschaft gäbe? Nämlich er redet hier von einer Wissenschaft, deren Prinzipien in übernatürlicher Weise, aber nicht bloß durch den Glauben, sondern durch eine im Lichte der Gnade gegebene Einsicht erkannt würden. Eine solche Wissenschaft aber besitzen wir nicht. Würde sie uns zu Theil, so wäre es eine Wissenschaft höherer Art. Die Theologie ist im Besitze von Prinzipien, die in übernatürlicher Weise erkannt werden, und darum ist auch sie höherer Art, als die menschlichen Wissenschaften; aber weil sie ihre Prinzipien nur im Dunkel des Glaubens empfängt, darum ist sie in dieser ihrer Art unvollendet, und insofern steht sie den natürlichen Wissenschaften nach.

Darnach ist also auch jener Vergleich der Theologie mit den nutergeordneten Wissenschaften zu erklären. Der Theologe verhält sich allerdings wie ein Schüler, der die einer höheren Wissenschaft angehörenden Grundsätze, bis er fähig wird, ihre Wahrheit selbst einzusehen, auf das Ansehen seines Lehrers annimmt. Denn obschon wir durch die theologischen Untersuchungen zu einer etwaigen Einsicht in die Glaubenslehren selbst gefördert werden, so erhält doch diese Einsicht niemals jene Bestimmtheit und Helle, mit welcher wir die Grundsätze der natürlichen Wissenschaften erkennen [3]). So lange wir in diesem Leben fern vom Herrn pil-

1) Summa. p. 2. 2ae. q. 2. a. 1. Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 1. ad 5.

2) Si esset aliqua scientia, quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis nec univoce scientia diceretur. In l. 3. Dist. 33. q. 1. a. 2. sol. 4.

3) Habitus istorum principiorum scilicet articulorum dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet: et sic fit quaedam defectiva cognitio non ex defectu certitudinis cognitorum, sed ex defectu cognoscen

gern, erkennen wir nur im räthselhaften Dunkel des Glaubens, und nicht die erleuchteten Lehrer der Kirche sondern die Seligen des Himmels vergleicht der Apostel mit dem zum Manne gereiften Knaben (n. 156.). — Um nichtsdestoweniger den Namen Wissenschaft zu rechtfertigen, ist auch folgende Bemerkung des h. Thomas nicht ohne Grund. Wer eine Wissenschaft inne hat, ohne die Prinzipien aus der höheren, welcher sie entnommen sind, zu begreifen, dessen Erkennen ist allerdings unvollkommen; insofern er jedoch, was in seiner Wissenschaft aus jenen Prinzipien hergeleitet wird, durch das Denken der Vernunft und nicht durch die bloße Erfahrung oder durch den Glauben erfaßt, wird dies sein Erkennen mit Recht als Wissen bezeichnet. So darf man also auch die Theologie, insofern ihr Inhalt aus den Prinzipien des Glaubens durch Nachdenken gewonnen wird, Wissenschaft nennen [1]).

288. Aber wenn sie in der erklärten Rücksicht mit der untergeordneten Wissenschaft, so wird sie in anderer Beziehung hinwiederum mit der Methaphysik verglichen. Als die höchste unter den rein menschlichen Wissenschaften muß diese in ihren Prinzipien die ersten Anfänge des vernünftigen Erkennens enthalten, und kann daher zwar ihren innern Zusammenhang nachweisen, und insofern die einen durch die andern begründen; aber mit dem, welcher alle läugnete, könnte sie sich nicht einlassen, es sei denn um die Einwendungen, die er erhöbe, als nichtig zu erweisen. In solcher Weise verfährt auch die Theologie: die Verbindung, welche die Glaubenslehren unter einander haben, zeigend,

---

tis: sed tamen ratio manuducta per fidem excrescit in hoc, ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit, unde dicitur Is. 7. secundum aliam literam: Nisi credideritis, non intelligetis. In II. sent. Prolog. q. 1. a. 3 sol 3.

1) Ille, qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus, qui habet scientiam subalternantem; nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his, quae supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur; et sic fidelis potest dici habere scientiam de his, quae concluduntur ex articulis fidei. Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 9. ad 3.

begründet sie die einen durch die andern; wer aber, die Offenbarung selber läugnend, keine jener Lehren annimmt, den überführt sie nicht von der Wahrheit dieser, sondern nur von der Grundlosigkeit seiner Einreden wider dieselben (n. 9.). Obgleich nämlich die Metaphysik keine Voraussetzungen macht, so ist sie doch nicht möglich ohne ihr Prinzip, die Denkkraft des Geistes; wer aber ihre Prinzipien allzumal verwirft, der verläugnet damit die Denkkraft selber. Wie nun die Vernunft das Prinzip der Metaphysik, so ist der Glaube das Prinzip der Theologie: denn diese ist die Wissenschaft der geoffenbarten Wahrheiten als solcher. Sind ihr die Lehren, welche geoffenbart werden, durch den Glauben ebenso wie der Metaphysik ihre Prinzipien unmittelbar, d. h. ohne Beweis gewiß; so sind sie ihr doch auch nur durch ihn gewiß, und folglich verhält sich zu ihr der Ungläubige so, wie der Unvernünftige zur Philosophie: er entbehrt des Prinzip's, durch das allein sie möglich ist [1]).

Diese Bestimmungen bieten keine Schwierigkeit dar, so lange man nur an die inneren Beweise denkt [2]). Denn wenn auch die Theologie manche Lehren durch solche Beweise unabhängig von der Offenbarung darthut, so kann sie doch dieselben als theologische Lehren nur insofern anerkennen, als sie zugleich aus der Offenbarung dargethan werden. Aber nun hat die Theologie Beweise für das Dasein der Offenbarung. Die Metaphysik kann die Wahrheit ihrer Prinzipien wider den, der alle läugnet, nicht beweisen. Denn weil diese die ersten Anfänge alles vernünftigen Erkennens sind; so müssen sie vor jedem Beweise als gewiß anerkannt sein. Die Metaphysik könnte also die Quelle, aus der

1) Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent; quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis.
S. Thom. in ll. Sent. Prol. q. 1. a. 3. sol. 2.

2) Und von diesen redet der h. Thomas; denn er sagt: Si vero adversarius nihil credat eorum, quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes.
Summa. l. c.

sie dieselben schöpft, nur dadurch als zuverläßig erweisen, daß sie die Wahrheit der Prinzipien und damit eben diese Zuverläßigkeit ihrer Quelle voraussetzte. Aber so verhält es sich nicht mit der Theologie. Eben weil der Glaube ihr Prinzip und die Offenbarung ihre Quelle ist, gehen ihr nothwendig Erkenntnisse vorher. Nun wurde zwar oben gezeigt, daß diese Erkenntnisse nicht jene Evidenz haben, welche zum Fürwahrhalten nöthigen; aber es wurde zugleich erhärtet, daß sie ebenso wissenschaftlich und zuverläßig sind, als jene, auf welchen viele Lehrsätze der Metaphysik und anderer Disziplinen beruhen. Deßhalb haben wir ja auch, bei anderer Gelegenheit [1]) die Lehre von den Prinzipien oder Beweisquellen der Theologie der Critik des Erkenntnißvermögens vergleichend, hervorgehoben, daß die Philosophie die Wahrheit ihrer Prinzipien nur durch Erläuterung derselben, die Theologie aber die Gewißheit ihrer Quellen durch Beweisführung darthut. So verhielte sich also die Theologie nicht bloß zur Weisheit Gottes wie eine untergeordnete Wissenschaft, sondern stände auch zu den menschlichen Wissenschaften in einem solchen Verhältniß der Abhängigkeit. Wie die Tonkunst nur durch die Arithmetik, und diese durch die Metaphysik, so ist die Theologie nur durch Philosophie und Geschichte möglich: denn nur mit Hülfe dieser kann sie die Wirklichkeit der Offenbarung und die Vernünftigkeit des Glaubens beweisen. —

289. Wäre auch, entgegnen wir, alles dieses einzuräumen, so würde dennoch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Abhängigkeit der Theologie und der Unterordnung anderer Wissenschaften bestehen. Diese erhalten in den Prinzipien, die sie entlehnen, Keime, durch deren Entwicklung sie sich bilden, und können sich daher niemals über die Sphäre der einen höchsten Wissenschaft, auf die sie alle zurückgeführt werden, erheben. Sie sind wie ebenso viele verschiedene Bäche, die aus einer gemeinsamen Quelle entspringen. Für die Theologie aber sind Philosophie und Geschichte auch nach obiger Darstellung immer nur Voraussetzungen ihrer Möglichkeit; nicht Quellen, aus denen sie schöpft, sondern nur Mittel, um zu der ihr eigenen Quelle, der göttlichen Offen-

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 242. 245.

barung, zu gelangen. Durch diese wird sie in eine ganz andere Ordnung des Erkennens erhoben, und in den Besitz von Wahrheiten gesetzt, die über die Sphäre der Wissenschaften, welche den Weg zu dieser neuen Quelle öffneten, weit hinausliegen. Nur dies bliebe nach obiger Theorie bestehen, daß die Theologie, so reichhaltig und erhaben immer die ihr eigenen Erkenntnisse wären, die Gewißheit derselben den menschlichen Wissenschaften, durch die sie das Dasein und die Untrüglichkeit der göttlichen Offenbarung erkennte, verdanken würde.

Aber eben deßhalb können wir auch die obige Darstellung des Verhältnisses der Theologie zu den menschlichen Wissenschaften nicht als genügend anerkennen. Mit Hülfe der Philosophie und Geschichte läßt sich zwar die Offenbarung hinlänglich erkennen, um ihren Inhalt als von Gott bezeugte Wahrheit gläubig anzunehmen. Aber ein Glaube, der nur aus solcher Erkenntniß entspränge, wäre ein rein natürlicher. Damit er übernatürlich sei, muß das göttliche Zeugniß selbst, nicht im Lichte der Philosophie und Geschichte, sondern im Lichte der Gnade erkannt werden; sei es nun, daß die natürliche Erkenntniß immer nur Voraussetzung bleibt, und durch die Gnade eine ganz besondere Erkenntniß des göttlichen Wortes gegeben, sei es, daß die natürliche Erkenntniß durch die Gnade zu einer übernatürlichen erhoben werde. Durch diesen seinen Ursprung aus der Gnade ist also auch der Glaube selbst und nicht bloß sein Inhalt über alles menschliche Wissen erhaben. Nun ist aber die Theologie, von der wir reden, die Wissenschaft des übernatürlichen Glaubens. Sie also entlehnt jene ihre höchsten Prinzipien, durch die der Glaube selbst besteht: — daß nämlich Gott geredet hat und sein Wort untrüglich ist, — nicht aus menschlichen Wissenschaften, sondern empfängt sie durch göttliche Erleuchtung. Dies aber ist in der Frage über die Stellung, welche der Theologie den menschlichen Wissenschaften gegenüber von Christgläubigen zuerkannt werden muß, von großer Bedeutung. Denn wie die Philosophie ihre Gewißheit und ihre sonstigen Vorzüge von ihrem Prinzip, der natürlichen Denkkraft, so erhält die Theologie dieselben von dem ihrigen, dem übernatürlichen Glauben. Demzufolge kann die Apologetik, insofern sie die Wahr-

heit des Christenthums aus geschichtlichen Thatsachen durch Vernunftschlüsse beweist, nicht als Grundlage, sondern nur als eine Schutzwehr und Vorarbeit der Theologie betrachtet werden. Indem sie die Vernünftigkeit des Glaubens darthut, wehrt sie die Angriffe des Unglaubens ab, und erfüllt die Bedingungen, ohne welche das göttliche Licht gewöhnlich wenigstens sich nicht mittheilt. Wie die Gnade die Natur, so setzt dies Licht des Glaubens die vernünftige Erkenntniß nicht als das, worin sie gründet und wurzelt, sondern als das, was sie bestimmt ist zu veredlen und zu erheben, voraus. Erst wenn durch diese Erhebung der Glaube entstanden ist, hat die christliche Theologie das ihr eigene Prinzip, und ist somit durch dasselbe über den Kreis des rein menschlichen Denkens erhoben.

II.

Prinzip (formaler Gegenstand) der Theologie.

290. Wie wir das Wort Gegenstand, so gebrauchen auch die Theologen der Vorzeit das Wort objectum in doppeltem Sinne. Denn bald wird darunter der Inhalt einer Wissenschaft, das, was sie lehrt, bald die Sache oder das Wesen, worüber sie lehrt, verstanden. Wenn es aber darauf ankommt, die Begriffe schärfer zu bestimmen, pflegt man unter objectum und subjectum oder auch unter objectum, quod und objectum, de quo zu unterscheiden. Es steht also das Object (objectum quod) zum Subject (objectum de quo) im Verhältniß des Prädicats. — Demzufolge ist die Frage nach dem Gegenstand der Theologie eine zweifache: erstlich, welche Lehren oder Wahrheiten als theologische anzusehen, und folglich in der Theologie zu behandeln seien; zweitens, welches die Gegenstände seien, auf die sich diese Lehren beziehen, und worüber uns somit die Theologie nähere Aufschlüsse gebe. —

Um die erste dieser Fragen zu beantworten, müssen wir in den Lehren, welche den Inhalt der Theologie bilden, das Formale von dem Materialen unterscheiden. Das Materiale sind die

Lehren selbst, nach dem, was sie aussagen, betrachtet; das Formale ist, was sie zu Lehren dieser besondern Wissenschaft macht, und folglich in allen sich wiederfindet. Man pflegt es objectum formale oder auch ratio formalis zu nenuen. Es leuchtet aber ein, daß dies Formale nichts anders sein kann, als das, wodurch die Lehren geeignet sind, aus dem der Theologie eigenthümlichen Prinzip erkannt zu werden, und somit fällt die Frage nach dem formalen Gegenstande mit der Frage nach dem Prinzip der Theologie zusammen.

291. Es scheint sich aber aus dem, was oben über das Wesen der Theologie gesagt wurde, zu ergeben, daß der formale Gegenstand der Theologie von jenem des Glaubens nicht verschieden sei. Denn zufolge der gegebenen Erklärung sind alle jene und nur jene Lehren theologische, deren Wahrheit aus der göttlichen Offenbarung erkannt wird. Was also eine Lehre zum Gegenstand des Glaubens macht, das macht sie auch zum Gegenstand der Theologie, von Gott bezeugt zu sein. Und in der That wird dies namentlich von Melchior Canus mit aller Bestimmtheit ausgesprochen. Zwar stellt er zuerst den Lehrsatz auf, das Formale des Glaubens sei nicht ohneweiters für das Formale der Theologie zu erklären; aber er will damit nichts anders sagen, als daß es der Theologie nicht wesentlich sei, die Wahrheit der Grundsätze, von denen sie ausgeht, nur durch das Zeugniß Gottes und nicht durch eigene Einsicht zu erkennen. Wenn es Gott gefiele, uns durch ein höheres Licht, wie es die Propheten empfingen, die innere Wahrheit der Geheimnisse, die wir glauben, zu enthüllen; so würden die Erkenntnisse, die wir aus den also durchschauten Geheimnissen vermittelst des Nachdenkens herleiteten, immer theologische sein. Denn nur dies gehöre zum Wesen der Theologie, daß ihre Prinzipien in übernatürlicher Weise, und nicht, daß sie im Dunkel des Glaubens erkannt seien. (n. 287.) — Daher läßt Canus auf jenen ersten Satz diesen zweiten folgen: das formale Prinzip der Theologie sei die göttliche Offenbarung oder das von Gott übernatürlich verliehene Licht, möge dies nun das Licht des Glaubens, der Weissagung oder auch der himmlischen Glorie sein. Aber weil wir nicht von der Theologie der

Seligen oder einzelner höher erleuchteten Seelen, sondern von jener reden, die den Christgläubigen überhaupt möglich ist; so gilt der dritte und letzte Satz: daß nämlich wenn auch nicht die Theologie an sich, aber unsere Theologie mit dem Glauben das Prinzip gemein hat [1]).

Canus ist überzeugt, daß eben dies Lehre des h. Thomas sei. Und gewiß dieser bestimmt den Gegenstand der Theologie nicht bloß durch allgemeinere Ausdrücke als solches „was durch das göttliche Gnadenlicht" [2]) oder „durch göttliche Eingebung erkennbar ist" [3]): sondern erklärt auch, daß die heilige Wissenschaft, gleich ihrer vorzüglichsten Quelle, der Schrift, ihre Lehren als geoffenbarte betrachtet, und bei der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts eben daher ihre Einheit und Eigenthümlichkeit bewahrt, weil alles, was sie behandelt, dies Prinzip, die göttliche Offenbarung, gemein hat [4]). — Eine Wissenschaft erhält nämlich ihre Einheit und Eigenthümlichkeit nicht sowohl von ihrem Inhalte, als von ihrem Prinzip. Mag immer die Metaphysik den Inhalt der Physik,

---

1) Prima (conclusio) est: Ratio formalis fidei non est ratio Theologiae formalis... Secunda conclusio est: Esse revelatum a Deo lumenve divinitus infusum est ratio Theologiae formalis, sive illud lumen fidei sit seu prophetiae seu gloriae. Theologia namque supernaturalis, de qua nunc loquimur, lumen aliquod natura ipsa superius generaliter ad principia cognoscenda requirit: sed quale id in specie futurum sit, nec nomen Theologiae nec notio propria definit. Verum quia Theologi non de beatorum, sed de viatorum Theologia disputant, nec quaerunt, quid disciplinae ipsi, sed quid nostrae naturae consentaneum sit, idcirco fere asserunt, Theologiae principia per fidem a Theologo intelligi.... A qua nos consuetudine minime abhorrentes Theologiae nostrae principia per fidem accipi oportere saepe dedimus. Unde illa tertia conclusio nascitur, Theologiae nostrae formalem rationem eandem ac fidei esse.

De loc. theol. l. 12. c. 3.

2) Summa p. 1. q. 1. a. 4.

3) In ll. sent. Prol. q. 1. a. 4.

4) Quia sacra Scriptura considerat aliqua, secundum quod sunt divinitus revelata, omnia quaecunque sunt divinitus revelabilia communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae, et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Summa l. c. a. 3.

der Mathematik, der Logik in sich aufnehmen; sie ist dennoch eine von diesen verschiedene und in sich einheitliche Wissenschaft, weil sie den Inhalt aller jener mit dem ihr eigenthümlichen Prinzip, der höchsten Abstraction, durchdringt, und aus den letzten und allgemeinsten Gründen zu begreifen strebt. In solcher Weise also behandelt auch die Theologie, was zu verschiedenen natürlichen Wissenschaften, der Ethik, Anthropologie, Theodicea gehört; aber sie bleibt eine, und unterscheidet sich von allen übrigen Wissenschaften dadurch, daß sie alles, was sie behandelt, im Lichte der göttlichen Offenbarung betrachtet, und deßhalb wie ein Abdruck des göttlichen Wissens d. h. eine solche Mittheilung desselben ist, durch welche wir bereits anfangen, in der Weise wie Gott, zu erkennen. Das göttliche Wissen aber hat seine Einheit und Einfachheit daher, weil Gott alles aus Einem, nämlich aus sich erkennt [1]).

292. Aber so einleuchtend diese Erklärung der Einheit und Eigenthümlichkeit der Theologie sein mag, so scheint sich doch wider die Behauptung, daß die Theologie mit dem Glauben ein und dasselbe Prinzip habe, mehr als eine Schwierigkeit erheben zu lassen. Wie Canus so eben selbst bezeugte, stimmen die Theologen gemeiniglich darin dem h. Thomas bei, daß die Theologie von den Glaubenswahrheiten als ihren Prinzipien ausgeht. Nun bilden aber nicht sowohl die Prinzipien, als vielmehr, was sich durch dieselben beweisen läßt, den Inhalt einer Wissenschaft. Mit Unrecht werden demnach, so scheint es, die geoffenbarten Wahr-

---

1) Ea, quae in diversis scientiis physicis (i. e. naturalibus, rationalibus. Cajet. in h. l.) tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia, ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium. Summa. l. c. a. 3. ad. 2.

Nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus physicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.

Ibid. a. 1. ad. 2. cf. In ll. Sent. l. c.

heiten als der eigenthümliche Gegenstand der Theologie bezeichnet. — Ferner folgert der h. Thomas selbst aus jener Lehre über die Prinzipien, daß die Theologie die Glaubenslehren nicht beweise, sondern von ihnen ausgehend zu weiteren Aufschlüssen führe[1]. Somit ist das Gebiet der Theologie ausgedehnter, als das des Glaubens. Wenn aber dies, so kann, was eine Wahrheit zu einer theologischen Lehre macht, nicht dasselbe sein mit dem, was sie zu einer Lehre des Glaubens macht, und das Prinzip, in Folge dessen der Theologe seine Sätze behauptet, muß verschieden sein von jenem, das den Gläubigen bewegt, die Glaubenssätze fürwahrzuhalten.

293. Indeß was den ersten Einwurf angeht, darf man keinen Widerspruch darin finden wollen, daß die Glaubenslehren zugleich als Prinzipien und als Inhalt der Theologie bezeichnet werden. Sie verhalten sich zur Theologie, wie die durch sich selbst einleuchtenden Wahrheiten zur Philosophie. Diese kann und muß von ihnen ausgehen, und insofern sind sie ihr Prinzipien; dennoch macht sie dieselben auch zum Gegenstand ihrer Untersuchung, die einen aus den andern und sämmtliche aus den höchsten begreifend, und insofern gehören sie zu den von ihr erläuterten und begründeten Lehren. Wie nun der Philosophie in jenen Sätzen ihre Prinzipien gegeben werden, weil sie, sobald nur ihr Inhalt erschlossen ist, der Vernunft von selbst einleuchten; also erhält die Theologie in den Glaubenslehren ihre Prinzipien, weil dieselben, sobald sie nur als geoffenbarte erkannt sind, dem Gläubigen gewiß sind. Aber auch sie können die einen durch die andern nicht bloß erklärt, sondern auch bewiesen, und insofern also zu theologischen Lehrsätzen werden. — Ferner hat man unter den Glaubenswahrheiten, welche als Prinzipien der Theologie angegeben werden, nicht ausschließlich die einzelnen Lehrpunkte des christlichen Bekenntnisses, sondern auch jene höchsten

---

1) Sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis: ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, sed ex eis procedit, ad aliquid ostendendum.

Summa. p. 1. q. 1. a. 8.

Wahrheiten, auf welchen der Glaube selbst ruhet, zu verstehen. Die Theologie setzt immer den Glauben, aber nicht den entwickelten Inhalt desselben voraus. Vielmehr ist eben diese Entwicklung ihre hauptsächliche Aufgabe. Durch den Glauben gewiß, daß sowohl die Schrift als die mündliche Ueberlieferung der Kirche Gottes Wort verkündigen, ermittelt sie, welche Lehren in diesen Quellen der Offenbarung enthalten seien. Sie kann dies oftmals durch bloße Erläuterung des göttlichen Wortes, und dann ist ihr Verfahren jenem ähnlich, das wir in der Philosophie anwenden, wenn wir die Wahrheit eines Grundsatzes durch Erklärung der Begriffe, die er enthält, an's Licht bringen. Aber nicht selten muß sie, um eine Lehre in der Offenbarung nachzuweisen, andere Wahrheiten des Glaubens oder auch der bloßen Vernunft zu Hülfe nehmen, und dann ist ihr Verfahren mehr ein eigentliches Beweisen. Dasselbe gilt, wenn wir von einzelnen Glaubenslehren als Prinzipien ausgehen. Um wider die Apollinaristen zu beweisen, daß die Seele Christi keine bloß sinnliche, sondern eine vernünftige, und wider die Manichäer, daß sein Leib kein phantastischer, sondern ein wahrer ist, genügt es, die Glaubenslehre, daß er wahrer Mensch ist, zu erörtern. Um aber aus der Glaubenslehre, daß im Sakramente des Altars das Brod in Christi Leib verwandelt werde, folgern zu können, daß nicht der bloße Leib des Herrn, sondern mit demselben seine Seele und seine Gottheit auf unsern Altären gegenwärtig sind, müssen wir uns zugleich auf die Auferstehung Christi und das Geheimniß der hypostatischen Vereinigung berufen. Um endlich aus eben diesem Geheimniß die absolute Unmöglichkeit, daß Christus sündigte, darzuthun, müssen wir einen Lehrsatz der Philosophie über das Verhältniß der Persönlichkeit und Natur zu den Handlungen in Anwendung bringen. So wie, — eigentlich zu reden, — nicht die Natur und der Wille, sondern die Person des Menschen durch die Natur und den Willen wirkt, so gehören auch in Christus die Handlungen nicht der Natur und ihren Vermögen, weder der göttlichen noch der menschlichen, sondern der Person, welche nur eine ist, an. Wie unmöglich es also ist, daß die Person des ewigen Wortes sündige, so unmöglich war es, daß Christus in seinem Leben auf Erden in Sünden fiel.

294. Aber wenn sich aus dem Gesagten ergiebt, daß man ohne Widerspruch die Glaubenslehren zugleich Prinzipien und Gegenstand der Theologie nennen darf, so scheint doch nicht minder an's Licht zu treten, was die zweite Einwendung hervorhob, daß nämlich die Theologie sich weiter als der Glaube ausdehne. So lange sie nur behauptet, was sie durch Erörterung oder Vergleichung und Verbindung der Glaubenslehren darthun kann, möge man immer sagen können, daß sie sich innerhalb des Gebietes des Glaubens bewege; aber verläßt sie dasselbe nicht wenigstens dann, wann sie von geoffenbarten Lehren ausgehend durch Sätze, die ihr durch menschliche Erfahrung und Erkenntniß gewiß sind, voranschreitet? Auch die Ergebnisse solcher Forschung sind zwar in der Offenbarung enthalten, jedoch nicht schlechthin, sondern insofern sie mit Hülfe anderer Erkenntnisse aus ihr gewonnen werden können, (non formaliter, sed virtualiter, wie die Theologen reden). Mit dieser beschränkenden Erklärung möchte man also auch immerhin als Gegenstand der Theologie die von Gott geoffenbarten Lehren bestimmen können. Aber der Satz, den Canus aufstellt, daß nämlich das Prinzip des Glaubens und der Theologie dasselbe sei, ist eben deßhalb nur in der Voraussetzung zu halten, daß auch der Glaube sich auf das, was in der Offenbarung nur in der erklärten Weise enthalten ist, ausdehne. Canus ist allerdings dieser Meinung [1]) und Vasquez sucht sie zu vertheidigen [2]); aber viel verbreiteter ist unter den Theologen die entgegengesetzte Ansicht [3]). Sie stellen nicht in Abrede, daß Gegenstand des Glaubens sein könne, was in einer geoffenbarten Wahrheit wie ein Theil im Ganzen oder wie das Besondere im Allgemeinen enthalten ist, und somit durch bloße Erschließung ihres Inhaltes gefunden wird; und daher räumen sie auch ein, daß manche der

1) Non illud modo ad doctrinam catholicam pertinet, quod Apostolis expresse revelatum est, verum hoc etiam, quod ex altera propositione revelata et altera certa in lumine naturali syllogismo collectioneque evidenti conficitur. l. 6. c. 8. ad 10.

2) P. 1. Disp. 5. c. 3. cf. Vega. De Trident. l. 9. c. 39.

3) Capreol. In ll. sent. Prol. q. 1. concl. 5. Cajet. in p. 1. q. 1. a. 2. ad 4. Suarez. Disp. 3. sect. 1. Lugo. Disp. 1. sect. 13. §. 1.

Sätze, welche Canus als Beispiele anführt, in der That als Glaubenslehren zu betrachten sind. Der Grund ist, weil in solchen Fällen unser Nachdenken und die menschlichen Kenntnisse, welche dieses voraussetzt, nur dazu dienen, daß wir die fragliche Lehre als eine geoffenbarte erkennen, was uns aber bewegt, dieselbe fürwahrzuhalten, ist oder kann wenigstens einzig und allein die Offenbarung sein. — Wenn hingegen ein Satz in der geoffenbarten Wahrheit weder wie ein Theil im Ganzen, noch wie ein Besonderes im Allgemeinen enthalten ist, so wird auch die menschliche Erkenntniß, vermittelst welcher wir ihn aus der geoffenbarten Lehre herleiten, nothwendig zu einem Grunde unsers Fürwahrhaltens, so daß dieses sich nicht mehr unmittelbar und allein auf das Ansehen Gottes stützen kann. Beispiele der ersteren Art sind, wenn wir aus dem Glaubenssatz, daß Gott die Welt aus nichts hervorgebracht, folgern, daß es keinen unerschaffenen Urstoff gebe, oder weil alle Menschen gleich nach ihrem Tode gerichtet werden, schließen, daß auch wir in Bälde vor dem Richterstuhle Christi erscheinen werden. Ein Beispiel der zweiten Art wurde so eben angeführt. Obgleich demnach alle Lehren des Glaubens Gegenstand der theologischen Erkenntniß sind, so sind doch nach der gewöhnlichen Ansicht nicht umgekehrt alle Lehren der Theologie sofort auch Gegenstand des Glaubens, was übrigens nicht hindert, daß sie es durch eine Entscheidung der Kirche werden können. — Demnach wäre die zweite Einwendung wider Canus' Behauptung als gegründet anzuerkennen.

295. Aber was für uns von größerer Bedeutung ist, auch abgesehen von der erwähnten Streitfrage, in welche hier nicht der Ort ist tiefer einzugehen, läßt sich aus der Natur der Sache beweisen, daß der formale Gegenstand des Glaubens und der Theologie keineswegs derselbe ist. Etwas anderes ist es, fragen, ob jede theologische Lehre auch Lehre des Glaubens sei; etwas anderes, fragen, ob eine Lehre aus demselben Grunde zur Theologie und zum Glauben gehöre. Ueber das erstere sind die Theologen, wie wir gesehen haben, verschiedener Ansicht; die zweite Frage muß nach dem, was sie übereinstimmend vom Wesen des Glaubens und der Theologie lehren, verneint werden. Eine Wahrheit ist dadurch Gegenstand des Glaubens, daß sie von Gott bezeugt

ist, und als solche uns auf geeignete Weise kund gemacht wird. Was im Worte Gottes, dem schriftlich oder dem mündlich überlieferten, klar ausgesprochen oder als in ihm enthalten von der Kirche gelehrt wird, das gehört schon dadurch allein zum Glauben: aber zur theologischen Lehre wird es erst, wenn es im Worte Gottes auf wissenschaftliche Weise nachgewiesen, oder aus andern Glaubenswahrheiten durch Vernunftschlüsse hergeleitet wird. Selbst jene Wahrheiten also, welche ganz gewiß ebensowohl Lehren des Glaubens als der Theologie sind, sind es doch nicht aus demselben Grunde. Mit der ihm eigenen Schärfe und Klarheit sagt Lugo[1]), die Theologie unterscheide sich dadurch vom Glauben, daß sie denselben als ein Prinzip einschließe, aber mit demselben ein anderes, nämlich das vermittelnde Denken verbinde. Entweder nämlich folgert die Theologie, was sie beweist, aus einer Glaubenswahrheit und einer Vernunfterkenntniß, so daß diese letztere zu den Prämissen ihres Schlusses gehört, oder beide Prämissen sind der Offenbarung entnommen. Im ersteren Falle ist es klar, daß nicht der Glaube allein ihr Prinzip ist; aber auch im andern gelangt sie zu ihrem Schluß nicht ohne die Einsicht, daß die eine zu der andern das den Prämissen eines Schlusses wesentliche Verhältniß habe. Dies aber ist nicht geoffenbart, sondern wird durch das Denken ermittelt. — Wie man sieht, ist diese Lehre Lugo's in vollem Einklang mit der Erklärung des h. Thomas, die alle Theologen wiederholen: die Theologie sei eine Wissenschaft, die ihre Lehren aus dem Glauben durch das Denken herleite. Man bleibt also der allgemeinen Lehre über das Wesen des Glaubens und der Theologie getreu, wenn man mit Ysambert als formalen Gegenstand der letzteren nicht einfachhin das göttlich Geoffenbarte, sondern das, was aus der Offenbarung durch die folgernde Vernunft erkennbar ist, bestimmt. Das Prinzip des Glaubens, die Offenbarung, wird demnach, wie derselbe Theologe hinzufügt, dadurch zum Prinzip der Theologie, daß es durch die denkende

1) Theologia distinguitur inadaequate ab habitu fidei ut includens ab incluso: quae enim concurrunt ad assensum conclusionis theologicae includunt habitum fidei et addunt aliquid aliud.

Disp. 1. sect. 13. §. 6.

Vernunft auf gewisse Lehren angewendet wird [1]. — Es ergiebt sich dies aber aus dem, was Canus selbst seinem Satze, das formale Prinzip des Glaubens und der Theologie sei ein und dasselbe, zur näheren Erklärung beifügt. Es sei dem so, sagt er, obgleich die Theologie nicht in derselben Weise zum Fürwahrhalten ihrer Grundsätze und ihrer Schlüsse bewege. Zum Fürwahrhalten ihrer Grundsätze bewege sie ohne Vernunftgründe und Folgerungen, zum Fürwahrhalten ihrer Schlüsse aber vermittelst derselben [2]. Ist nun damit nicht gesagt, daß die Theologie zwar im Fürwahrhalten ihrer Grundsätze mit dem Glauben das Prinzip gemein hat; um aber zu dem, was sie eigentlich lehren will zu gelangen, auch noch eines andern Prinzips, nämlich der Vernunft bedarf? Dadurch daß sie ihre Grundsätze auf das Ansehen Gottes fürwahrhält, schließt sie den Glauben als ihre Lebenswurzel in sich; aber sie entfaltet diese zum Baume der Erkenntniß vermittelst der Vernunft, und zwar nicht bloß der Fähigkeit, sondern auch der Lehren der Vernunft. Verstehen wir also unter Philosophie das ganze natürliche Denken und Erkennen, so müssen wir sagen: Die Theologie setzt die Offenbarung voraus, und dadurch unterscheidet sie sich von der Philosophie; die Theologie entwickelt den Inhalt der Offenbarung durch die Philosophie, und dadurch unterscheidet sie sich vom Glauben. Wollen wir aber das Prinzip der Theologie in Kürze und mit einem gebräuchlichen Ausdruck bezeichnen, so dürfen wir sagen, daß es die vom Glauben erleuchtete Vernunft ist.

---

1) Ipsum cognoscibile per discursum ex revelatis a Deo, sumtum praecise et formaliter, est adaequatum objectum materiale nostrae Theologiae; seu: Divina revelatio ut applicata aliquibus propositionibus per discursum cognoscendis est adaequatum formale objectum nostrae Theologiae. Ita communiter omnes.

Tom. 1. Disp. 2. art. 1.

2) Theologiae nostrae formalis ratio eadem ac fidei est: tametsi aliter ad assentiendum principiis movet, aliter ad assentiendum conclusioni. Illis inquam sine medio syllogismo et ratione, huic ratione et syllogismo intermedio. Quo discrimine Theologia et fides non verbis et cogitatione, sed universa re et toto genere secernuntur, quamvis utriusque ratio eadem formalis sit. l. c.

III.

Höchster Gegenstand der Theologie.

296. Wir verstehen hier unter Gegenstand das, was nach den gegebenen Erklärungen die Scholastiker subjectum oder objectum de quo nannten. Auch wenn in einer Wissenschaft nicht von einem, sondern von mancherlei Wesen gehandelt wird, kann dennoch der Gegenstand im strengen Sinne einer sein; wofern nämlich die Wissenschaft sich nur mit Einem, das jedoch in allen den verschiedenen Wesen sich findet, beschäftigt. So ist die Größe der alleinige Gegenstand der Mathematik, obgleich diese von Linien, Flächen, Körpern, Zahlen und Räumen handelt. Wenn aber, was eine Wissenschaft in den verschiedenen Wesen betrachtet, sich nicht in solcher Weise auf Eines zurückführen läßt; so kann doch unter den mancherlei Gegenständen einer als der höchste bezeichnet werden, dann insbesondere, wenn die Wissenschaft von einem der Gegenstände nicht bloß mehr als von den übrigen, sondern von diesen nur insofern handelt, als sie auf jenen Beziehung haben, und je bestimmter diese Beziehung ist, desto größer wird die Einheit sein, welche die Wissenschaft durch ihren höchsten Gegenstand erhält. Der in solchem Sinne höchste Gegenstand wird subjectum attributionis genannt [1]).

Es ist immer von großer Wichtigkeit, den Gegenstand einer Wissenschaft richtig zu bestimmen. Um dies zu erklären, müssen wir zuvor an einige Begriffsbestimmungen erinnern. Man pflegt, besonders in der neueren Philosophie, das formale und materiale Prinzip einer Wissenschaft zu unterscheiden. Unter jenem versteht man einen Grundsatz, der uns als Norm dient, zu entscheiden, was in einer Wissenschaft als wahr und gewiß behauptet werden kann; unter diesem eine höchste Lehre, aus welcher die übrigen in irgend einer Weise hergeleitet werden können. Wir haben nun

1) Wenn man statt dessen zuweilen objectum attributionis liest, so ist darunter das objectum de quo zu verstehen.

im vorhergehenden Abschnitt nach dem Prinzip der Theologie fragend, das Wort Prinzip nicht in der Bedeutung von Grundsatz, sondern von Erkenntnißquelle genommen. Wir brauchen aber nur das Ergebniß unserer Untersuchung in einem Satze auszusprechen, so erhalten wir in diesem das formale Prinzip der Theologie. Es lautet: Alles das und nur das ist theologische Lehre (oder als theologische Wahrheit anzuerkennen), was aus der Offenbarung durch die Vernunft erkannt wird. Man sieht also, daß das formale Prinzip ein Satz ist, durch den das, was die Alten objectum formale nannten, bestimmt wird. — Wie aber verhält sich das materielle Prinzip zu dem, was die Alten objectum materiale nennen? Das objectum formale ist eine Beschaffenheit der Lehren, durch die sie im Verhältniß zum Erkenntnißvermögen stehen, so daß sie von ihm erfaßt werden können; das objectum materiale aber sind die Lehren selbst, ihrem Inhalte nach. Giebt es also unter diesen eine, welche als Keim alle übrigen einschließt, so ist eben sie das, was wir das materielle Prinzip zu nennen pflegen. — Nicht jede Wissenschaft hat in derselben Weise ihr materielles Prinzip; aber insofern sie es hat, gewinnt sie dasselbe durch die Definition desjenigen, was ihr alleiniger oder ihr höchster Gegenstand ist. So ist für die Anthropologie die Erklärung des Menschen das Prinzip, aus dem sie ihre Lehren folgert, und alles, was durch die Erfahrung als Menschliches erkannt wird, begreift. Wird aber die Wissenschaft vom Menschen auf die Geschichte der Menschheit ausgedehnt, so sind immer noch die Wahrheiten, welche durch die richtige Auffassung der Natur des Menschen gegeben sind, jene, aus denen die Ereignisse beurtheilt und begriffen werden. Ebenso findet der Mathematiker im Begriff der Größe, und der Naturphilosoph im Begriff des Naturdinges den letzten Grund aller seiner Lehren. — Aber auch in jenen Wissenschaften, welche zu ihrer Erkenntnißquelle die Erfahrung oder fremdes Ansehen haben, wird die Bestimmung des Gegenstandes wenigstens dazu dienen, die Forschung in den Quellen zu erleichtern, die Ergebnisse zu einem Lehrgebäude zu ordnen, und diesem die entsprechende Vollständigkeit zu geben. — Es fragt sich nun erstlich was, wenn nicht als einziger, doch als höchster Gegenstand der Theologie anzusehen sei; sodann ob und

inwieweit wir durch die Bestimmung desselben ein materielles Prinzip der Theologie erhalten. Wir müssen aber vorher hierüber Hermes' und Hirscher's Ansichten vernehmen.

297. Hermes spricht sich über den Gegenstand der Theologie durch die Erklärung, die er von dieser giebt, hinlänglich aus. Die Theologie überhaupt, sagt er, sei „ein Inbegriff von Lehren über Gott und über das Verhältniß der Welt und des Menschen insbesondere zu Gott." Er stützt diese Erklärung auf den Sprachgebrauch, demzufolge wir alle jene und nur jene Lehren theologische nennen, die entweder Gott oder das Verhältniß der Welt und des Menschen zu ihm zum Gegenstand haben. Christkatholische Theologie ist demnach ein Inbegriff von theologischen Lehren, welche in der Lehre, die Jesus Christus als eine von Gott geoffenbarte verkündigte, nach dem Glauben der katholischen Kirche enthalten sind [1]). Auch diese Lehren Jesu zerfallen also in jene drei Haupttheile: a) über Gott, b) über das Verhältniß der Welt, und c) besonders des Menschen zu Gott [2]). — Daß aber diese unsere Theologie einen oder mehrere Grundsätze habe, woraus alle ihre Lehren gefolgert würden, stellt Hermes durchaus in Abrede. Sie habe zwar allgemeine Erkenntnißprinzipe, aber diese seien nicht allgemeine Grundsätze, woraus ihre Lehren gefolgert, sondern allgemeine Quellen — (Schrift, Tradition, Kirchenlehre) — woraus sie geschöpft werden können [3]). — Noch mehr. Die einzelnen Lehren, die zu einem Hauptstücke gehören, sagt er, und die Hauptstücke selbst hätten weder unter sich, noch auch mit der höchsten Aufgabe eine strenge wissenschaftliche Verkettung, so daß durch Analyse dieser Aufgabe die Fragen bestimmt und die richtige Ordnung gefunden werden könnten [4]).

Anderer Ansicht ist Hirscher. Wir haben ihn mit aller Bestimmtheit erklären hören: „Gleichwie die Idee des Reiches Gottes die höchste allbegreifende ist für die Gesammtheit der ob-

---

1) Phil. Einl. §. 4. 6.
2) Dogm. Meth. §. 41.
3) Ebend. §. 33.
4) Ebend. §. 38.

jectiven göttlichen Offenbarungen und deren Darstellung in der Dogmatik, so muß dieselbe Idee auch die höchste und allbegreifende sein für die subjective Verwirklichung jener Offenbarung im christlichen Leben, und deren Beschreibung in der Moral [1])." Diese Bestimmung des höchsten Gegenstandes der Theologie steht mit jener, die wir bei Hermes fanden, in schärferem Widerspruch, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Hirscher will, wie er selbst erklärt, damit sagen, „es seien in der Offenbarung keine Aufschlüsse über Gott und die Welt, die von der Erlösung und Heiligung des Menschen unabhängig wären, enthalten," und daher die Theologen, indem sie uns Theorien geben zu müssen wähnten, die als für sich bestehende d. h. nicht zunächst und unmittelbar in die christliche Heilsordnung verflochtene Lehren dastehen sollten, gänzlich vom Evangelium abgewichen [2])." Hermes hingegen hebt hervor, daß seine Erklärung der Theologie von derjenigen, welche bei den Theologen neuerer Zeit gewöhnlich sei, gerade dadurch sich unterscheide, daß nach der letzteren nur solche Lehren in die Theologie gehören würden, welche sich auf die Verehrung Gottes und die Sittlichkeit beziehen. Sie sagen nämlich, Theologie sei eine gelehrte und wissenschaftliche Erkenntniß der Religion. Nun gebe es aber viele theologische Lehren, die einzig um ihrer selbst willen dastehen, und (in sich betrachtet) kein anderes Ziel haben, als über Gott und über das Verhältniß der Welt und des Menschen zu Gott unsern Verstand aufzuklären. Zwar seien diese Lehren ihrer Natur nach geeignet, zur Erkenntniß der Religion und Moral benutzt zu werden, aber daraus folge nur, daß es außer der theoretischen Theologie auch eine praktische gebe [3]). —

Ferner wird zwar auch Hirscher gewiß nicht behaupten, daß man in der Theologie aus der Idee des göttlichen Reiches, wie in den philosophischen Wissenschaften aus einem Grundsatze, die einzelnen Lehren folgern könne; aber ebensowenig wird er einräumen, daß diese Lehren unter sich und mit jener Idee nicht im innigsten Zusammenhange ständen. Im Gegentheil soll durch das

---

1) Moral. Vorrede. S. 4. — (Siehe oben Bd. 1. S. 146. —) Vergl. Moral. S. 10. u. 11. (4. Aufl.)

2) Ueber das Verhältniß u. s. w. S. 92. — Oben Bd. 1. S. 143 ff.

3) Phil. Einl. §. 4. S. 11. 12.

Hervortreten dieses Zusammenhanges die theologische Wissenschaft zu einem Ganzen werden, das Hirscher mit allem Nachdruck ein organisches nennt[1]). Wie also sämmtliche Glieder eines Leibes durch den Lebensgrund, so sollen alle Lehren des Christenthums durch die Idee vom Reiche Gottes verbunden werden, und jede an ihrer Stelle die ihr eigene Bedeutung erhalten. Die Darstellung der christlichen Lehre in dieser Weise zu einem lebendigen Ganzen zu machen, ist gerade die Aufgabe, welche nach Hirscher die neue Zeit sich im Gegensatz zur alten gestellt hat[2]). Denn diese hat es, wenn wir ihm glauben, weder vermocht, noch auch nur versucht, aus den Lehren des Christenthums ein Ganzes zu bilden, sondern sich begnügt, dieselben in der Dogmatik sowohl als in der Moral ohne innern Verband aneinander zu reihen, und höchstens nach gewissen Rubriken zu ordnen. Ist ja dies das Uebel, aus dem Hirscher alle anderen, die er der Scholastik vorwirft, begreift: die unangemessene oder auch ganz verfehlte Darstellung der wahrhaft geoffenbarten Lehren, die Hinzufügung willkürlich ersonnener, die Häufung unnützer Fragen, die das Christenthum entstellenden Irrthümer[3]).

298. Demnach ist Hirscher überzeugt, daß man ehemals nach der Grundidee und dem höchsten Gegenstand der h. Wissenschaft gar nicht einmal gefragt habe; und auch Hermes muß derselben Meinung gewesen sein: denn seine Erklärung wider die neueren Theologen vertheidigend, schweigt er von den älteren, und redet von jener Erklärung, als wäre sie ihm durchaus eigenthümlich. Wenn er aber die hieher gehörenden Untersuchungen der Scholastiker gekannt hätte; so würde er gewußt haben, daß die meisten der Hauptsache nach ihm Recht geben. Die wenigen Theologen, welche anderer Meinung waren, bestimmten den höchsten Gegenstand der Theologie in gleicher oder doch ähnlicher Weise, wie Hirscher, so daß also in der Scholastik nicht bloß diese Frage viel behandelt[4]), sondern auch gerade die beiden Ansichten, die

1) Moral. Vorede. S. VII. XI. S. 5. u. an vielen andern Orten.

2) Siehe oben Bd. 1. S. 16.

3) Ebend. S. 22 ff.

4) Sie reden davon in den Commentaren: In Prologum ll. sent. In

Hermes und Hirscher aufstellen, und fast nur diese besprochen wurden.

Zwar hatte Peter der Lombarde nach einem Ausspruch des h. Augustin den Gegenstand der Theologie als Sachen (Wesen) und Zeichen bestimmt, unter Zeichen die Sakramente, unter Sachen Gott, Christus, die Engel, Menschen und von welchen Wesen sonst in der Offenbarung die Rede ist, verstehend [1]) Aber diese Ansicht wurde schon von seinen ältesten Erklärern verlassen, und die spätern Scholastiker reden kaum noch von ihr. Es wird nämlich durch sie der Gegenstand der Theologie nur nach einem ganz allgemeinen Begriff und daher unzulänglich bestimmt. Viel mehr empfiehlt sich die Ansicht Hugo's vom h. Victor, der das Erlösungswerk als den höchsten Gegenstand der göttlichen Lehre bezeichnet, in der weiteren Ausführung seines Gedankens aber ganz besonders die Idee des Reiches Jesu Christi hervorhebt [2]).

Summ. S. Thom. p. 1. q. 1.; jene, welche selbstständige Werke verfaßt, in den einleitenden Untersuchungen; einige auch im Tractat de fide.

1) Veteris ac novae legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam considerantibus nobis praevia Dei gratia innotuit, sacrae paginae tractatores circa res vel signa praecipue versari. Ut enim egregius Doctor Augustinus ait in libro de doctrina christiana (cap. 11.) omnis doctrina vel rerum est vel signorum; sed res etiam per signa discuntur. Dist. 1.

2) Materia divinarum scripturarum omnium sunt opera restaurationis humanae. Duo enim sunt opera, in quibus universa continentur, quae facta sunt. Primum est opus conditionis, secundum est opus restaurationis . . . Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis: sive iis, quae praecesserunt ab initio saeculi, sive iis, quae subsequuntur usque ad finem mundi. Verbum enim incarnatum rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus, et omnes sancti, qui ante ejus adventum fuerunt quasi milites sunt ante faciem regis praecedentes, et qui postea venerunt et venient usque ad finem mundi, milites sunt regem subsequentes. Et ipse rex medius est in exercitu suo, hinc inde vallatus incedens et stipatus agminibus suis. Et licet in hac tanta multitudine diversae armorum species in sacramentis et observationibus praecedentium et subsequentium populorum appareant, omnes tamen uni regi militare et unum vexillum sequi probantur, et hostem unum persequi et una victoria coronari. In his omnibus opera restaurationis considerantur: in quibus divinarum scripturarum tota versatur intentio. Mun-

Daher ist mit dieser Ansicht eine andere, deren der h. Thomas erwähnt [1]), nicht sowohl verwandt, als eine und dieselbe: nach ihr ist Christus und sein mystischer Leib, die Kirche, der Gesammtinhalt der Offenbarungen. Aber auch die Meinung Gregor's von Rimini und des Aegidius von Rom sind von der obigen wenig verschieden. Sie räumten zwar ein, was der h. Thomas und vor ihm Alexander von Hales lehrten, daß nämlich Gott selbst der höchste Gegenstand der Theologie sei; aber fügten hinzu, er sei es nicht in sich, sondern als Urheber unsers Heils, als Erlöser und Vergelter betrachtet. Und wenn endlich Durand unsere verdienstlichen Werke als den Hauptgegenstand der Theologie angesehen wissen will, so wird auch er von dem Gedanken geleitet, daß alles, was geoffenbart ist, zu dem Ende geoffenbart sei, daß wir unser Heil wirken [2]).

299. Aber, um von eben diesem Gedanken die Widerlegung zu beginnen, selbst wenn der Gegenstand der h. Wissenschaft nach dem zu bestimmen wäre, was durch sie erreicht werden soll, würde dennoch nicht unser Heil, sondern Gott selbst jener Gegenstand sein. Denn wenn die göttliche Offenbarung und unser Glauben und Erkennen den Zweck haben, uns zum ewigen Heile zu führen; so ist doch der höchste Endzweck alles Geschaffenen, auch unseres Heiles selbst, die Verherrlichung Gottes. Aber es ist eine ganz unrichtige Voraussetzung, daß der Gegenstand der Offenbarung mit ihrem Zwecke zusammenfallen müsse. Will man aus dem Zwecke den Gegenstand erschließen, so muß man vielmehr die Frage stellen, was wir vor allem erkennen müssen, um zum Heile gelangen und zur Verherrlichung Gottes in uns mitwirken zu können.

---

danae sive saeculares scripturae (nämlich der Philosophen) materiam habent opera conditionis ....

Quamvis autem principalis materia divinae scripturae sint opera restaurationis, tamen ut competentius ad ea tractanda accedat, primum in ipso capite narrationis suae, breviter secundum fidem rerum gestarum exordium et constitutionem narrat operum conditionis.

De sacram. l. 1. p. 1. c. 2. 3.

1) S. p. 1. q. 1. a. 7.

2) Greg. in Prolog. q. 4. Aegid. ibid. q. 3. Alex. Hal. Tom. 3. q. 68. m. 7. a. ult. Durand. In ll. sent. Prol. q. 5.

Nun aber hängt wie der Anfang, so der Fortschritt und die Vollendung unserer Heiligung ganz und gar von der Erkenntniß Gottes ab. Der Anfang aller Religion und wahren Tugend ist, daß wir den einen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat, und in ihm unsern Herrn und unser höchstes Gut erkennen. Der Glaube aber, die Furcht des Herrn, die Hoffnung und Bußfertigkeit, die zur christlichen Gerechtigkeit führen, sind wiederum zuerst und vorzüglich auf die Erkenntniß der Eigenschaften Gottes gegründet, und von der Vervollkommnung dieser Erkenntniß ist ebenso alles Wachsthum in christlicher Tugend abhängig. Die Vollendung aber besteht gerade darin, daß wir Gott in diesem Leben, so weit es durch das Licht der Gnade möglich ist, in jenem durch die himmlische Anschauung erkennen, wie er in sich selbst ist, und seiner selbst wegen ihn liebend umfangen. — Die Lehre also, welche im Reiche Gottes seinem Zwecke zufolge verkündigt, geglaubt und betrachtet werden muß, ist nicht bloß die Lehre von den Werken, sondern auch und vorzüglich die Lehre von dem Wesen und den Vollkommenheiten Gottes. Dies war es also auch, was wir Hirscher's Behauptung entgegenstellten [1].

300. Es läßt sich aber gegen dieselbe auch noch ein anderer Grund geltend machen. Wenn das Erlösungswerk oder Christus und sein Reich der allumfassende Gegenstand der Theologie wäre; so müßten alle geoffenbarten Lehren durch sich selbst eine Beziehung auf jenes Werk oder Reich haben. Wie sich das Object zum Vermögen, so verhält sich, sagt der h. Thomas, das Subject zur Wissenschaft; das will sagen: wie in den verschiedenen Dingen, die ein Vermögen erreicht, sich irgend eine gemeinsame Beschaffenheit findet, durch welche sie dem Vermögen erreichbar sind; so gehören auch die verschiedenen Lehren, die in einer Wissenschaft vorgetragen werden, dadurch zu dieser Wissenschaft, weil sie alle auf einen Gegenstand Beziehung haben, und geeignet sind, uns über diesen Aufschluß zu geben. Wie wir also das (formale) Object des Vermögens nach jener Beschaffenheit, durch welche die verschiedenen Dinge diesem entsprechen, bestimmen, und z. B. nicht die Steine, Thiere, Menschen, sondern die Farbe oder

1) Bd. 1. S. 146—149. S. 165 ff.

das Farbige für das Object des Gesichtssinnes erklären: so ist auch das Subject einer Wissenschaft jenes Eine, auf welches das Mannigfaltige, das sie lehrt, bezogen wird [1]). Deßhalb hat die Physik z. B. die Körper zum höchsten Gegenstand, weil alles, was sie von der Schwere, der Bewegung, der Zeugung u. s. w. lehrt, zuletzt als Lehre vom Körper, seinem Wesen, seinen Eigenschaften, seinem Entstehen, Vergehen, und seinem Wirken und Leiden zu betrachten ist. Haben nun etwa alle Lehren der göttlichen Offenbarung eine solche Beziehung auf unsere Erlösung und Heiligung? Hirscher behauptet es, und erklärt darum die Lehre von dem, was Gott an sich sei, für ein Machwerk der Theologen, von dem im Evangelium durchaus nichts zu finden sei [2]). Wir glauben aber an dem Geheimniß der h. Dreifaltigkeit, von welchem er insbesondere redet, das Gegentheil erwiesen zu haben [3]); und es würde gewiß nicht schwer sein, in derselben Weise aus den Bekenntnissen der Kirche und der Schriften des alten und neuen Bundes darzuthun, daß auch über das Wesen und die Beschaffenheit Gottes viele Lehren geoffenbart sind, die „für sich bestehen, und in die christliche Heilsordnung" nicht verflochten, geschweige denn „zunächst und unmittelbar verflochten sind." So nennt sich Gott nicht bloß den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, sondern auch und zuvor denjenigen, der ist. Und sind die Psalmen und die Bücher der Propheten, und die Briefe der Apostel nicht reich an Lehren über Gottes erhabenes Wesen und unaussprechliche Voll-

---

1) Deus est subjectum hujus scientiae. Sic enim se habet subjectum ad scientiam sicut objectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum, inquantum sunt colorata: unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem tractantur in sacra scientia sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Unde sequitur, quod Deus sit subjectum hujus scientiae. Summa. p. 1. q. 1. a. 7.

2) Oben Bd. 1. S. 145.

3) Ebend. S. 149 ff.

kommenheit? Die Kirche aber hat zugleich mit dem Geheimniß der h. Dreifaltigkeit auch diese Lehren in das feierliche Bekenntniß ihres Glaubens aufgenommen [1]). — Zwar stehen dieselben insofern mit der Heilsordnung in Verbindung, als sie zu unserm Heile geoffenbart sind; aber der höchste Gegenstand oder wie Hirscher sagt, die Grundidee der göttlichen Offenbarungen ist nach dem Inhalte der geoffenbarten Wahrheiten und nicht nach dem Zwecke, zu dem sie geoffenbart sind, zu bestimmen. Was aber die Hauptsache ist, wenn man einräumt, — und wer wollte es läugnen? — daß auch die Erkenntniß und Betrachtung solcher Lehren über Gott, die ihrem Inhalte nach von der Heilsordnung unabhängig sind, für unser Heil ersprießlich ist: so fällt eben damit der Grund, durch den Hirscher sich zu der Annahme, daß keine derartigen Lehren geoffenbart seien, verleiten ließ.

301. Aber durfte nun der h. Thomas aus dem, was er über das Object eines Vermögens und dem Subject einer Wissenschaft sagte, ohneweiters folgern, Gott selbst sei das Subject, der höchste Gegenstand der h. Wissenschaft? Um hierauf befriedigend zu antworten, müssen wir den Sinn, welchen diese Folgerung haben kann, noch näher bestimmen.

Gott kann unmöglich für den einzigen Gegenstand der Offenbarung erklärt werden, so daß jede geoffenbarte Wahrheit direkt oder unmittelbar von ihm ausgesagt werde: das bedarf keines Beweises. Es ist aber auch ebenso klar, daß Gott als der vorzüglichste Gegenstand der Offenbarung bezeichnet werden muß, nicht etwa bloß, weil er unter den Gegenständen, über welche sein Wort uns belehrt, der erhabenste ist, sondern auch weil die Offenbarung vor allem dahin zielt, uns von dem Wesen der Wesen, das wir anbeten und lieben und nach dessen ewigem Besitze wir ringen sollen, wahre und würdige Vorstellungen zu geben. Aber läßt sich nun ferner behaupten, daß alle Lehren der Offenbarung über andere Gegenstände auf Gott, und zwar ihrem Inhalte nach, Beziehung haben, so daß wir ihn mit der Schule das subjectum attributionis nennen dürfen? Nicht bloß der h. Thomas und seine

1) Symb. Nicaen. — Conc. Lat. IV. Cap. Firmiter. — Damnamus. — Conc. Rhem. Credimus et confitemur.

Schüler sondern auch die Scotisten mit ihrem Meister [1]) und die ganze neuere Scholastik bejahen diese Frage; aber auch der h. Bonaventura und Alexander von Hales scheinen im Grunde derselben Ansicht gewesen zu sein, wenn sie gleich dieselbe nicht so scharf bestimmen [2]). — Jedoch müssen wir mit Lugo [3]) aufmerksam machen, daß jene Beziehung der mannigfaltigen Lehren einer Wissenschaft auf den Gegenstand, den man subjectum attributionis nennt, eine mehrfache sein. Alle Lehren nämlich, welche nicht unmittelbar den höchsten Gegenstand zum Inhalte haben, können doch so beschaffen sein und so vorgetragen werden, daß die Aufschlüsse, welche sie uns über andere Dinge geben, nur dahin zielen, uns jenen höchsten Gegenstand, wie er in sich ist, kennen zu lehren. So dient, um auf dasselbe Beispiel zurückzuweisen, alles, was die Anthropologie über die Körper und die Seelen, über Stoff und Form u. s. w. lehret, nur dazu, was der Mensch sei, zu erklären, und wenn es dazu nicht verwendet würde, stände es in dieser Wissenschaft nicht an seinem Platz. In solcher Weise ist Gott nicht der Gegenstand der geoffenbarten Lehre. Zwar können wir alles, was diese enthält, zur immer besseren Erkenntniß Gottes benutzen; aber es läßt sich nicht behaupten, daß alles in der Offenbarung zunächst und bloß zu dem Ende vorgetragen werde. Die Gebote Gottes z. B., die evangelischen Räthe und alle Vorschriften über christliche Tugend und Heiligkeit sind sehr geeignet, in uns die Erkenntniß Gottes zu vervollkommnen, und der h. Dionysius zeigt ausführlich, wie wir durch die Betrachtung der Sa-

---

1) Contra istas omnes opiniones duplex est via, una probando istam affirmativam, quod Deus sub ratione divinitatis est primum subjectum hujus scientiae; alia probando istam negativam, quod non sub aliis rationibus, quae assignantur.

In prolog. q. 3. n. 7.

2) Subjectum, ad quod omnia reducuntur, uti ad principium est ipse Deus. Subjectum vero, ad quod omnia reducuntur, quae determinantur in hoc libro, ut ad totum integrum, est Christus, prout comprehendit divinam naturam et humanam, sive creatam et increatam, de quibus sunt duo primi libri (sententiarum), et caput et membra, de quibus sunt duo sequentes. S. Bonav. in Prol. q. 1.

3) De fide. Disp. 3. sect. 1. n. 16. 17.

kramente sowohl über Gott selbst als auch über den Weg zu ihm erleuchtet werden: aber die dahin gehörigen Lehren haben weder durch sich selbst noch auch durch die Weise, in welcher sie uns mitgetheilt werden, eine solche Beziehung auf die Erkenntniß Gottes, daß sie ausschließlich oder auch nur vorzüglich ihretwegen in der Offenbarung enthalten wären. Zuvörderst und hauptsächlich sind sie bestimmt, uns über die Bedingungen und Mittel unseres ewigen Heiles Aufschlüsse zu geben, und würden als solche auch wenn sie der Erkenntniß Gottes nicht dienten, im Ganzen der Offenbarung noch an ihrer Stelle sein.

Aber dies hindert nicht, daß solche und alle übrigen Lehren der Offenbarung nichtsdestoweniger entweder durch ihren Inhalt selbst schon eine Beziehung auf Gott haben, oder durch die Weise, wie sie vorgetragen werden, erhalten. Sie zielen nicht alle dahin, uns, wer und was Gott sei, zu lehren, aber sie geben uns alle Aufschluß über etwas, das Gottes ist, über seine Werke, z. B. seine Verheißungen, seine Gebote. Um uns davon zu überzeugen, genügt es, an jene Formeln zu erinnern, auf welche der gesammte Inhalt der Offenbarung zurückgeführt wird, an das Glaubensbekenntniß, die Gebote Gottes mit den evangelischen Räthen, die Sakramente und Gebete. Darum also wird Gott für den höchsten Gegenstand der Theologie erklärt, weil in derselben entweder über Gott selbst oder über das, was nicht Gott ist, nur insofern als es Beziehung auf Gott hat, gehandelt wird [1]).

302. Ließe sich nun etwa entgegnen, daß man in solcher Weise ebensowohl unser Heil und das Reich Gottes als den Hauptgegenstand der Theologie bezeichnen dürfe? Denn wie man sagt, Gott sei dieser Gegenstand, weil in der Theologie entweder von ihm oder von seinen Werken die Rede ist; so könnte man ja auch sagen, Gottes Reich sei jener Gegenstand, weil entweder von dem Reiche selbst oder von seinem Gründer und Beherrscher

1) Darum sagte oben der h. Thomas: Omnia tractantur in sacra scientia sub ratione Dei: und beim h. Bonaventura lesen wir: Quamvis non agatur (per totum librum) de Deo, quantum ad substantiam tantum, agitur tamen quantum ad substantiam vel quantum ad opera ejus, et ideo non est subjectum ut totum, sed ut primum. l. c.

gehandelt werde. — Es bemerken in der That die Scholastiker mitunter, daß diese Streitfrage nicht von Bedeutung, und auch die Verschiedenheit der Meinungen nicht groß ist[1]). Aber sie konnten dies nur sagen, weil jene älteren Theologen, welche nicht Gott selbst, sondern das Erlösungswerk oder Christus für den Gegenstand der Theologie erklärten, deßhalb keinesweges behaupteten, die Offenbarung betrachte Gott immer nur in Beziehung auf unser Heil und gebe uns keine Aufschlüsse über das, was er an sich sei. Sobald man diese Behauptung aufstellt, handelt es sich nicht mehr bloß um eine Bestimmung, welche zur Lehre von der Theologie, zur Frage nämlich über ihre Einheit gehört, sondern um eine Norm für die Erhebung ihres Inhalts aus der Offenbarung. Wer bei der Forschung in dieser von jenem Grundsatz Hirscher's geleitet wird, der kann viele ihrer Aussprüche nicht nach ihrer Tiefe auffassen, und muß die Theologie gerade dessen, was in ihr das Vorzüglichste und Erhabenste ist, berauben. — Indessen läßt sich nicht läugnen, daß Hirscher hierin folgerichtiger, als jene älteren Theologen ist. Wenn unser Heil oder das Erlösungswerk der Gegenstand der Theologie ist, so folgt, daß in derselben von Gott nur mit Beziehung auf das, was er für uns gethan hat und wir für ihn thun sollen, die Rede sein kann. Und eben hierin ist denn auch die Antwort auf die Einrede, von der wir begannen, enthalten. Wir haben, um den Gegenstand der Theologie zu bestimmen, nicht einfachhin gesagt, es sei in ihr entweder von Gott oder von seinen Werken, sondern es sei in ihr entweder von Gott, oder von Anderm, insofern es auf ihn Beziehung hat, also insofern es sein Werk, sein Gebot u. s. w. ist, die Rede. Wenn in der Offenbarung von der Welt etwa wie in Humbold's Kosmos gehandelt, d. h. wenn die Welt nur wie sie in sich beschaffen ist, betrachtet, und von ihrem Verhältniß zu Gott abgesehen würde; so könnte man nicht mehr Gott als ihren höchsten Gegenstand ansehen, und müßte irgend einen anderen Gedanken suchen, wodurch ihre Lehren über Gott und die Welt noch einigermaßen zur Einheit verbunden würden. Nun aber wird von der Welt, von der Natur und der Menschheit mit steter Beziehung auf Gott, und

1) Vasquez. Tom. 1. Disp. 10. c. 1. n. 1. Lugo l. c. n. 15.

nur zu dem Ende geredet, um uns zu belehren, was Gott gethan, was er verheißen habe, was wir zu thun schuldig sind. Um also statt Gott vielmehr die Heilsordnung als den allumfassenden Gegenstand der Theologie angeben zu können, ist ebenfalls nicht genug, daß in ihr entweder von der Heilsordnung oder von Gott ihrem Gründer gehandelt wird, sondern es müßte in ihr von Gott nur insoweit als er Gründer der Heilsordnung ist, gehandelt werden. Dem ist aber nicht so. Wie das christliche Bekenntniß, so enthält auch die Wissenschaft desselben, die Theologie, sehr viele Lehren, in welchen Gott in seiner Ewigkeit ohne alle Beziehung auf die Welt und unser Heil betrachtet wird.

303. Halten wir nun die herrschende Lehre fest, daß Gott selbst der höchste Gegenstand der Theologie ist; weil diese Wissenschaft von Gott und von dem, was außer Gott da ist, mit steter Beziehung auf Gott handelt: so stellt sich die Frage ein, ob wir diese Beziehung, die eine mannigfaltige zu sein scheint, mit einem Gedanken auffassen, und so den Gegenstand der Theologie und ihre Einheit noch schärfer bestimmen können. Der h. Thomas thut es dadurch, daß er mit Albert dem Großen sagt, die h. Wissenschaft beziehe alles auf Gott als auf seinen Anfang und sein Ende, d. h. als auf den Urheber und Zweck aller Dinge [1]). Der Cardinal Lugo wählt von diesen beiden Punkten nur den zweiten, indem er sagt, die Theologie handele von Gott, wie er an sich und wie er uns erreichbar ist [2]). Ich sehe aber nicht, auf welchen Grund hin der erstere Punkt ausgeschlossen werde, und deßhalb möchte es auch nicht zu billigen sein, wenn man als jene allgemeine Beziehung unser Heil oder das Erlösungswerk bestimmt. Denn wir werden ja durch den Glauben ebenso wohl über die Schöpfung als über die Erlösung belehrt. Um hingegen

1) Siehe die oben (n. 299) mitgetheilte Erklärung.

2) Existimo ... objectum adaequatum attributionis fidei esse Deum secundum se et ut assequibilem a nobis: haec enim videntur esse, ad quorum cognitionem ordinantur omnia, quae fides nostra de facto docet, ut scilicet sciamus, quis sit Deus, et quibus mediis consequi debeamur salutem nostram. Cum hoc tamen stat, quod dici possit Deum esse objectum adaequatum nostrae fidei, prout dicitur a. S. Thoma et aliis communiter. l. c. n. 15.

seinen Satz, wie die Schöpfung der eigentliche Gegenstand der Philosophie, so sei die Erlösung der eigentliche Gegenstand der Theologie, zu vertheidigen, sagt Hugo vom h. Viktor, die h. Schrift beginne zwar von der Schöpfung der Welt, doch diene ihr dieser kurze Bericht nur als Eingang zu der ihr eigenthümlichen Lehre von der Erlösung [1]). Aber redet denn die h. Schrift nur im ersten und nicht auch in den folgenden Büchern Moses von der Schöpfung und Regierung der Welt? Finden wir nicht bei Job, bei dem Psalmisten und den Propheten, und vor allen in den Büchern der Weisheit, endlich auch im neuen Testament viele und oft auch sehr ausführliche Belehrungen, welche nicht die Erlösung, nicht Gott als den Erlöser, sondern Gott als den ewig Seienden, als den allmächtigen Schöpfer und allweisen Regierer der Welt zum Gegenstand haben? Mit Recht wird zwar die Schöpfung als Gegenstand der Philosophie, die Erlösung als Gegenstand der Theologie bezeichnet; aber doch nicht in dem Sinne, daß, wie die Philosophie nur von Gott dem Schöpfer, so die Theologie nur von Gott dem Erlöser handele. Möge auch die Theologie eine natürliche Erkenntniß Gottes des Schöpfers voraussetzen, so überläßt sie darum die Ausbildung derselben nicht der Philosophie, sondern übernimmt diese selbst in dem ihr eigenen Lichte des Glaubens.

304. Wollen wir aber dennoch alle Beziehungen des Geschaffenen auf Gott in einem Gedanken zusammenfassen, so kann dies der Gedanke von der Mittheilung Gottes an seine Geschöpfe sein. Die Scholastik hatte diesen Gedanken aus den Vätern und namentlich aus dem h. Dionysius entnommen, und wir haben ihn wider die Einreden Günther's und Anderer vertheidigt [2]). Sehen wir also in Kürze, wie sich alle Werke Gottes auf eine solche Mittheilung zurückführen lassen. Schon in der Erschaffung

---

1) Quamvis autem principalis materia divinae scripturae sint opera restaurationis, tamen ut competentius ad ea tractanda accedat, primum in ipso capite narrationis suae breviter secundum fidem rerum gestarum ordinem et constitutionem narrat operum conditionis.

De sacram. l. 1. p. 1. c. 3.

2) Philos. der Vorz. Bd. 2. n. 1034 ff.

theilt Gott sich mit, gewiß nicht durch Ausgießung oder Zersplitterung seines Wesens, die auf keiner Stufe der Mittheilung möglich ist, wohl aber weil er Wesen setzt, die jedes in seiner Weise mit ihm Aehnlichkeit haben: sie sind, sie wirken, sie leben, sie empfinden. Aber den vernünftigen Wesen, die denken und wollen, und deshalb nach seinem Bilde geschaffen sind, will er höchster Gegenstand ihrer Erkenntniß und Liebe, durch den sie glückselig werden, sein: das also ist eine Mittheilung ganz anderer und höherer Art. Aber in der Ordnung der Natur theilt er auch in dieser Weise sich nur vermittelst seiner Werke mit: denn durch diese allein vermag ihn die Vernunft zu erkennen. Unvergleichlich höher ist also die Mittheilung Gottes in der Ordnung der Gnade. Er erhebt den Geist zu einer Weise des Seins, die ihn würdig und geeignet macht, mit Gott einen unmittelbaren Lebensverkehr zu haben. Gott theilt also hier sein eigen Wesen mit, jedoch nur durch eine solche Vereinigung mit dem geschaffenen Geiste, in Folge welcher dieser zum Genusse des göttlichen Wesens durch Erkenntniß und Liebe erhoben wird. In Christus aber und in ihm allein theilt sich Gott dem geschaffenen Wesen in der Art mit, daß die menschliche Natur mit der göttlichen zur Einheit der Person verbunden, die Verschiedenheit und Unvermischtheit der geschaffenen und unerschaffenen Wesenheit bewahrt, und dennoch eine Mittheilung, über welche keine vollkommnere denkbar ist, erreicht wird. So ist also Christus als Gottmensch der Höhepunkt der göttlichen Mittheilung, der schaffenden und beseligenden Liebe, sei es nun, daß Gott die Menschwerdung des Wortes unabhängig vom Falle Adam's vor allen seinen Werken als das Endziel derselben beschlossen hatte, sei es daß er, den Fall des Menschen voraussehend, jenes Geheimniß wirkte, damit, nachdem die Sünde überhand genommen, noch mehr seine Huld und Gnade überhand nehme. Dieser letzteren Ansicht nach war der Mensch von der Stufe der Mittheilung, auf die ihn die Gnade gestellt hatte, durch die Sünde herabgesunken, und um ihn wieder zu erheben, beschloß Gott eine noch höhere Mittheilung. Weil jedoch Gott, alles was er schaut und will, in seiner Ewigkeit schaut und will, so war die Menschwerdung des Wortes, auch wenn sie nur, weil der Mensch gefallen war, stattfand, dennoch unter Gottes Werken jenes

höchste, auf welches alle übrigen gerichtet waren, und die Verherrlichung Jesu Christi das Ziel der Erschaffung und Regierung des Weltalls. Seinetwegen ist alles von Gott ausgegangen, und durch ihn wird alles zu Gott zurückgeführt werden. Wenn wir ihn so nicht bloß als Mittler zwischen Gott und der sündigen Menschheit, sondern zwischen Gott und allem Geschaffenen betrachten, so finden wir auch in ihm jenen Einheitspunkt, der alle Beziehungen der Geschöpfe zu Gott zusammenfaßt. Wir brauchen aber kaum zu bemerken, daß es ebenso wohl der Schrift als der Lehre der Väter gemäß ist, nicht bloß was die Offenbarung von der Erlösung, sondern auch was sie von der Schöpfung lehrt, auf Christus zurückzuführen.

Insofern also könnten wir auch Gott und den Gottmenschen als den Gegenstand der Theologie bezeichnen, und für diese Ansicht in einem Ausspruche unseres Herrn die Bestätigung finden. „Dies", sagt er zu seinem himmlischen Vater, „ist das ewige Leben, daß sie dich, den einen wahren Gott erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus.“ (Joh. 17, 3.) Weil das ewige Leben uns dadurch geschenkt wird, daß wir im Lichte der Glorie schauen, was wir im Lichte der Gnade glaubten; so ist die Bestimmung des Gegenstandes der himmlischen Anschauung zugleich eine Bestimmung des Gegenstandes unsers Erkennens durch den Glauben. Möge also das Wort „ewiges Leben" in jenem Ausspruch im eigentlichen Sinne, also für himmlische Glückseligkeit, oder möge es im tropischen Sinne für das, was zum ewigen Leben führt, zu nehmen sein; immer folgt, daß uns Gott und Jesus Christus, der Gottmensch, als der Inbegriff dessen, was wir durch die Offenbarung erkennen sollen, bezeichnet wird. Nun ist aber kein Zweifel, daß die Seligen in Gott und durch Gott alles Geschaffene schauen, und daß ebenso wir durch den Glauben nicht nur über Gott, sondern auch über seine Werke belehrt werden sollen: so heißt also Jesus Christus erkennen so viel denn alles, was außer Gott ist, in seiner wahren Beziehung zu Gott erkennen.

IV.

Höchster Grundsatz der Theologie.

305. Jener höchste Grundsatz der Theologie, den man das formale Prinzip nennt, wurde schon bestimmt; hier fragen wir nach einem solchen, worin der ganze Inhalt der Theologie wie in seinem Keime enthalten sei, nach ihrem materiellen Prinzip. Da scheint nun aber Hermes mit vollem Rechte zu behaupten, daß es für die Theologie ein solches Prinzip gar nicht geben könne. Dies Prinzip müßte, damit es Prinzip sei, aus sich selbst erkannt, alle anderen theologischen Lehren aber aus ihm gefolgert werden. Hieße das aber nicht die Theologie in eine Wissenschaft der Vernunft, in Philosophie umwandeln? Weil nun ferner, wie eben gezeigt wurde, Gott der höchste Gegenstand der Theologie ist, so müßte die Erklärung, was Gott sei, jenen alles umfassenden Grundsatz geben. Aber was Gott sei, begreifen wir nicht, und somit können wir es auch durch keine Erklärung aussprechen. — Zudem giebt es viele theologische Lehren, die geheimnißvoll und als solche über die Vernunft erhaben sind, und dies zwar in doppelter Weise. Denn einige sprechen zwar, was sie enthalten, als eine nothwendige Wahrheit aus; aber ihr Inhalt ist der Art, daß wir selbst seine Möglichkeit nur wider Angriffe vertheidigen, nicht positiv darthun, geschweige denn seine Nothwendigkeit beweisen können. Andere enthalten, was gar nicht einmal in sich selbst nothwendig ist, sondern seinen Grund in freien Rathschlüssen Gottes hat. Unmöglich also können diese geheimnißvollen Lehren durch die Vernunft aus irgend einem Grundsatz gefolgert werden.

Nichtsdestoweniger führt Scotus als Beweis, daß Gott selbst der höchste Gegenstand der Theologie sei, eben dies an, daß nur er der Grund aller Wahrheit, die sie lehrt, und seine Erkenntniß wie die Wurzel aller theologischen Erkenntniß sei [1]); und diese Lehre wurde auch von Theologen, die der scotistischen Schule nicht angehörten, angenommen. Um sie aber zu erklären und dadurch

1) In ll. Sent. Prol. q. 3. n. 7—13.

zu rechtfertigen, wird es genügen, die oben bemerkten Schwierigkeiten näher zu betrachten.

306. Zuvörderst also versteht es sich von selbst, daß wir für die Theologie keinen höchsten Grundsatz suchen dürfen, welcher der Vernunft durch die natürliche Denkkraft, also aus ihm selber einleuchte. Soll ein Grundsatz höchster Grundsatz sein, so muß er allerdings wahrer Anfang, also unmittelbar gewiß sein; aber er muß es auf dem Gebiete und vermittelst des Prinzips sein, das der Wissenschaft, um die es sich handelt, eigenthümlich ist. Nun setzt zwar die Theologie die Vernunft und zwar mit einem gewissen Inhalt von Erkenntnissen, jedoch nicht sie allein, sondern überdies das Licht des Glaubens und die göttliche Offenbarung voraus; und nicht jene bloß natürlich erkennende, sondern diese vom Glauben erleuchtete Vernunft ist ihr Prinzip. Einem solchen Prinzip ist aber jede geoffenbarte Lehre als solche, und folglich aus ihr selbst gewiß. Es fragt sich also nicht, ob es unter den Wahrheiten, welche dem natürlichen Denken von selbst einleuchten, sondern ob es unter den geoffenbarten Lehren eine derartige gebe, die der Theologie höchster Grundsatz sein könne.

Mit Recht wurde nun aus der oben behandelten Lehre, daß Gott selbst der höchste Gegenstand der Theologie sei, gefolgert, wenn es einen höchsten Grundsatz für die Theologie gebe, so könne nur die Erklärung, was Gott sei, als solcher gelten. Aber man bemerke, daß wir diese Erklärung deßhalb nicht von der Philosophie erborgen. Gott selbst ist es, der in der Offenbarung spricht: „Ich bin der ich bin," — „Mein Name heißt Der ist." Zwar giebt uns diese Erklärung keinen Begriff, durch den wir das eigentliche Wesen Gottes zur geistigen Anschauung bringen können; aber dies hindert nicht, daß sie Keim desjenigen Wissens sei, das wir von den geoffenbarten Lehren haben können. Wie derjenige, welcher Gott, wie er in sich ist, durch Anschauung erkennt, aus ihm zugleich den ganzen Inhalt der Offenbarung mit derselben Klarheit und Vollkommenheit erkennte; so kann in uns die Erkenntniß, die wir von Gott durch den Glauben haben, zum Grunde einer Erkenntniß der übrigen Glaubenslehren werden, die unserm gegenwärtigen Zustande entspricht.

307. Aber wie? würde in dieser Weise nicht dennoch die

Theologie fast ganz und gar zur Vernunftwissenschaft? Nur ihren höchsten Grundsatz, der noch überdies eine Wahrheit ist, welche auch die Philosophie beweist, würde sie aus der Offenbarung nehmen, ihr ganzes Lehrgebäude aber aus ihm durch die Denkthätigkeit entwickeln.

Man muß, entgegnen wir, die schon berührte doppelte Aufgabe der Theologie unterscheiden: sie soll den Inhalt der Offenbarung aus dieser durch sprachliche und geschichtliche Beweisführung erheben, sie soll denselben aber auch mit dem Gedanken, so weit es möglich ist, durchdringen. Diese zweite Aufgabe nun wird sie in dem Grade vollkommen lösen, als sie den innern Zusammenhang der einzelnen Lehren mit ihrem höchsten Grundsatz, und somit in Gott selbst den letzten Grund der Wahrheiten, die wir glauben, nachweist. Obgleich sie aber, um dies zu leisten, vom geoffenbarten Prinzip durch Vernunftschlüsse voranschreitet, so unterläßt sie es doch nicht für die Ergebnisse solchen Denkens wiederum in dem Worte Gottes eine höhere Bestätigung zu suchen. Hieraus ersieht man von neuem, wie unzertrennlich positive und speculative Theologie verbunden sind. Wie die letztere durch die erstere ihre Grundlage und für das, was sie auf derselben aufbaut, Sicherheit erhält; so kann hinwiederum, was die Forschung in den Offenbarungsquellen zu Tage fördert, nur dadurch zu einem geordneten Ganzen werden, daß jedwedes in seinem Verhältniß zum einen höchsten Gegenstand erkannt wird. Die positive Theologie wird also erst durch die speculative zu einem Lehrgebäude. — Und man bemerke, daß wir hiermit kein anderes Verfahren bestimmen, als welches man von jeher beobachtet hat. Denn möge auch bei den einen Theologen die positive Beweisführung, bei den andern die speculative Behandlung überwiegend sein, jene wenigstens, die eine vollständige Theologie verfaßten, haben immer mehr oder weniger beide verbunden. Man erweist die einzelnen Vollkommenheiten des göttlichen Seins, Lebens und Wirkens aus der Schrift, den Vätern, dem Lehrbegriff der Kirche, aber man leitet sie auch vermittelst der rationes theologicae aus der Grundlehre über Gott, von der wir reden, her. Was ferner der Glaube über die Schöpfung der Welt und ihr Verhältniß zu Gott bekennt, wird zugleich im göttlichen Worte nachgewiesen, und aus dem, was über Gottes

Wesen und Vollkommenheit bereits erkannt ist, begriffen. Und so ist auch die christliche Sitten- und Tugendlehre, wenn sie nicht rein casuistisch behandelt wird, sowohl auf ausdrückliche Lehren der Offenbarung als auf die Erkenntniß Gottes und unseres Verhältnisses zu ihm gestützt.

308. Aber wie verhält es sich mit der Geheimnißlehre? Wahrheiten, von denen man behauptet, daß sie über die Vernunft erhaben sind, auf einen allgemeinen Grundsatz zurückführen wollen, scheint doch ein thatsächlicher Widerspruch zu sein; besonders da dieser Grundsatz zwar in der Offenbarung enthalten, aber zugleich eine philosophische Erkenntniß ist. — Weil die Theologie die Erklärung, was Gott sei, aus der Offenbarung nimmt, so können wir erstlich erwiedern, daß diese Erklärung außer dem absoluten Sein auch die Dreipersönlichkeit Gottes erschließt. Denn auch so bleibt es immer wahr, daß die Theologie durch die Definition ihres höchsten Gegenstandes ihren höchsten Grundsatz erhält. Dieser würde lauten: Gott ist seinem Sein nach der Eine Absolute, seiner Subsistenz oder Persönlichkeit nach der Dreieinige. Zwar vermögen wir nun, was der Glaube ferner über die göttlichen Personen, ihren Ursprung und ihr gegenseitiges Verhältniß lehrt, aus jener Grundwahrheit, daß Gott dreieinig sei, nicht mit aller Bestimmtheit herzuleiten; aber daß in ihr der letzte Grund aller dieser Lehren enthalten sei, sehen wir ein, und somit trifft auch hier, was Scotus sagte, ein: um Gott für den höchsten Gegenstand und folglich die Erklärung, was Gott sei, für den höchsten Grundsatz der Theologie zu erklären, genügt die Einsicht, daß Gott der allumfassende Grund aller Wahrheit ist, welche die Theologie behandelt, möge es uns gleich nur in unvollkommner Weise gestattet sein, aus ihm alle Wahrheit zu begreifen. — Aber wenn wir bedenken, daß die Theologie, was Klarheit der Einsicht angeht, immer eine unvollendete Wissenschaft sein wird; so läßt sich auch jene erste Erklärung, die Gott als den absolut Seienden bestimmt, als einziger Grundsatz festhalten. Denn die Absolutheit des Seins und die aus ihr erkannte Vollkommenheit des göttlichen Lebens ist ja der Ausgangspunkt für alle Speculation über das große Geheimniß des Glaubens, sei es daß sie dasselbe wider die Einreden des Unglaubens vertheidige, oder dem Denken des Glaubenden einigermaßen nahe zu legen strebe.

Wir müssen aber nicht bloß eingedenk sein, daß die Theologie auf keine Vollendung des Wissens Anspruch machen, und deßhalb auch den innern Zusammenhang ihrer Lehren nur in unvollkommner Weise darthun kann, sondern wir dürfen auch nicht aus dem Auge verlieren, was oben bemerkt wurde, daß selbst die natürlichen Wissenschaften nicht alle in derselben Weise einen höchsten Grundsatz haben. Wie also, wer nicht bloß über die Natur des Menschen sondern auch über seine Geschichte philosophirt, nicht so thöricht sein wird, die Ereignisse, welche von dem freien Handeln der Menschen abhangen, aus dem Begriff des Menschen a priori herleiten zu wollen, und dennoch, was immer er, um die Ereignisse zu begreifen, denkt, auf diesen Begriff zurückführt: so wäre es auch ein thörichtes Unterfangen, was die Offenbarung über freie Thaten Gottes lehrt, aus einem Grundsatze über Gottes Wesen und Sein herleiten zu wollen. Aber was uns der Geist, der die Tiefen Gottes durchforscht, über unsere Bestimmung zur ewigen Anschauung der göttlichen Majestät, über den Fall unseres Geschlechtes in seinem Stammvater, über die Erlösung durch den zweiten Adam, über die Heiligung durch seine Gnade und die einstige Auferstehung geoffenbart hat: alles das wird dennoch, so weit es begriffen wird, aus dem, was uns die Offenbarung über Gott selbst, sein Wesen und seine Dreieinigkeit lehrt, begriffen. Und so bleibt es immer wahr, daß die Wahrheit von dem einen absoluten und dreipersönlichen Gott der Gedanke ist, welcher das ganze Gebäude der theologischen Wissenschaft trägt und zusammenhält. —

V.

Zweck und Eintheilung der Theologie.

309. Nach dem h. Thomas hat die wissenschaftliche Behandlung der geoffenbarten Lehren einen dreifachen Zweck. Der erste ist Nachweisung und Vertheidigung der Wahrheit, der zweite Belehrung über den der erkannten Wahrheit entsprechenden Wandel, der dritte endlich Betrachtung und geistiger Genuß der Wahrheit. Man sieht, daß mit dieser Bestimmung des Zweckes

zugleich die Eintheilung der Theologie gegeben ist. Denn insofern sie sich darauf beschränkt, den Inhalt unsers Glaubens in den Quellen der Offenbarung nachzuweisen, ist sie dogmatische Theologie, mit der jedoch die polemische, welche die katholische Lehre wider Andersgläubige vertheidigt, mehr oder weniger verbunden ist. Wenn sie aber über die Gesinnung und das Leben, das aus dem Glauben hervorgehen soll, Untersuchungen anstellt, so wird sie zur praktischen Theologie. Zwar sind die Lehren, welche uns die Offenbarung über Tugend und Heiligkeit ertheilt, ohne Zweifel Gegenstand des Glaubens, so daß sie Dogmen genannt werden können und müssen: nichtsdestoweniger wird das Gebiet der Dogmatik auf jene Wahrheiten beschränkt, die keine unmittelbare Beziehung auf das Leben haben. Dies ist der Grund, weßhalb Hermes vorzog, mit Stattler statt dogmatische theoretische Theologie zu sagen [1]). Er kehrte dadurch ohne es zu wissen, zum Sprachgebrauch der Vorzeit zurück: denn auch ehemals wurde, was man in neuerer Zeit Dogmatik genannt hat, als theologia speculativa bezeichnet [2]). — Die dritte Aufgabe endlich, die der h. Thomas der theologischen Wissenschaft stellt, nämlich tiefer in den Inhalt der Glaubenslehre einzudringen und den Geist in volleren Besitz der Wahrheit zu setzen, ist, wie die Alten reden, der scholastischen, wie wir, der speculativen Theologie eigenthümlich.

Diesen mehrfachen Zweck der Theologie vergleicht der h. Lehrer mit dem mehrfachen Sinne der göttlichen Bücher. Ihr erster Sinn, der wörtliche oder historische, entspricht dem ersten Zwecke der Theologie: denn nur auf ihn darf der Theologe sich berufen, wenn es gilt, das Bekenntniß der Kirche in dem göttlichen Worte nachzuweisen, und wie der historische Sinn der Schrift die Unterlage des geistigen oder mystischen, so ist auch die dogmatische Theologie das Fundament der praktischen und speculativen. Einen mystischen Sinn hat die Schrift dadurch, daß der Inhalt des historischen Sinnes ein bildlicher Ausdruck noch anderer Wahrheiten ist, und folglich die Sachen, deren Zeichen die Worte sind, wiederum zu Zeichen werden. Gehören die Lehren, welche die

1) Phil. Einl. §. 4. u. 6. Dogm. Meth. §. 1.
2) Greg. a Val. Tom. 1. disp. 1. p. 1.

Schrift in dieser sinnbildlichen Weise ausdrückt, der sittlichen Ordnung an, so heißt der mystische Sinn moralischer, und entspricht also der praktischen Theologie; sind aber die Thatsachen, welche der historische Sinn berichtet, Vorbilder dessen, was in naher oder ferner Zukunft durch Gottes Vorsehung herbeigeführt werden soll, so wird der mystische Sinn allegorisch oder anagogisch genannt, je nachdem das Vorgebildete diesem oder jenem Leben angehört; und dieser doppelte Sinn entspricht der speculativen Theologie, die sowohl was Gott im Laufe der Zeiten, als was er in ihrer Vollendung wirkt, betrachtet [1]. — Man darf diesen Vergleich nicht dahin deuten, als wollte der h. Lehrer sagen, wie die dogmatische Theologie an den historischen, so sei die praktische und speculative Theologie an den mystischen Sinn der Offenbarung angewiesen: wohl aber liegt ihm ein Gedanke zu Grunde, der es wohl verdiente, im Eingange der Theologie hervorgehoben zu werden. Wie das Verständniß der heiligen Bücher unvollendet bleibt, wofern es außer dem wörtlichen nicht auch den geistichen Sinn erfaßt, so darf auch die Wissenschaft des Glaubens sich nicht darauf beschränken, die Glaubenspunkte wider Irrende durch Beweisführung sicher zu stellen; sie muß auch in ihr tieferes Verständniß eindringend die Rechtgläubigen sowohl zum heiligen Wandel anleiten, als auch zu reicherer Erkenntniß dessen, was sie glauben, erheben.

310. Mit dem Gesagten hängt eine andere Frage, die man ehemals zu stellen pflegte, zusammen, ob nämlich die Theologie den theoretischen Wissenschaften, welche nur die Erkenntniß und Betrachtung der Wahrheit erzielen, oder den praktischen, welche unser Handeln leiten, beizuzählen sei. Nach dem h. Thomas werden wir antworten, weil die göttliche Offenbarung die Quelle und Gott selbst der höchste Gegenstand der Theologie ist; so kann und muß sie zugleich theoretisch und praktisch sein. Sie kann es sein, weil sie ihre Einheit durch jenes ihr Prinzip und ihren Gegenstand erhält; sie muß es sein, weil uns die Offenbarung nicht bloß über Gott und seine Werke, sondern auch über den Weg, auf dem wir zu ihm, unserm höchsten Gute gelangen sollen, belehrt. Insofern wir jedoch durch vollkommene Erkenntniß in den Besitz Gottes kommen sollen und folglich das Ziel, auf welches die Offenbarung

1) In II. Sent. Prol. q. 1. a. 5.

unser Handeln richtet, selbst Erkenntniß ist, läßt sich sagen, daß die h. Wissenschaft vorzugsweise theoretisch ist [1]). Diese Folgerung setzt freilich voraus, daß in dem vollkommenen Geistesleben, der Glückseligkeit, die Erkenntniß das Vorzüglichere sei, was von Scotus in Abrede gestellt wurde; aber uns kommt es nicht sowohl hierauf, ob die Theologie mehr theoretisch oder praktisch sei, als vielmehr darauf an, daß sie beides ist. — Diese Ansicht von der Theologie als einer Wissenschaft, welche durch das Licht des Glaubens zugleich den Verstand erleuchte, und den Willen leite, bestimmte die Theologen der Vorzeit, ihren Inhalt zu einem Ganzen zu ordnen. So Peter der Lombarde, so Alexander von Hales, so der h. Thomas und alle, die später einen vollständigen Lehrcours verfaßten. Dahingegen rühmen die Protestanten auch dies als einen großen Vorzug der neuen Zeit, Dogmatik und Moral getrennt und jede für sich als abgeschlossene Wissenschaft zu behandeln; und Hirscher insbesondere stimmt ihnen darin bei [2]). Auf das Beispiel der Kirchenväter kann man sich dafür nicht berufen. Die einzigen, welche uns theologische Lehrbücher hinterlassen haben, Theodoret und der h. Johannes von Damaskus (n. 5.), behandelten nur die Glaubenslehre. In der Weise aber Dogmatik und Moral zu trennen, daß man sich auf die eine oder die andere beschränke, galt auch zur Zeit der Scholastik ebensowenig für unangemessen, als einzelne Lehrstücke z. B. von der Trinität oder den Sakramenten in besonderen Schriften zu behandeln. Was will man aber gegen die Vereinigung aller, mögen sie der Glaubens- oder der Sittenlehre angehören, vorbringen, oder fragen wir vielmehr, wie kann man die Gründe, welche diese Vereinigung anrathen, mißkennen? Sieht man auf das Wesen der theologischen

---

1) Sacra doctrina una existens se extendit ad ea, quae pertinent ad diversas scientias philosophicas propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia: unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa alia practica; sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea, quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis, de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit. S. p. 1. q. 1. a. 4.

2) Moral. Bd. 1. S. 71. u. 73. (2. Auflage.)

Wissenschaft, so läßt sich doch, was oben über die Einheit, welche sie durch ihr Erkenntnißprinzip und ihren Gegenstand empfängt, nicht in Abrede stellen. Sieht man aber auf ihren Inhalt und die zweckmäßige Behandlung desselben, so erwachsen aus jener Verbindung große und unbestreitbare Vortheile. Wenn Hirscher über die Lehrweise der Moral irgend etwas Wahres und der Beherzigung Werthes gesagt hat, — und wir haben desselben viel bei ihm gefunden; — so ist es gewiß dies, daß die christliche Sittenlehre aus der Glaubenslehre gleichsam hervorwachsen, und daher so vorgetragen werden muß, daß sie von dieser in allen ihren Theilen durchdrungen sei. Werden wir also dieses nicht viel leichter erreichen, wenn wir beide zu einem Ganzen verbinden? — Dazu kommt, daß viele und bedeutende Lehrabschnitte ihrem Inhalte selbst nach so in einander greifen, daß man, wenn die Trennung festgehalten werden soll, weder in der Dogmatik weiß, wo man aufhören, noch in der Moral, wo man anfangen soll. Es genügt, an die Lehre von der Gnade, Sünde und Rechtfertigung, an die göttlichen Tugenden, an die Sakramente zu erinnern. Von allen diesen Punkten muß nothwendig in der Dogmatik und in der Moral gehandelt werden: wie sollte nun der Lehrvortrag nicht zugleich an Kürze und Deutlichkeit, vor allem aber an Fruchtbarkeit gewinnen, wenn, was in Betreff derselben zu glauben und zu thun ist, wie im Leben, so auch in der Wissenschaft verbunden ist?

Zweites Hauptstück.

Von der dogmatischen Theologie.

311. Wenn es aus den angegebenen Gründen zweckmäßig scheint, die christliche Sittenlehre mit der Lehre des Glaubens zu einem Ganzen zu verbinden; so liegt es noch viel mehr in der Natur der Sache, die speculative Behandlung mit der positiven in den einzelnen Lehrstücken Hand in Hand fortzuführen. Zwar kann man, von der Erörterung und Vertheidigung des kirchlichen Bekenntnisses die Speculation mehr oder weniger ausschließend, mit dem Positiven sich begnügen, oder umgekehrt dieses voraus-

setzend, nur das aus dem Glauben sich entwickelnde Wissen anstreben; in ihrer Vollendung aber wird die Theologie wie in ihrem Inhalte theoretisch und praktisch, so ihrer Methode nach positiv und speculativ zugleich sein. Wir reden also in den nun folgenden Hauptstücken von der dogmatischen, praktischen und spekulativen Theologie nicht als von drei verwandten Wissenschaften, noch als von drei Theilen einer Wissenschaft, sondern unterscheiden durch diese Abtheilung nur die Punkte, auf die wir bei Betrachtung der theologischen Lehrweise unser Augenmerk zu richten haben. Die Frage, welche wir stellen, ist, wie die eine Wissenschaft der Theologie zu verfahren habe, um ihrem dreifachen Zwecke zu entsprechen. —

Was wir also zunächst über die dogmatische Lehrweise der Vorzeit zu sagen haben, läßt sich füglich auf die drei Punkte, die man in jedem Vortrag zu betrachten pflegt, zurückführen, auf die Bestimmung, die Anordnung und die Behandlung des Stoffes.

I.

Von der Bestimmung des Lehrstoffs.

312. Nachdem Hermes geläugnet hatte, daß sich die in der Dogmatik zu behandelnden Lehrpunkte durch Analyse ihrer Aufgabe zum voraus bestimmen lassen; schließt er, daß also, um der Dogmatik Vollständigkeit zu geben, nichts übrig bleibe, als „die drei Erkenntniß-Prinzipien zu lesen und die einzelnen Lehren daraus zu sammeln.“ Indeß findet er dann doch eine Weise, dieses synthetische Verfahren mit dem analytischen zu verbinden. Da es nämlich aus dem Begriff der Theologie selbst gewiß ist, daß alle theologischen Lehren, welche die Offenbarung enthalten mag, sich auf die Lehre von Gott und dem Verhältniß der Welt und des Menschen zu ihm zurückführen lassen; so kann man durch Analyse dieser Hauptpunkte einen vollständigen und systematisch geordneten Abriß von Fragen entwerfen, und dann an das Lesen der Erkenntniß-Prinzipien und zugleich an alle theologischen Untersuchungen gehen, um diese Fragen der Reihe nach zu beantworten. Jene, für die sich keine Antwort findet, fallen schlichtweg aus; durch

die Beantwortung der übrigen aber erhält man eine vollständige und systematisch geordnete Theologie. Nachdem nun Hermes einen solchen Abriß von Fragen, die dem ersten Haupttheile, der Lehre von Gott, angehören, entworfen hat; fügt er diese Bemerkung bei: „Die hier bezeichnete Methode gewährt nicht nur Vollständigkeit sondern auch die vollkommene Einsicht der „erreichten Vollständigkeit oder des völlig erschöpften Inhaltes, und mit der Einsicht der Erschöpfung des Inhaltes zugleich die klarste Erkenntniß des Inhaltes „selbst. Aus der Natur der Analyse. Eben hierin ist offenbar, „daß sie der scholastischen Methode gerade entgegen gesetzt „sei und die eigentliche Quelle der scholastischen Verirrungen ver„stopfe, was noch keine der auf die Scholastik gefolgten Methoden „gethan hat. Der Scholastiker stellte seine Quästion oder seinen „Satz, und sagte dann: Hierüber frage ich folgende Stücke, oder „hierüber stelle ich folgende Sätze; und wenn er die darüber ge„stellten Fragen gelöst hatte, so war der in Frage genommene Ar„tikel abgehandelt. Die über solchen Artikel gestellten Fragen wur„den aber aus der Spekulation genommen, ohne alle gewisse Er„kenntniß, ob sie den befragten Artikel in seinem Wesen erfaßten „und erschöpften (denn dieses kann nur durch Analysis erkannt „werden), oder ob sie bloß eine zufällige Beziehung darauf hat„ten. Deswegen war auch der spekulativen Fragen kein Ende, „wenn nicht willkürlich ein Ziel gesetzt ward, und der Verirrung „der Spekulation war auf keine Weise vorzubeugen, weil sie phan„tastische Spekulation war. Die Vollständigkeit, welche der Scho„lastiker erreichte, war daher das Werk der Phantasie, und hing „ab von deren Gang und Leben, und ob sie wirklich erreicht sei, „das konnte der Theologe selbst nie einsehen. Ja was noch schlim„mer war: der Inhalt seines Thema blieb ihm unbekannt, weil „er nicht zur klaren Erkenntniß gelangte, ob seine Abhandlung „des Thema eine Abhandlung des Inhaltes oder bloßer Beziehun„gen des Inhaltes sei. — Aus den hier berührten Gründen bin „ich der Meinung, daß die scholastische Methode in ihrer ganzen „Natur, d. h. nicht nur in Ansehung der Weise der Behandlung, „sondern auch in Ansehung des Objectes der Behandlung verkehrt „war, und daß diese Verkehrtheit mehr oder weniger jeder Me„thode bleibe, die nicht analysirend verfährt; und so halte ich da-

„für, daß die analytische Methode die einzig richtige und dem „Zwecke entsprechende Methode in der Theologie sey [1]."

313. Noch viel weiter geht Hirscher in der Anklage der Vorzeit. Denn er beschuldigt sie nicht bloß, ihren Vortrag mit unnützen Fragen und menschlichen Grübeleien überladen und verunstaltet, sondern die Lehre des Evangeliums auch durch irrige und dem Christenthume fremde Behauptungen entstellt zu haben. Auch er findet die Ursache dieser Verirrung darin, daß den Scholastikern keine leitende Idee vorgeschwebt. — Es ist nun zwar außer Zweifel, daß es nicht bloß für die Anordnung, sondern auch für die Bestimmung des Lehrstoffs von Bedeutung ist, den höchsten Gegenstand der Offenbarungen stets vor Augen zu haben; aber es ist ebenso gewiß, daß es von großem Nachtheil sein muß, diesen Gegenstand nicht richtig aufzufassen, und daher von einer irrthümlichen Idee geleitet zu werden. Hirscher sagt, um die Scholastik zu kennzeichnen: Wenn man einmal aufhöre, die christliche Offenbarung lediglich als eine Lehre von unserm Heile zu betrachten, und es versuche, über Gott und die göttlichen Dinge eigene d. h. von der Heilsordnung unabhängige Theorien aufzustellen, dabei sich überdies einer schulmäßigen Speculation überlasse; so könne es an willkürlichen, unnützen und irrigen Behauptungen nicht fehlen. Mit wie viel mehr Recht aber dürfte man ihm entgegnen: Wer einmal den Gedanken der Heilsanstalt als den alle göttlichen Offenbarungen umschließenden betrachtet, und bei sich festgestellt, es gebe keine geoffenbarten Lehren, die nicht zunächst und unmittelbar in die christliche Heilsordnung verpflochten seien: der macht sich von vornherein dem Lichte, das er, sei es aus dem göttlichen Worte, sei es aus den Bekenntnissen und Entscheidungen der Kirche, empfangen könnte, unzugänglich, und ist in großer Gefahr, die gewissesten und bedeutungsvollsten Glaubenslehren als dem Christenthume fremdartige und rein menschliche Meinungen auszuschließen, die erhabensten Aufschlüsse, welche die Väter der Kirche im Worte Gottes fanden, für eitles Hirngespinnst zu erklären [2].

---

1) Dogm. Meth. §. 41.
2) Oben Bd. 1. S. 172.

314. Um so mehr aber ist man dieser Gefahr ausgesetzt, wenn man, um den Lehrinhalt zu bestimmen, nichts anders für nöthig erachtet, als mit jenem Gedanken, den man für den allbegreifenden hält, die h. Schrift und vielleicht nicht einmal diese vollständig, sondern hauptsächlich nur die Evangelien zu lesen. Es ist dem einzelnen Theologen nicht gegeben, wäre er auch von richtiger Grundansicht geleitet, den Reichthum, der im göttlichen Worte verborgen ist, zu erheben, und alle die großen Wahrheiten ihrer wahren Bedeutung nach zu erfassen. Aber es giebt einen andern Weg, einen kürzeren und sicherern, den theologischen Lehrstoff zu bestimmen, und es ist befremdend, daß namentlich Hermes auf denselben nicht aufmerksam wurde. Denn ganz richtig erklärt er die christlich katholische Theologie als Inbegriff der Lehren über Gott u. s. w., welche dem Glauben unserer Kirche gemäß in der Offenbarung enthalten sind. (n. 297.) Wenn aber das, so kann die Aufgabe eines katholischen Dogmatikers keine andere sein, als den Lehrbegriff der Kirche zu entwickeln und in den Quellen des göttlichen Wortes nachzuweisen. Verstehen wir nun unter diesem Lehrbegriff alle Entscheidungen, welche die Kirche im Laufe der Jahrhunderte so vielen Irrlehrern gegenüber erlassen hat, so erhalten wir auch hier einen kaum übersehbaren Stoff, in dem es überdies noch sehr schwer sein würde, das minder Wichtige von dem Wichtigen und Nothwendigen zu unterscheiden. Aber unter diesen Bestimmungen der lehrenden Kirche finden wir auch die Bekenntnisse, in welchen sie den Inhalt ihres Glaubens selbst in Kürze zusammengefaßt hat. Dieselben wurden je nach dem Bedürfnisse der Zeiten erweitert, und dasjenige, welches Pius IV. nach Vorschrift des tridentinischen Kirchenrathes verfaßt hat, ist so beschaffen, daß es in Verbindung mit jenen, welche von Gregor XIII. für die Griechen, und von Urban VIII. für die Orientalen erlassen wurden, gewiß als Inbegriff der Lehren, die in einer katholischen Dogmatik zu behandeln sind, betrachtet werden kann.

Eine Dogmatik, welche sich auf die in diesen Bekenntnissen ausdrücklich enthaltenen Lehren beschränkte, würde zwar nicht durchaus vollständig sein; aber es ist auch nicht unsere Absicht, die von Hermes angegebene Weise, den Stoff der Dogmatik durch Analyse ihrer Aufgabe zu bestimmen, für ungeeignet oder über-

flüssig zu erklären. Nur glauben wir, daß die Anwendung derselben dem Theologen dadurch, daß er vor allen die Bekenntnisse der Kirche seinem Vortrage zu Grunde legt, sehr erleichtert wird. — Wie aber kommt Hermes dazu, von dieser analytischen Methode wie von einer ganz neuen zu reden, durch welche er, was vor ihm niemand gelungen sei, die eigentliche Quelle der scholastischen Verirrungen verstopfe? Schon im Eingange der Abhandlung über Gott haben wir ihn in ähnlicher Weise reden hören: er glaubte mit Hülfe seiner Methode mehrere höchst nothwendige Fragen, welche man bis dahin in der Theologie übergangen habe, gestellt, und zuer die Eigenschaften Gottes von den Bestimmungen seines Daseins richtig unterschieden zu haben. Nun fanden wir aber, seine Untersuchungen mit jenen der Vorzeit vergleichend, daß der h. Thomas die Lehrpunkte, welche Hermes bei allen vermissen wollte, sogar unter derselben Ueberschrift wie er, behandelt, die späteren Scholastiker aber nichts als eben diese Ueberschrift geändert haben. Die Verschiedenheit die hervortrat, bestand vielmehr darin, daß Hermes in eben dem Abschnitt, den er glaubte zuerst in die Dogmatik einzuführen, manche höchstwichtige Fragen, welche man in demselben vor ihm behandelt hatte, bei Seite liegen ließ, und über das Verhältniß des Seins zur Wesenheit Gottes unrichtig denkend, was er in jenem Abschnitte über die Weise, wie Gott ist, gelehrt hatte, für die Erkenntniß der göttlichen Wesenheit nicht wie die früheren Theologen zu benutzen wußte [1]. —

315. Es genügt aber, die Werke dieser zu durchblicken, um sich zu überzeugen, daß auch in allen andern Theilen der Dogmatik Hermes sich ihnen gegenüber am wenigsten des Vorzugs größerer Vollständigkeit rühmen kann. Jedoch die Vollständigkeit, sagt er, welche der Scholastiker erreichte, war das Werk der Phantasie; und ob sie wirklich erreicht war, das konnte der Theologe selbst nie einsehen. Warum nicht? weil dieses nur durch Analysis erkannt werden kann. So war also, — wer sollte es glauben? — Hermes wirklich der Meinung, daß vor ihm die Analyse, von der er redet, niemand angewendet habe. — Worin besteht dieselbe? Man sucht an dem Gegenstand, von dem in jedem Theile der

1) Oben. Bd. 1. S. 67 ff. S. 130 ff.

Theologie die Rede ist, die verschiedenen Seiten auf, worüber eine Belehrung möglich ist, und fragt sodann, ob und was darüber nach dem Glauben der katholischen Kirche geoffenbart sei. So erhält man z. B. in der Abhandlung von Gott an sich die Fragen über sein Dasein, nämlich ob, woher und wie er da sei, über seine Beschaffenheit und seine Persönlichkeit, in der Abhandlung über das Verhältniß der Welt zu Gott, die Fragen über den Ursprung, die Fortdauer und den Zweck der Welt u. s. w. Und dies Verfahren meint Hermes habe vor ihm kein Theologe gekannt oder befolgt? Ich möchte wissen, welcher Theologe, der nicht einzelne Lehrpunkte, sondern die ganze Glaubenslehre oder doch einen Theil derselben behandelte, es nicht befolgt habe. Ist ja dasselbe durch die Natur der Sache selbst gegeben. Am wenigsten aber konnte es den Scholastikern fremd sein. Wer mit Aristoteles Schriften einige Bekanntschaft hat, weiß, daß dieser Philosoph jede Abtheilung mit einer solchen Betrachtung und Zerlegung seines Stoffes beginnt, und um festzustellen, was abzuhandeln sei, nicht selten gar ausführlich, wenn nicht weitschweifig wird. Wie sollten nun die Scholastiker, an diese Methode gewöhnt, nicht ebenso in der Theologie die verschiedenen Rücksichten des zu behandelnden Gegenstandes betrachtet haben, um dann, wie sie in der Philosophie fragten, was die Vernunft, so in der Theologie zu fragen, was über dieselben der Glaube lehre? Der h. Thomas giebt, nachdem er in der einleitenden Untersuchung den Gegenstand der ganzen Theologie, wie wir oben vernahmen, bestimmt hat, zuerst den Inhalt der Haupttheile, sodann aber in jedem Abschnitt des ganzen Werkes die zu behandelnden Punkte in der Weise an, daß ihre Bestimmung offenbar nur das Ergebniß der Analyse sein konnte, von der wir reden. Freilich ist der Heilige, wenn in der Abhandlung selbst, noch viel mehr in dieser Bestimmung der Fragen wortkarg: aber seine Erläuterer haben es nicht unterlassen, auch hier seine Gedanken hervorzuheben und zu verfolgen. Namentlich eröffnet Suarez seine ausführlichen Untersuchungen überall mit einer Einleitung, in welcher er den Zusammenhang der zu behandelnden Lehrpunkte mit den Hauptfragen der Theologie nachweist, und in den einzelnen Abtheilungen zerlegt er den Stoff, wie Hermes will, je nach den verschiedenen Seiten, die am Gegenstand betrachtet

werden können, mit Sorgfalt bestimmend, ob und inwiefern jede der sich ergebenden Fragen theologisch zu behandeln sei. Wir werden uns von diesem methodischen Verfahren der Vorzeit sogleich, wann von der Anordnung die Rede sein wird, überzeugen.

316. Aber woher bei Hermes die ganz entgegengesetzte Meinung, daß die Scholastiker in der Bestimmung des Lehrstoffes von gar keinen Grundsätzen geleitet worden, sondern, über die Gegenstände, die sie behandeln wollten, nach Phantasie und Willkür Fragen gestellt? Die meisten Scholastiker legten wie ihrem mündlichen Vortrage, so auch ihren Schriften die Bücher Peter's des Lombarden, oder später die Summa des h. Thomas zu Grunde, jedoch in verschiedener Weise. Einige verarbeiteten den Inhalt derselben so frei und selbstständig, daß sie nicht Commentare, sondern ähnliche Werke verfaßten. In solchem Verhältniß stehen die Summa Alexanders von Hales zu den Büchern des Lombarden, und die Werke Gregor's von Valenzia und Suarez's zur Summa des h. Thomas, mit dem Unterschiede, daß Gregor, obgleich er alle Fragen selbstständig behandelt, dennoch was Stoff und Anordnung betrifft, dem h. Thomas Schritt für Schritt in seinen Untersuchungen folgt. — Andere zerlegten und erläuterten den Text, den sie zu Grunde legten, und fügten jedem Abschnitt die weiteren Fragen bei, zu deren Behandlung er Gelegenheit bot. So schrieben der h. Thomas und der h. Bonaventura über Peter den Lombarden, Cajetan und Vasquez über die Summa des h. Thomas. — Endlich aber begnügten sich andere, ohne Erläuterung und Bearbeitung des Textes, die Zweifel, welche er veranlaßte, zu untersuchen, verwandte Lehrpunkte abzuhandeln, insbesondere aber die Streitfragen, welche gerade im Schwange waren, zu besprechen. In solcher Weise verfuhr Duns Scotus, und weil er der einzige Scholastiker ist, mit dem Hermes scheint einige Bekanntschaft gehabt zu haben, so ist es möglich, daß er sich jenes Urtheil über die Methode der Scholastik nach ihm gebildet hat. Scotus pflegt in der That seine Untersuchungen mit den Worten, die Hermes den Scholastikern überhaupt in den Mund legt, zu beginnen; aber sie bedeuten bei ihm nicht wie Hermes meint: „Um diesen Lehrpunkt der Theologie abzuhandeln, stelle ich folgende Fragen," sondern: „Von diesem Lehrabschnitt Peter's nehme ich

Veranlassung folgende Fragen zu besprechen." Nichts kann aber ungerechter sein, als deßhalb, ich will nicht sagen die Scholastiker insgesammt, sondern auch nur Scotus und jene, die in ähnlicher Weise verfuhren, zu beschuldigen, daß sie den Lehrstoff der Theologie nicht methodisch zu bestimmen gewußt hätten. Solche Werke setzen den Lehrstoff als behandelt, das eigentliche corpus doctrinae, voraus, und wollen nicht als Lehrbücher der Theologie, sondern als eine Sammlung theologischer Abhandlungen, die man einem Lehrbuche beigiebt oder doch nach seinen Abschnitten ordnet, betrachtet werden. Wendet man sich zu den eigentlichen Lehrbüchern, sei es der älteren, sei es der neueren Scholastik, so findet man nicht bloß die gewünschte Vollständigkeit, sondern auch ein klares Bewußtsein derselben.

Wenn man also den Scholastikern mit Recht vorwirft, daß sie oftmals Fragen, die von geringer Bedeutung sind, behandeln, so müssen wir dies aus andern Ursachen, als der Unkenntniß oder der Vernachläßigung einer analysirenden Methode erklären. Wir haben davon schon geredet (n. 15. 17. 44.) und glauben nicht darauf zurückkommen zu müssen.

II.

Von der Anordnung des Lehrstoffes.

317. Wenn die Theologen der Vorzeit so verfahren wären, wie Hermes versichert, so hätte bei ihnen von einer entsprechenden Ordnung der Lehrpunkte gar nicht die Rede sein können. Während indeß Hermes diesen Vorwurf nicht weiter verfolgt, tritt er bei Hirscher in den Vordergrund. Derselbe ist, wie aus den schon angeführten Stellen hervorgeht, fest überzeugt, daß die Scholastiker von der Anordnung des Lehrstoffes vermittelst einer leitenden Idee gar keine Ahnung hatten. — Aber auch Melchior Canus haben wir über den Mangel an Ordnung bei den Scholastikern herbe klagen und diesen Mangel daraus erklären hören, daß die Scholastiker meistens in die Fußstapfen Peter's des Lombarden traten. (n. 43.) Ohne allen Grund wird also Hirscher's Beschwerde nicht sein. Seinen Haupttheilen nach ist zwar das Werk des Lombarden

in der Weise geordnet, welche schon der h. Johannes von Damaskus gewählt hatte, und alle Theologen bis auf unsere Tage beibehalten haben. Er handelt im ersten Buch von Gott in sich betrachtet, im zweiten von der Schöpfung, dem Falle der Engel und des Menschen, im dritten von der Menschwerdung und Erlösung, im vierten endlich von den Sakramenten und dem Ende der Welt. Aber mit dieser naturgemäßen Reihung der größeren Theile ist bei weitem nicht alles, was eine systematische Ordnung fordert, geleistet. Vor allem bedarf es eines Grundgedankens, der das ganze Gebäude durchdringe und zusammenhalte. Wir haben aber gesehen, daß Peter in der Bestimmung desselben nicht glücklich war. (n. 298.) Dazu kommt, daß sich bei ihm die Abschnitte jener Theile nicht in geeigneter Weise aneinander schließen. So gehen gleich im ersten die Untersuchungen über die h. Dreifaltigkeit jenen über das Wesen und die Vollkommenheiten Gottes vorher, eine Anordnung, die weder der Natur der Sache angemessen, noch auch der leichteren Behandlung und Auffassung günstig ist. Denn das Wesen Gottes verhält sich zu den göttlichen Personen, nicht zwar wie ein hervorbringender Grund zu seinen Wirkungen, aber doch wie das Absolute zu dem Relativen, und was uns die Auffassung der Lehre von den Personen erleichtert, ist eben eine ausgebildete Erkenntniß der Vollkommenheit des Wesens. Ferner wird von der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes erst im vierten Buche bei Gelegenheit des Weltendes gehandelt. Was aber die Ordnung des Ganzen am meisten stört, ist die unpassende Einschaltung der Sittenlehre. Wir haben oben aufmerksam gemacht, daß manche Lehrpunkte der Moral mit dogmatischen Wahrheiten so innig verflochten sind, daß sie getrennt von diesen gar nicht in entsprechender Weise behandelt werden können. Diesen also ist in einem Werke, das die ganze Theologie umfaßt, ihre Stelle durch die Natur der Sache angewiesen. Niemand wird es unangemessen finden, daß die Lehre von der Spendung und dem Empfang der Sakramente sich an die dogmatischen Untersuchungen über dieselben anschließe. Aber es giebt auch Lehrstücke der Moral, welche zwar Wahrheiten, die der Dogmatik angehören, voraussetzen, dennoch aber von diesen getrennte Abschnitte bilden. Es sind die Lehren vom Ziel und Ende des Menschen, von dem Gewissen, den Ge-

setzen, den Tugenden und Lastern, u. s. w. Und während diese ihrem Inhalte nach von den dogmatischen Lehren nicht zwar gänzlich, aber doch wie andere Theile desselben Ganzen geschieden sind, haben sie unter sich die engste Verbindung. In dem Werke des Lombarden aber werden sie erstlich nur unvollständig behandelt, sodann aber zerstückelt, und in verschiedenen Büchern an dogmatische Wahrheiten, die dazu Gelegenheit bieten, angereiht. Die Lehre vom Falle des Menschen im zweiten Buche wird benutzt, um von der Sünde, wie es in der Moral zu geschehen pflegt, zu handeln; im dritten Buche von den Vorzügen der Seele Christi redend, schaltet Peter die Lehre von den Tugenden, den Gaben des h. Geistes und selbst von den zehn Geboten Gottes ein. Indem nun die älteren Scholastiker fast alle das Werk des Lombarden ihren Schriften zu Grunde legten, so mußten diese Verstöße wider die naturgemäße Ordnung bei ihnen mitunter gerade um so mehr hervortreten, als sie darauf bedacht waren, die Lücken, welche Peter gelassen hatte, auszufüllen. Denn sie erweiterten den Lehrpunkt an der Stelle, wo sie ihn fanden. — Jedoch finden wir namentlich bei Alexander von Hales auch bedeutende und glückliche Veränderungen. Die vier Haupttheile sind zwar dieselben: aber sowohl im ersten, der über Gottes Wesen, Eigenschaften und Dreieinigkeit, als auch im zweiten, der über die Schöpfung handelt, sind die Untersuchungen bereits in der Weise, die später durch den h. Thomas eingeführt ward, geordnet. Am Ende des zweiten Theils, der mit dem Falle des Menschen schließt, redet Alexander nicht bloß von der Erbsünde, sondern auch von der Sünde überhaupt und von den einzelnen Lastern. Nachdem er dann im dritten die Lehre vom Erlöser abgehandelt hat, schaltet er, bevor er zu den Sakramenten, welche der Gegenstand des vierten Theiles sind, übergeht, die Untersuchungen über die Gesetze, die Gnade, die Tugenden und Geistesgaben ein.

318. Auch der h. Thomas verfaßte sein erstes Werk von größerem Umfange in der hergebrachten Weise die Anordnung des Lombarden beibehaltend; dasselbe leidet also auch an dem gerügten Mangel. Nichtsdestoweniger offenbart sich schon in ihm jene Kraft des Geistes, die den Stoff, so ausgedehnt er ist, bewältigt, und durch einen höheren Gedanken auch ohne noch alles Einzelne die-

sem gemäß zu ordnen, zusammenhält. Denn nicht nur bestimmt der h. Thomas schon in diesem Werke den höchsten Gegenstand der Theologie, wie wir oben gesehen haben; sondern er zeigt auch in den Einleitungen, die er jedem der vier Bücher des Lombarden vorausschickt, mit tiefer Einsicht, in welchem Verhältniß zu jenem Gegenstande der gesammte Inhalt steht. Seine Gedanken sind folgende:

Vor jeder anderen verdient die theologische Erkenntniß den Namen der **Weisheit**. Denn nicht nur betrachtet sie die höchste Ursache, Gott, und führt alle Dinge auf sie zurück; sondern sie wird auch zu dieser Betrachtung durch das göttliche Licht selbst erhoben.[1]) Wir verdanken sie also Demjenigen, welcher nach dem Ausspruch des Apostels Gottes Weisheit und durch Gott uns zur Weisheit geworden ist. Gleichwie Gott durch seine Weisheit sich selbst vollkommen erkennt, so ist diese Weisheit auch der Grund aller Erkenntniß, die wir von ihm haben. Er hat sich uns aber insbesondere durch den Sohn offenbart, welcher wie die Weisheit, so auch das Wort des Vaters heißt, weil es ihm zukommt, die göttlichen Dinge zu enthüllen. Daher spricht er: „Niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn, und wem der Sohn ihn offenbaren will;“ (Mth. 11, 27.) und wenn die Weisheit von sich sagt: „Ich habe die Ströme ausgegossen“ (Sir. 24, 40.), so dürfen wir dies auch von den Strömen der Erkenntniß verstehen, durch welche der Sohn, was in Gott verborgen war, insonderheit das Geheimniß des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes geoffenbart hat. „Er hat die Tiefen der Ströme durchforscht, und was verborgen war, an's Licht gebracht.“ (Job. 28, 11.) Dies also, was uns über die **Tiefen** Gottes, seine Dreieinigkeit, seine Vollkommenheiten und seine Rathschlüsse geoffenbart ist, bildet den Inhalt des ersten der vier Bücher, in welchen die theologische Wissenschaft vom Meister der Schule zusammengefaßt wurde.

Aber die Theologie handelt auch von den **Werken** Gottes: der Hervorbringung, der Wiederherstellung und der Vollendung der Geschöpfe. Wie wir über Gott durch die Weisheit belehrt werden, weil es ihr eigen ist, das Göttliche zu offenbaren; also

---

1) In II. sent. Prol. art. 3. Summ. p. 1. q. 1. a. 6.

werden wir auch über die Werke Gottes durch sie unterwiesen, weil Gott dieselben in ihr und durch sie vollbracht hat. Denn Gottes Weisheit ist nicht bloß beschauend, sondern auch wirksam, das Urbild nämlich, dem alles, was Gott schafft, nachgebildet wird. Wir werden also reichlich über die wunderbaren Werke Gottes belehrt, und zwar zuerst über den wahren Grund seines Schaffens, der nicht Nothwendigkeit, sondern freie Liebe ist; sodann über die Macht, welche im Dienste der Liebe alle Dinge aus nichts erschuf, und mit Gütern erfüllte, endlich über die Vorsehung, die alles erhält und regiert. Aber nachdem wir erkannt haben, wie alles, was Gott gemacht hat, schön und gut war, müssen wir dann auch erkennen, wie durch die Sünde der Engel und des Menschen das Böse in die Welt gekommen. Dieses also, die Schöpfung, Einrichtung und Regierung der Welt, der Fall der Engel und des Menschen, bildet den Inhalt des zweiten Buches.

Das andere große Werk der Weisheit Gottes ist die Wiederherstellung. Es ist insbesondere das Werk des Sohnes, der Mensch wurde, und indem er den Menschen erneuete, alles erneuete, was des Menschen wegen geschaffen war. Darum steht geschrieben, daß Gott durch ihn alles, was im Himmel und was auf Erden ist, versöhnt hat. Die Erlösung war aber zugleich eine Zurückführung der Geschöpfe zu ihrem Ursprunge: weil nämlich der Mensch die Vorzüge der geistigen und der körperlichen Natur in sich verbindet; so wurde alles, was die Geschöpfe Gutes von Gott empfangen hatten, durch Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen in Christus zu Gott zurückgeführt. Die Früchte endlich der Menschwerdung und Erlösung sind die Strömungen der Gnade, die vom Gottmenschen ausgehen: „von seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade um Gnade.“ (Joh. 1, 16.) Was also schon im alten Bunde die Weisheit von sich sprach: „Ich will den Garten meiner Pflanzungen bewässern“ (Sir. 24, 41.), ist erfüllt worden, indem Christus zur Gründung seiner Kirche verschiedene Gnadengaben spendete, „einige zu Aposteln, einige zu Propheten, andere zu Evangelisten, andere aber zu Hirten und Lehrern bestellend, für die Vervollkommnung der Heiligen, die Ausübung des Dienstes, die Erbauung des Leibes

Christi." (Eph. 4, 11.) Und dieses ist der Stoff des dritten Buches: das Geheimniß der Menschwerdung, unsere Erlösung und die Gnadenspendung.

Das dritte Werk der göttlichen Weisheit ist die Vollendung, welche darin besteht, daß die Geschöpfe zu dem Ziele, das ihr Verlangen stillt, gebracht und in ihm befestigt werden. Auch dieses Werk gehört in besonderer Weise dem Sohne an, der als der Erstgeborne unter vielen Brüdern in das Erbe des Vaters, das ihm als dem natürlichen Sohne gebührt, uns, die wir die göttliche Kindschaft aus Gnade empfangen, mit sich einführt. Zu dem Ende muß er uns von den beiden Wirkungen der Erbsünde befreien, vom Tode und von der Schwäche oder Krankheit unserer Seele. Beides ist ihm vom Vater gegeben. „Wie der Vater die Todten erweckt und belebt: also belebt auch der Sohn, welche er will," (Joh. 5, 21.) und er auch ist die Kraft, mit welcher Gott alles trägt (Hebr. 1, 3.), und das Wort, wodurch er alles heilt. (Weish. 16, 12.) Vom Tode befreit er uns erst am Ende der Zeiten, nachdem uns jedoch in seiner Auferstehung das Vorbild und die Bürgschaft unserer einstigen Verherrlichung gegeben worden ist; die Heilung aber unserer Seelen geschieht in diesem Leben, und gehört insofern zum Werke der Vollendung, als sie eine Vorbereitung und wie ein Anfang derselben ist. Dieselbe geschieht durch die Sakramente, in welchen wir eine Nachbildung der Menschwerdung betrachten dürfen. Denn wie in Christus die Gottheit unter der Hülle der Menschheit, so ist in den Sakramenten die geheimnißvolle Kraft Gottes unter äußerlichen Zeichen verborgen. Die Sakramente sind wie ebenso viele Bäche, die aus der geöffneten Seite des Herrn sich durch den Garten der Kirche ergießen; und welche er durch dieselben gereinigt, geheilt und genährt hat, sie wird er am Ende der Zeiten einführen in das reiche Haus seines Vaters, damit sie mit dem Strome göttlicher Wonne getränkt werden. — Von den Sakramenten also und von der zukünftigen Auferstehung und Glorie handelt das vierte Buch. [1])

In solcher Weise zeigt der h. Thomas den innern Zusam-

---

1) Prologi S. Thomae in I. II. III. et IV. lib. sent.

menhang des gesammten theologischen Stoffes, nach der Eintheilung, die derselbe in den Büchern Peters des Lombarden erhalten hatte. Er begnügt sich mit dieser übersichtlichen Darstellung, welche nur die wichtigsten viel umfassenden Lehrpunkte berührt; weil die einzelnen Abschnitte, worin diese entwickelt werden, in dem Werke, das er erläuterte, oftmals wenig geordnet sind: und er übergeht die Sittenlehre, weil sie, wie wir oben bemerkten, bei Peter keine eigene Stelle hat, sondern stückweise eingeschaltet ist. Wenden wir uns nun zu dem großen Werke, in welchem der Heilige später nach eigener Ansicht die ganze Theologie ordnete.

319. Mit aller Bestimmtheit giebt er den Grundgedanken an: die Theologie ist die geoffenbarte Lehre über Gott, über Gott an sich, und über Gott als den Ursprung und das Endziel, das Alpha und Omega alles dessen, was außer ihm ist. Den drei Punkten, welche diese Bestimmung des Gegenstandes einschließt, entsprechen jedoch die drei Theile nicht, in welche das Werk selbst, die Summa theologica, eingetheilt ist. Denn der erste derselben umfaßt die Lehre von Gott an sich, seinem Wesen und seiner Persönlichkeit, und von der Schöpfung, also die zwei ersten jener drei Punkte, und beide folgenden Theile sind der Entwickelung des dritten Punktes gewidmet.[1]) Dazu kommt, daß ein jeder der letzteren Theile den ersten an Umfang um mehr als das doppelte übertrifft, so daß die Behandlung der beiden ersten Hauptpunkte kaum ein Fünftel des ganzen Werkes einnimmt. Nämlich Zahl und Ausdehnung dieser Theile oder Bände waren nach der Reichhaltigkeit des Stoffes zu bestimmen. Es ist aber keine Frage, daß der dritte jener Hauptpunkte einen ungleich reich-

---

1) Quia principalis intentio hujus sacrae doctrinae est, Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum et specialiter rationalis creaturae, ad hujus doctrinae expositionem intendentes primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum. Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo considerabimus ea, quae ad essentiam divinam pertinent; secundo ea, quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio ea, quae pertinent ad processionem creaturarum ab ipso. S. p. 1. q. 2.

haltigeren Stoff als die ersteren bietet. Ueber den Weg, auf dem wir zu Gott, unserem Ziel und Ende gelangen sollen, über die Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung, über die Sakramente bedürfen wir einer ausführlichen Belehrung, und sie ist uns in der Offenbarung geworden. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß durch sie zugleich die Lehre über Gott selbst mehr und mehr ausgebildet wird. — Der h. Thomas giebt nun ferner den inneren Zusammenhang der einzelnen Abschnitte, die jeder Theil enthält, beim Uebergang zu denselben an, es sei denn, daß derselbe von selbst einleuchte. Vernehmen wir aber darüber einige Bemerkungen, welche Suarez jenen seinen Werken, die den Abtheilungen der Summa des h. Thomas entsprechen, vorausschickt.

320. Die Lehre über Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften gehört der Theologie nicht ausschließlich an; sie kann und soll auch in der Philosophie behandelt werden. Die Theologen aber pflegen nach dem Beispiel des h. Thomas beide Behandlungsweisen zu verbinden, weil die Auffassung der theologischen Lehre durch die philosophische erleichtert, die natürliche Theologie aber durch die übernatürliche vervollkommnet wird. Er jedoch, bemerkt dann Suarez weiter,[1]) werde, was der philosophischen Betrachtung angehöre, nur kurz berühren, weil er auf seine Metaphysik verweisen könne; dagegen mit größerer Sorgfalt die theologischen Lehren, insbesondere jene von der Vorherbestimmung zum ewigen Leben behandeln, und mit demselben Fleiße die Untersuchung, inwiefern Gott von den Geschöpfen erkannt oder nicht erkannt werden könne, ausführen. Denn diese Untersuchung bilde die Grundlage der ganzen Lehre von der übernatürlichen Ordnung. Damit ist uns also der Grund angegeben, weßhalb auch der h. Thomas jene Frage über die Weise, in der Gott erkannt werde, ausführlicher als alle anderen behandelt.[2])

Nachdem dann auch das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit vorgetragen ist, werden wir in die Schöpfungslehre durch folgende Bemerkungen eingeführt.[3]) Von den Geschöpfen handelnd,

1) Tom. I. De div. subst. Prooemium.

2) Quaest. 12. de cognitione et visione Dei, et quaest. 13. de nominibus Dei.

3) Tom. II. de Angelis. Tom. III. de opere sex dierum. Prooemia.

entfernt sich die Theologie nicht von ihrem eigentlichen Gegenstand, der Gott ist; denn erstlich betrachtet sie die Geschöpfe, inwiefern sie aus Gott ihren Ursprung haben und zu Gott zurückgeführt werden; sodann ist diese Betrachtung der Geschöpfe nicht bloß nützlich, sondern auch nothwendig, um unsere Erkenntniß Gottes auszubilden. In doppelter Weise also betrachten wir Gott, absolut d. h. wie er an und für sich ist, und relativ, d. h. mit Beziehung auf die Geschöpfe. Diese Beziehung ist aber jene der Ursache zur Wirkung, und zwar insbesondere der hervorbringenden, und der End-Ursache. Zuvörderst erhalten wir demnach als einen besonderen Theil der Theologie die Schöpfungslehre, und diese hat, bemerkt Suarez weiter, beim h. Thomas eine sehr lichtvolle Eintheilung gefunden. Denn zuerst handelt der h. Lehrer von der Schöpfuug im allgemeinen, ihr Wesen untersuchend, sodann von den Engeln und der Körperwelt, als den beiden sich entgegengesetzten Reichen des Geistes und der Natur, und endlich vom Menschen, in dem sie beide zur Einheit des Wesens verbunden sind. Nicht ohne Grund aber hält er sich in der Lehre vom Menschen auf. Denn wenngleich manche Punkte, die er hier behandelt, an sich betrachtet, nicht theologisch sind; so stehen sie doch mit den Untersuchungen der Moraltheologie, welche beim h. Thomas sich unmittelbar an sie anschließen, in enger Verbindung. Man könnte daher wider den h. Thomas und die Scholastiker zwar einwenden, daß sie hier Lehrpunkte erörterten, deren Kenntniß sie aus der Philosophie voraussetzen durften; aber nicht, daß sie aus Vorliebe zur Philosophie das Gebiet der Theologie verlassen oder die eine mit der anderen in ungebührlicher Weise vermengt hätten. Doch darüber später das Nähere.

321. Mit dem zweiten Theile der Summa beginnt die Lehre von Gott als dem höchsten Endzweck oder von der Rückkehr der Geschöpfe zu ihrem Ursprunge. Es läßt sich aber sofort die Einrede erheben, daß in diesem Theile nicht von dem Zwecke der Geschöpfe überhaupt, sondern von dem Zwecke des Menschen und dem von ihm erforderten Thun und Lassen die Rede sei: weßhalb denn auch der h. Thomas hier die Sprache ändert. Denn während er im Anfange Gott, insofern er der Endzweck alles Geschaffenen ist, als Gegenstand dieser Untersuchungen bezeichnet

hatte, sagt er nun im Eingange derselben, daß der Mensch, als Ebenbild Gottes betrachtet, ihr Gegenstand sei.[1] — Es wird, entgegnet Suarez,[2] insofern von den Geschöpfen überhaupt gehandelt, als im Menschen, der die geistige und körperliche Natur in sich vereinigt, alle zu Gott, ihrem Ziele, geführt werden. Was vom Menschen, insofern er mit Vernunft und Freiheit begabt ist, gesagt wird, ist auf den reinen Geist anwendbar; die Körperwelt aber wird in und durch den Menschen, zu dessen Dienste sie da ist, zu Gott zurückgeführt. — Dieser gewiß richtigen Bemerkung ist beizufügen, daß der h. Thomas nicht ausschließlich vom Endzweck des Menschen redet. Denn nicht nur zeigt er gleich im Anfange, daß und inwieweit auch die Natur in Gott ihr letztes Ziel hat,[3] sondern untersucht überdies am Schlusse ausführlich, in welcher Weise die Körperwelt am großen Tage der Vollendung umgewandelt und verklärt werde.[4] Daß aber die Theologie Gott als den höchsten Zweck aller Dinge betrachtend, hauptsächlich von den vernünftigen Geschöpfen handele; hatte der h. Lehrer nicht unterlassen, auch im Eingange des ganzen Werkes ausdrücklich zu bemerken.[5])

Wenn er nun die Sittenlehre beginnend den Menschen, insofern er durch Vernunft und Freiheit das Ebenbild Gottes ist,

---

1) Quia, sicut Damascenus dicit (De fide orth. l. 2. c. 12.), homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur „intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum;“ postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo et de his, quae processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat, ut consideremus de ejus imagine i. e. de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem. S. p. 1. 2ae Prol.

2) Tom. IV. De ultimo fine hominis etc. Prooem.

3) S. p. 1. 2ae q. 1. a. 2. et 8.

4) S. p. 3. Suppl. qq. 74 et 91. Dieses Supplementum ist freilich nicht vom h. Thomas selbst verfaßt, weil er vor Vollendung seines Werkes starb. (n. 7.) Aber wir reden hier von diesem, wie es vorliegt, und dürfen wohl voraussetzen, daß es nach dem vom h. Verfasser entworfenen Plan vollendet wurde. Ueberdies sind die beigefügten Abhandlungen aus anderen Werken des Heiligen wörtlich zusammengetragen.

5) Siehe die schon angeführten Worte. n. 319.

als Gegenstand dieses Theiles der Theologie bezeichnet; so steht dies mit der früheren Erklärung, daß Gott als unser Endzweck dieser Gegenstand sei, nicht in Widerspruch. Man darf nämlich nicht übersehen, daß jener Hauptpunkt der h. Wissenschaft: „über Gott als das Endziel der Geschöpfe" — auch nach der zuerst gegebenen Erklärung diese zwei anderen in sich schließt: „über die Weise, wie wir nach Gott streben sollen," und „über Christus, der es uns möglich gemacht hat, zu ihm zu gelangen." Wenn also der h. Thomas im Eingang der Moral, die der Ausführung des ersteren gewidmet ist, sagt: nachdem von Gott und seinen freien Werken, dem Vorbild gehandelt worden; sei nun das Ebenbild, der Mensch, insofern auch er durch den freien Willen Herr seines Thun und Lassens sei, zu betrachten; so streitet das offenbar mit der obigen Angabe des Stoffes nicht, sondern verbindet vielmehr durch einen neuen und tiefen Gedanken diesen Theil der Theologie mit dem vorhergehenden. Denn eben weil die früheren Bestimmungen vorausgegangen waren, wird durch die gegenwärtige ausgesprochen: „Damit der Mensch zu Gott seinem Ursprunge zurückkehre, muß er durch den guten Gebrauch seiner Freiheit in seinem Thun und Lassen sein, was er seiner Natur nach ist, — Ebenbild Gottes."

322. Es darf uns aber, bemerkt ferner Suarez,[1]) durchaus nicht stören, wenn die Geschöpfe als Gegenstand mancher Theile der Theologie bezeichnet werden. Denn wo immer Gott nicht in sich selbst, sondern mit Beziehung auf Anderes betrachtet wird, ist dieses Andere der nächste oder unmittelbare Stoff, ohne daß deßhalb Gott aufhöre, der letzte und vorzügliche Gegenstand zu sein. Wir betrachten dann das Geschaffene, aber in seiner Beziehung auf Gott, und Gott, aber in der besonderen Beziehung auf dieses Geschaffene. Wie also die Welt, aber als Werk Gottes, und Gott, aber als Urheber der Welt Gegenstand der Schöpfungslehre ist; so ist das sittliche Verhalten des Menschen, aber als ein Streben nach Gott, und Gott, aber als Ziel dieses Strebens, und darum als Grund der sittlichen Ordnung Gegenstand der christlichen Sittenlehre. Dasselbe gilt von einzelnen Ab-

1) Tom. IV. l. c.

schnitten: wir können die Gesetze als Normen, die Gott uns giebt, und Gott als den Gesetzgeber, die Gnaden, und Gott, den Gnadenspender, Gegenstand der Untersuchungen nennen, die mit diesen sich beschäftigen.

323. Als Grundlage der ganzen Sittenlehre schickt der h. Thomas eine ausführliche Abhandlung über des Menschen Ziel und Ende voraus, um nicht nur die Wahrheit festzustellen, daß dies Ziel in Gott allein zu suchen ist, sondern auch den Zustand der Glückseligkeit, in den wir durch seine Erreichung sollen versetzt werden, allseitig zu erklären [1]). Und weil sich aus dieser Erklärung zugleich ergeben hat, daß der Mensch zu dem Besitze Gottes nicht ohne eine Thätigkeit, in der er nach demselben strebt, gelangt; so ist es die Aufgabe der Sittenlehre zu zeigen, welches Wirken dem Ziele und Ende entspricht, und welches ihm widerstreitet. Sie thut es, indem sie das menschliche Thun und Lassen in seinem Verhältniß zum letzten Ziel und Ende zuerst im allgemeinen, und sodann im besondern betrachtet [2]). In der allgemeinen Moral also wird untersucht, wodurch unser Wirken frei, sittlich gut und sittlich böse ist; hierauf von den Leidenschaften und von der Tugend und dem Laster oder der Sünde, endlich von dem Gesetze und der Gnade gehandelt. Die beiden letzten Untersuchungen sind nach dem h. Thomas von den vorhergehenden dadurch unterschieden, daß in diesen die menschlichen Handlungen in sich selbst, in jenen aber die äußeren Prinzipien derselben betrachtet werden [3]). Gesetz und Gnade sind nämlich äußere Prinzipien, insofern sie von Gott ausgehen, und die freie Thätigkeit des Menschen mit der Anlage zum Guten und Bösen voraussetzen; sie können jedoch auch als innere Prinzipien betrachtet werden, insofern das erkannte Gesetz zum Gewissen, und die göttliche Gnade als eine übernatürliche Kraft in die Seele selbst aufgenommen wird. — In der speciellen Moral handelt der h. Lehrer zuvörderst sehr ausführlich von den einzelnen Tugenden, den theologischen sowohl als den moralischen, und den ihnen entgegenge-

1) S. p. 1. 2ae q. 1—5.
2) Ibid. q. 6.
3) Ibid. q. 90. et 109.

setzten Lastern, sodann von den außerordentlichen Gaben der Gnade und den verschiedenen Ständen.

324. Der dritte Theil des ganzen theologischen Werkes umfaßt die Lehre vom Erlöser, von den Sakramenten, und den letzten Dingen. Der Zusammenhang dieser Untersuchungen mit den vorhergehenden und unter ihnen selbst ist dieser: Wir haben das Ziel und Ende des Menschen, was zu ihm führt und von ihm entfernt, zugleich aber auch den Fall des Menschen mit allen seinen Folgen kennen gelernt. Durch ihn war unser ganzes Geschlecht jenes übernatürlichen Zieles verlustig geworden, der Sündhaftigkeit und dem Tode unterworfen. Weil uns also Gott in Christus einen Erlöser gegeben hat; so müssen wir nun dieses Erlösungswerk betrachten, und zwar zuerst den Erlöser selbst, das Geheimniß der Menschwerdung, und die Person des Gottmenschen, sodann sein Werk, wie er nämlich in seinem Leben, seinem Leiden und seiner Auferstehung die Erlösung vollbrachte. In den Sakramenten werden uns die Früchte der Erlösung je nach den verschiedenen Lagen und Bedürfnissen unseres Lebens auf Erden zugewendet. Nachdem wir aber durch ihre Wirksamkeit entsündigt und geheiligt sind; sollen wir am Ende der Zeiten auch vom Tode befreit, und in den ewigen Besitz des himmlischen Erbes gesetzt werden [1]. — Diese Abhandlungen von den Sakramenten und den letzten Dingen sind als eine Fortsetzung der Lehre vom Erlöser zu betrachten. Denn er ist es, der die Sakramente eingesetzt hat, und fortwährend in seiner Kirche durch sie, wie das Haupt in den Gliedern, der Weinstock in den Reben wirksam ist. Er auch ist es, der die Todten auferwecken, der alle richten, die Geheiligten in das Reich seines Vaters einführen, die Sünder mit den bösen Geistern durch seinen Fluch dem ewigen Feuer überliefern wird. Mit Recht also gab der h. Lehrer im Eingang des ganzen Werkes Christus als den Inhalt des ganzen dritten Theiles an.

325. Dieser Theil enthält somit eigentlich die Heilsökonomie, und darum hat man es gerügt, daß die Lehre von der Gnade ihm vorausgeschickt werde. Suarez entgegnet, die Wohl-

1) S. p. 3. Prolog. q. 60. Suppl. q. 69.

that der Erlösung werde nur dem Menschen und zwar dem gefallenen Menschen zu Theil, die Gnade aber sei auch dem Engel und dem Menschen im Paradiese verliehen worden [1]). Wie man ferner in der Schöpfungslehre zuerst vom Engel, dann von den Körpern und zuletzt vom Menschen rede; also sei es auch passend, die drei Haupttheile der Theologie so zu ordnen, daß im ersten von Gott, im zweiten vom Menschen, im dritten vom Gottmenschen gehandelt werde. Die Lehre vom Gottmenschen setze nicht bloß die Lehre von dem Wesen und der dreifachen Persönlichkeit Gottes, sondern auch eine genaue und ausgedehnte Erkenntniß des Menschen, besonders von seiner sittlichen Seite, und daher eben sowohl die Lehre von der Gnade, als die von der Sünde voraus [2]). Dieser letztere Grund verdient eine besondere Erwägung.

Weil die Wissenschaft das Erkennen der Dinge aus ihren Ursachen anstrebt, so trachtet man in wissenschaftlichen Werken mit Recht den zu behandelnden Stoff so zu ordnen, daß der Grund dem Begründeten, die Bedingung dem Bedingten, das Frühere dem Spätern, das Allgemeine dem Besonderen vorhergehe. Jedoch ist dies nicht die einzige Rücksicht, der wir bei der Anordnung zu folgen haben: wir sollen auch darauf bedacht sein, daß, was zum Verständniß von Anderem dient, so viel möglich, früher als dieses behandelt werde. Nicht selten nun liegt, was in der Ordnung der Dinge vorhergeht, auch unserer Erkenntniß näher, und dann ist gewiß kein Grund vorhanden, für den Lehrvortrag eine andere Ordnung zu suchen; im Gegentheil würde dies sehr zweckwidrig sein, und deßhalb wird z. B. Peter der Lombarde getadelt, früher von den göttlichen Personen als von dem göttlichen Wesen und seinen Vollkommenheiten gehandelt zu haben. Nun tritt aber wie in der Philosophie, so in der Theologie auch oftmals der Fall ein, daß die Lehre von dem, was der Natur der Dinge nach das Erste ist, ohne Erörterung des Folgenden, weder vollständig, noch auch nur verständlich sein würde, und davon haben wir hier ein Beispiel. Es ist wahr, daß Christus der Herr uns die Quelle alles Heils und aller Gnade ist; aber die

---

2) Tom. VI. De divina gratia. Prooem.

3) Tom. XV. De Incarnatione. Prooem.

Lehre von ihm, d. i. von seiner Person und seinen Werken setzt, damit sie nur einigermaßen vollständig sei, die Lehre eben jenes Heils und jener Gnade voraus. Oder sind die so wichtigen und vielumfassenden Fragen über die Heiligkeit, die Freiheit, das Verdienst des Erlösers nicht innig mit der Lehre von der übernatürlichen Ordnung und der Gnade verflochten? Sie sind es, und zwar in der Art, daß ihre Erörterung dem, welcher mit dieser Lehre nicht sehr vertraut ist, kaum einigermaßen verständlich sein kann.

Dazu kommt, daß mitunter ein und derselbe Gegenstand, auch wenn man bei Anordnung des Lehrvortrags nur auf die Natur der Dinge sehen wollte, dennoch an mehr als einem Orte seine Stelle finden könnte. Die Natur der Dinge selbst erfordert, daß man vor der Lehre über die Erlösung von der Sünde und insbesondere von der Sünde des ersten Menschen handele. Kann man aber dieses, ohne die Lehre vom Zustand des Menschen vor seinem Falle und von dem Verhältniß Adams zu seiner Nachkommenschaft zu erörtern? Und diese Erörterung, muß sie nicht manche wichtige Lehren von der übernatürlichen Ordnung und der Gnade, der heiligmachenden sowohl als der wirklichen einschließen? Daher behandeln auch, wie der h. Thomas, so viele andere Theologen diese Punkte in der Schöpfungslehre, während andere es vorziehen, die ganze Lehre vom Zustande des ersten Menschen, seiner Erhöhung und seinem Falle, in jene Abtheilung der Theologie, worin sie von der Gnade und Sünde handeln, zu verlegen. — Nun wird aber Niemand leugnen, daß es auch der Natur der Dinge entspricht, wenn nicht die ganze Gnadenlehre, wenigstens jenen — bei weiterem größeren — Theil derselben, welcher die Wirksamkeit der Gnade im gefallenen Menschen betrachtet, in Verbindung mit den Fragen über Freiheit, Verdienst und Heiligung des Lebens vorzutragen. Um also die ontologische Ordnung streng festzuhalten, bliebe nichts übrig, als auch diese Fragen später als die Lehre vom Erlöser zu behandeln. Dann aber müßte man von ihnen viele Punkte, mit denen sie verwachsen sind, gewaltsam trennen, oder man würde früher von der Erlösung als von der Sündhaftigkeit und dem Bedürfnisse eines Erlösers reden. Weil also, auch wenn wir nur auf die der Natur der Dinge ent-

sprechende Ordnung sehen, die Lehre von der Gnade ebensowohl vor als nach der Erlösung ihre Stelle findet; so ist es gewiß angemessener sie der Lehre vom Erlöser, zu deren Verständniß sie nöthig ist, vorauszuschicken; um so mehr, als dies nicht hindert, daß sie durch diese ihre Vollendung erhalte. So handeln wir auch in der Philosophie mit Recht zuerst von der Welt und dem Menschen, weil wir durch die Betrachtung dieser uns zur Erkenntniß Gottes erheben müssen; und dennoch wird alsdann durch die Lehre vom Schöpfer die Erkenntniß der Geschöpfe vervollkommnet.

326. Uebrigens haben wir alles dieses nicht zu dem Ende gesagt, um die Anordnung, welche der theologische Lehrstoff vom h. Thomas erhalten hat, als die einzig zulässige zu erweisen. Im Gegentheil scheint sich aus dem Gesagten zu ergeben, daß mehr als eine Ordnung zweckmäßig sein kann. Wenn man nun überdies den Inhalt der einzelnen Abschnitte betrachtet, so möchte manches auch beim h. Thomas nicht am angemessenen Orte behandelt sein. Aber was wir glauben mehr als hinreichend dargethan zu haben, ist, daß die Vorwürfe, welche Hermes und Hirscher der Vorzeit machen, alles Grundes entbehren. Nach Hermes wurden die Scholastiker in der Bestimmung, und folglich noch viel mehr in der Anordnung des Stoffes von der Phantasie und Willkür geleitet; nach Hirscher haben sie nur „ein Aggregat von Dogmen, ohne sie zum Ganzen einer Heilsordnung zu verbinden, in langer Reihe neben einander aufgestellt.“ Dies läßt sich trotz der Mängel, die oben bemerkt wurden, nicht einmal von dem Werke des Lombarden sagen. Es war aber dieses Werk der erste Versuch, die ganze Theologie in ein System zu ordnen, und somit kann uns seine Unvollkommenheit nicht befremden. Wir haben gesehen, daß es alsbald durch Alexander von Hales eine bedeutende Verbesserung erhielt, daß der h. Thomas und der h. Bonaventura gerade das, worauf Hirscher mit Recht das größte Gewicht legt, die Zusammenfassung des Ganzen durch einen leitenden Gedanken, durch zweckmäßige Einleitungen ersetzten. Der Summa des h. Thomas jedoch wird diesen Vorzug inneren Zusammenhanges niemand, der sie auch nur durch Auszüge kennt, abzusprechen wagen. Nach ihr aber haben wir unser Urtheil über die Theologie der Vorzeit zu bilden. Denn wenn sie auch erst gegen Ende des

Mittelalters zum allgemeinen Lehrbuch wurde; so war sie doch, seitdem sie entstand, allgemein als Meisterwerk betrachtet, und entsprach folglich der Idee, nach welcher man, was in der Theologie zu leisten sei, bestimmte.

III.

Von der Behandlung des Lehrstoffes.

327. Wie für die Bestimmung, so ist es für die geeignete Behandlung des Lehrstoffs durchaus nothwendig, daß man das Wesentliche von dem Unwesentlichen, das Wichtige von dem minder Wichtigen zu unterscheiden wisse. Denn nicht nur kann nicht alles mit gleicher Ausführlichkeit behandelt werden, sondern es muß auch durch die Behandlung die größere oder geringere Bedeutung eines jeden Lehrpunktes an's Licht treten. Ueber die Bedeutung einzelner Wahrheiten aber, die ein Ganzes bilden, kann man nur nach ihrer Beziehung zu diesem Ganzen urtheilen. Es folgert also Hirscher aus jenem Vorwurf, den er der Vorzeit macht, die Glaubenslehren nicht in ihrem Zusammenhange betrachtet zu haben, diesen anderen, daß sie dieselben aus der Stellung, die ihnen gebührte, herausgenommen, und deßhalb, weil ohne leitenden Maßstab, auf gut Glück hin behandelt habe. Sehr oft kommt er auf die Klage zurück, daß bei Darstellung der Glaubenslehren das wahrhaft Wichtige nicht hervorgehoben, die in ihnen verborgene Kraft nicht an's Licht gebracht werde, und macht für solche Gebrechen, wo immer er sie findet, die scholastischen Theologen verantwortlich [1]).

Es kann uns gewiß nicht in den Sinn kommen zu behaupten, daß die Theologen der Vorzeit in Behandlung des dogmatischen Lehrstoffs der Forderung, von welcher die Rede ist, immer und überall genug gethan. Aber es fragt sich, ob sie des entgegengesetzten Fehlers, den Hirscher ihnen vorwirft, sich durchgängig schuldig gemacht, und vor allem, ob sie in denselben aus

1) Siehe oben Bd. 1. S. 23—26.

Mangel leitender Grundsätze gerathen seien. Wir entgegnen auch hier, was wir schon oben, von der Bestimmung des Stoffes handelnd, bemerkten: wenn es mißlich ist, bei Behandlung des Einzelnen von keinem das Ganze umfassenden Gedanken geleitet zu werden; so ist es noch viel mißlicher, zwar einem Gedanken über das Ganze, aber einem unwahren zu folgen. Dies aber ist Hirscher widerfahren. Er behauptet, der Inbegriff aller christlichen Lehren sei das Reich Gottes unter den Menschen, und die Offenbarung gebe uns keine Aufschlüsse, die nicht in nächster Beziehung zur Heilsanstalt ständen. Ueberdies aber will er, daß diese Anstalt als eine Erziehungsanstalt aufgefaßt werde, und dringt in allen seinen Werken mit dem größten Nachdruck darauf, das ganze Wesen des Christenthums bestehe darin, die in der Natur des Geistes liegende Anlage für das Reich Gottes zu entwickeln. Je entschiedener er aber diese Grundsätze festhielt, desto mehr mußte sein Urtheil über die Wichtigkeit und Bedeutung der einzelnen Glaubenslehren irregeleitet werden. Dem ersten jener Grundsätze gemäß wollte er gar keinen Lehrabschnitt über das, was Gott an sich ist, anerkennen, und schrieb der Behandlung vieler Punkte, die sich auf das Wesen Gottes, die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung beziehen, theils gar keinen, theils nur einen sehr geringen Werth zu. Wir glauben aber gezeigt zu haben, daß gerade die Erkenntniß dieser Wahrheiten, die Gott selbst und zwar sein dem natürlichen Verstande unerreichbares Innere zum Gegenstande haben, dem Endzweck des Christenthums am vollkommensten entspricht. Denn dieser Endzweck, besteht er nicht darin, daß der Mensch zum geistigen Besitze und Genusse des göttlichen Wesens erhoben werde? — Indem aber Hirscher übersah, daß zu diesem Verkehr mit Gott auch in der unverdorbenen Natur des Geistes die Anlage nicht gegeben ist, war es schlechterdings unmöglich, daß er die Lehren über die Gnade und den Fall des ersten Menschen, über die Erlösung, über unsere Rechtfertigung und die Wirksamkeit der Gnade richtig auffaßte. Er hatte zwar, indem er die Einrichtungen, die Gott zu unserem Heile getroffen hat, als „ein pädagogisches Ganzes" betrachtete, einen Maßstab, nach dem er die Bedeutung des Einzelnen bestimmte, aber nicht den richtigen. Wenn er

deßhalb so manche Lehren der Theologen mit Unrecht tadelte und ihnen gegenüber nicht selten irrige Ansichten geltend machte, so sieht man leicht, daß er nach einem solchen Maßstabe noch viel weniger, was wichtig und unwichtig sei, mit Sicherheit bestimmen konnte. Wir müssen uns begnügen, durch diese allgemeine Bemerkung auf Hirscher's Anklage zu antworten. Denn es liegt in der Natur derselben, daß sie im Einzelnen nur dort widerlegt werden kann, wo das Einzelne näher erörtert wird, und deßhalb haben wir bereits in den vorhergehenden Untersuchungen hierauf Rücksicht genommen.

328. Wenden wir uns nun zur Behandlungsweise selbst, zu dem, was man im engeren Sinne Lehrmethode nennt, so begegnen wir zuerst dem auch in diesen unseren Tagen immer von neuem erschallenden Vorwurf, daß die positive Theologie in der Vorzeit vernachläßigt worden sei. Obwohl wir von demselben, die Scholastik in ihrer geschichtlichen Entwickelung betrachtend, schon geredet haben (n. 16. 44.); so glauben wir hier doch noch einige Bemerkungen beifügen zu müssen. Wir haben gezeigt, daß dieser Vorwurf ganz gewiß nur die ältere Scholastik trifft, aber auch von den größten Meistern dieser behauptet, daß sie für das richtige Verständniß der Schrift und Väter, und zwar nicht bloß in besonderen Schriften, sondern auch in ihren theologischen Lehrbüchern viel geleistet haben. Wie wahr dies sei, wird jeder inne werden, der namentlich beim h. Thomas die wenigen Stellen der Schrift und Väter, die er anführt, und die kurzen Bemerkungen, durch die er sie erläutert, aufmerksamer betrachtet. Auch aus den hh. Vätern bringt er gewöhnlich nur wenige Worte; aber es sind immer diejenigen, welche den Grundgedanken enthalten. Noch bemerkenswerther ist dieses in den Einwürfen als in den Beweisen. Wie er, was man der Lehre, die er vertheidigt, aus der Tradition entgegenzusetzen pflegt, in einem kurzen, aber gut gewählten Satze irgend eines Kirchenvaters zusammenfaßt, so giebt er auch in der Antwort, diese eine Stelle erklärend, die Weise an, in welcher die kirchlichen Schriftsteller über diesen Stoff zu verstehen sind. Sehr oft bestätigt er die Erklärung, die er von dem ihm entgegenstehenden Texte gab, durch einige Worte desselben Kirchenvaters. Wenn man nun diese bei dem Kirchen-

vater selbst betrachtet, so wird man finden, nicht etwa bloß, daß sie im Zusammenhange eben den Sinn haben, den ihnen Thomas giebt, sondern daß gerade sie den Gedanken enthalten, den der Kirchenvater in der Schrift oder der Abhandlung, der sie enthoben sind, ausführlich entwickelt. Ebenso weise und umsichtsvoll sind die Stellen der h. Schrift gewählt; so daß die dem Anscheine nach geringe biblische und traditionelle Gelehrsamkeit im Werke des h. Thomas jenen Gold- und Silberadern vergleichbar ist, die während sie dem Wanderer verborgen bleiben, den kundigen und unverdrossenen Bergmann bereichern. Wer die Winke, die wir geben, benutzen will, wird sich von der Wahrheit dessen überzeugen, was wir den Papst Sixtus V. über die Theologie der Scholastiker sagen hörten, daß sie aus den reichhaltigen Quellen des göttlichen Wortes und der kirchlichen Ueberlieferung entsprungen ist. (n. 39.)

329. Man hat auch hervorgehoben, daß die ältere Scholastik durch die Umstände ihrer Zeit zum Studium der positiven Theologie weniger angetrieben wurde. Im Innern der Christenheit war der Glaube zu wohl begründet, als daß es der Beweise für die in der Kirche anerkannten Wahrheiten sehr bedurft hätte, nach außen aber hatte man hauptsächlich nur mit den der Philosophie ergebenen Arabern zu kämpfen. So gegründet diese Bemerkung ist, so finden wir jedoch beim h. Thomas einen für alle Zeiten gültigen Grund, weßhalb in den christlichen Schulen der speculativen Betrachtung der Wahrheit der Vorzug gebühre. Die wissenschaftliche Behandlung der Glaubenslehre, sagt er, kann zu einem doppelten Zwecke angestellt werden. Erstlich nämlich, um die Zweifel, ob sich die Sache so verhalte, zu heben; und wo man diesen Zweck verfolgt, da muß man vornehmlich sich der Beweise, die auf das Ansehen des göttlichen Wortes gestützt sind, bedienen, so jedoch, daß man auf seine Gegner Rücksicht nehme. Den Juden gegenüber beruft man sich auf das alte Testament, umgekehrt wider die Manichäer auf das neue; und den Griechen stellt man außer den Zeugnissen der h. Schrift die Lehre jener Väter, die sie mit uns verehren, entgegen. Hat man aber wider Ungläubige zu streiten, so bleibt nur übrig, zu Vernunftgründen seine Zuflucht zu neh-

men. — Nun verfolgt aber die h. Wissenschaft auch noch einen andern Zweck, nämlich diejenigen, welche von der Wahrheit der Glaubenslehre überzeugt sind, tiefer in ihren Inhalt einzuführen, und dies erwartet man vornehmlich von dem Lehrer, der nicht sowohl mit Ungläubigen und Irrgläubigen zu streiten, als seine christlichen Zuhörer in der Erkenntniß dessen, was sie glauben, zu fördern hat. Er also soll hauptsächlich dem Grunde der Wahrheit nachforschen, und ein Wissen des Geglaubten erzeugen. Denn wenn er sich begnügt, nur Zeugnisse vorzubringen, wird der Zuhörer zwar gewiß, daß dem also sei, aber er geht an Erkenntniß leer davon [1]. — Man könnte erinnern, daß auch dies nur für jene Zeiten oder Länder gelte, in welchen die Zöglinge der h. Wissenschaft nicht, wie heute fast überall, berufen seien, die katholische Wahrheit wider ihre Gegner zu vertheidigen. Allein, ohne zu läugnen, daß ein Unterschied obwalte, müssen wir doch ein Doppeltes bemerken. Auch heutzutage liegt der großen Mehrheit der Geistlichen vor allem die Pflicht ob, in den Gläubigen das bessere Verständniß und die tiefere Auffassung der geoffenbarten Wahrheiten zu fördern. Sodann aber möchte gerade in unsern Tagen auch zur Vertheidigung der Glaubenslehren die schärfere und mehr speculative Erkenntniß derselben die mächtigsten Waffen liefern. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß sowohl für das vollere Verständniß als die gründliche Erkenntniß Schrift und Väter reichlich benutzt werden können und müssen. —

330. Wer immer aber mit den theologischen Werken der

---

1) Quilibet actus exequendus est secundum quod convenit ad suum finem. Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem, an ita sit, et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi, cum quibus disputatur...... Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis, quam intendit, et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire, quomodo sit verum, quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor, quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet.

Quodl. 4. art. 18. (q. 9. a. 3.)

Vorzeit sich näher bekannt macht, der wird bald zu der Einsicht gelangen, daß wenigstens die berühmteren Scholastiker hieran nie gezweifelt haben; doch war man der Ansicht, das Studium der scholastischen Theologie müsse dem Studium der positiven vorausgehen. Freilich ist dies von einem ausgedehnteren Studium der positiven Beweisquellen zu verstehen: denn es liegt in der Natur der Sache, daß der speculativen Behandlung der Dogmen eine positive Grundlage gegeben werde (n. 11.). Ist aber eine Erudition, die auch dem Anfänger übersehbar ist, mit der scholastischen Theologie verbunden; so wird der Zögling durch diese in den Stand gesetzt, seine Belesenheit viel sicherer und rascher zu erweitern. Denn er kommt zu den heiligen Büchern und den Schriften der Väter mit einer vollständigen und klaren Kenntniß des kirchlichen Lehrbegriffs d. h. ihres hauptsächlichen Inhalts; ist in der Unterscheidung desselben von dem vielgestaltigen Irrthume durch scharfe Auffassung geübt, und hat überdies wie wir oben zeigten, eine vortreffliche Anleitung zum Verständniß der Schrift und Väter, und den Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeiten, denen er begegnen mag, empfangen. Wer hingegen ohne eine solche Vorbereitung an das Studium der Offenbarungsquellen geht, der wird, davon abgesehen, daß er des ausgedehnten Stoffes kaum Herr werden mag, in großer Gefahr sein, durch Mißverständnisse zu Irrthümern geleitet zu werden [1]), oder doch nur mit großem Aufwand von Zeit und Kräften zum Ziele gelangen.

Es lag im Wesen des Protestantismus, den entgegengesetzten Weg zu gehen: wenn anders jenes Wesen im Prinzip der freien Forschung zu suchen ist. Wird jeder Gläubige, um sich sein Bekenntniß, wenn nicht ganz und gar zu bilden, doch zu er-

---

1) Von dieser Gefahr redend, sagt Melchior Canus, der eifrige Pfleger der positiven Theologie:

Quo in loco admonendi sunt hi, qui, praeceptis Theologiae nullis acceptis, post bonas quas vocant litteras statim ad sanctorum veterum lectionem appellant animum. Non enim, quaecumque ibi legerint, ea sunt probanda omnia. Nec quemquam hoc errore duci oportet, ut, si quid Ambrosius aut Hieronymus contra morem doctrinamque hujus temporis fecerint locutive fuerint, idem sibi arbitretur licere.

De loc. theol. l. 7. a. 3.

klären und zu erweitern, an die Bibel gewiesen; so ist es folgerichtig, auch die theologischen Studien so einzurichten, daß jeder angehende Theologe seine Dogmatik sich schaffe. — Aber, möchte man entgegnen, darf und soll nicht auch der katholische Theologe, den methodischen Zweifel anwendend, vom Lehrbegriff seiner Kirche absehen? und wird es ihn nicht hindern, frei und selbstständig in den Offenbarungsquellen zu forschen, wenn er durch das Studium einer schon fertigen Theologie in dieselben eingeleitet wird? — Der katholische Theologe, antworten wir, wendet den methodischen Zweifel an, und sieht vom Lehrbegriff seiner Kirche ab, insofern er, was seine Kirche glaubt und lehrt, durch rein wissenschaftliche Auslegung in dem Worte Gottes nachweist. Denn dies ist, wie uns Hermes oben ganz richtig sagte, die Aufgabe des christkatholischen Theologen. Ist nun aber, um in dieser rein wissenschaftlichen Erörterung frei und selbstständig zu verfahren, vonnöthen, daß er unvorbereitet und unbekannt mit dem, was andere vor ihm geleistet, an die Wissenschaft komme? Darf das Kind, damit es später frei und selbstständig gehe, nicht zuvor an der Hand geleitet, muß es gleich anfangs sich selbst überlassen werden? Aristoteles sagt, daß der Lernende, um Fortschritte zu machen, dem Lehrer glauben müsse. Oder hindert dies etwa, daß er, einmal in die Wissenschaft eingeführt, und zum Selbstdenken erstarkt, mit Freiheit in derselben sich umschaue? Aristoteles selbst hat das Gegentheil, und nach der Ansicht mancher Gelehrten, mehr als gut war, bewiesen. Auch der h. Thomas ist durch den scholastischen Unterricht, von dem er begann, nicht abgehalten worden, später mit Freiheit und Selbstständigkeit im Worte Gottes zu forschen, und dem ganzen Lehrgebäude der Theologie eine andere Gestalt zu geben. Und Melchior Canus, dem nichts weniger als Freiheit und Selbstständigkeit fehlt, gesteht, daß er alles, was er in der positiven Theologie geleistet habe, der scholastischen, die ihn vorbereitet hatte, verdanke. (n. 37.)

331. Die Frage, mit der wir beschäftigt waren, hängt mit einer andern eng zusammen, mit jener nämlich, ob in der theologischen Beweisführung das synthetische Verfahren dem analytischen vorzuziehen sei. Nicht bloß die scholastischen, sondern auch die positiven Theologen der Vorzeit befolgen durchgehends, wenigstens

in den eigentlichen Lehrbüchern das letztere. Sie zerlegen den Begriff des Gegenstandes in seine Elemente oder den Lehrpunkt der Kirche, den sie zu behandeln haben, in seine Bestandtheile, und beweisen sodann von jedem einzelnen, daß er im Worte Gottes oder in einer andern Glaubenslehre enthalten sei. Es läuft auf dasselbe hinaus, wenn man über den Gegenstand je nach den verschiedenen Seiten, unter denen er zu betrachten ist, Fragen oder auch Lehrsätze aufstellt und dann diese der Reihe nach abhandelt. Beim synthetischen Verfahren hingegen wird der Gegenstand als noch unbekannt oder unbestimmt vorausgesetzt. Aus dem, was man in den Quellen der geoffenbarten Lehre über ihn findet, erhebt man nach und nach die Bestimmungen, um aus ihnen den Begriff oder den Lehrpunkt zusammenzusetzen, und so endigt die Synthesis wie bei ihrem Ergebniß bei dem, wovon die Analysis wie von ihrer Aufgabe beginnt.

Auf den ersten Blick möchte es wiederum scheinen, daß die synthetische Lehrweise, welche durch Forschung im Worte Gottes, was geoffenbart und folglich zu glauben sei, erst sucht, dem protestantischen, die analytische aber, welche von der Kirche, was sie im Worte Gottes nachzuweisen hat, empfängt, dem katholischen Prinzip eigen sei. Aber dem ist doch nicht so. Der Katholik darf ja auch daran nicht zweifeln, daß die Lehren der Kirche im Worte Gottes enthalten sind; ja nur deßhalb ist er verpflichtet, die Lehren selbst fürwahrzuhalten, weil es ihm gewiß ist, daß Gottes Wort sie ausdrücklich oder einschließlich enthält. Dennoch verfährt er, für den Inhalt eines Glaubenssatzes Beweise in der Schrift und Ueberlieferung suchend, so, als wäre dies nicht gewiß. Aber dieser Zweifel ist kein ernstlicher, sondern jener methodische, ohne den keine Wissenschaft möglich ist und den man deßhalb auch den wissenschaftlichen genannt hat [1]). Einen andern als diesen Zweifel setzt aber auch das synthetische Verfahren nicht voraus. — Möge also dasselbe immer dem protestantischen Prinzipe mehr entsprechen, so ist es doch an sich betrachtet auch in der katholischen Theologie zuläßig. Aber ist es dem analytischen vorzuziehen? Es läßt sich nicht läugnen, daß der denkende Geist zur

---

Phil. der Vorzeit. n. 223. 241. 244.

Synthesis sich hingezogen fühlt, und in einer durch sie vollendeten Beweisführung größere Befriedigung findet. Wo ich nicht irre, hat dies seinen Grund darin, daß wir in der Synthesis gleichsam auf Entdeckungen ausgehen, und die Wahrheit, in deren Besitz wir kommen, uns selbst erringen. Aber ebenso wenig läßt es sich in Abrede stellen, daß die synthetische Methode weitläufiger, schwieriger und unsicherer als die analytische ist, und darum hat man stets dafür erachtet, daß für den Unterricht der Jugend diese letztere zu wählen sei. Nur in Werken also, welche nicht zu diesem Gebrauche verfaßt werden, möge die synthetische Behandlung den Vorzug erhalten; obwohl es unserer Ansicht nach rathsamer ist, auch in ihnen je nach dem Stoffe sich bald der einen bald der andern Methode zu bedienen.

332. Hermes suchte die Natur der scholastischen Theologie darin, daß sie „nach Vorlegung der überlieferten Lehre und einer kurzen Begründung derselben aus den theologischen Erkenntnißprinzipien bei der speculativen Betrachtung und Erforschung der Lehren selbst verweilte" [1]). Es sei hieraus, sagt er dann, der Vorzug entsprungen, daß man die geoffenbarte Lehre klarer und bestimmter aufgefaßt habe; aber durch einen zufällig mit ihm verbundenen Fehler, nämlich durch eine unnütze, dunkle und oft zweideutige Terminologie, sei dieser Vorzug sehr verringert worden. Umgekehrt verdanke die Scholastik einen andern Vorzug, den man ihr nachrühme, die Gründlichkeit nämlich, nicht der ihr eigenen Methode, (jener speculativen Betrachtung der Glaubenslehre), sondern der zufällig mit ihr verbundenen syllogistischen Form, aus dieser aber seien ihr wiederum andere Nachtheile erwachsen.[2])

Die syllogistische Form, deren Hermes hier gedenkt, besteht darin, daß jeder Beweis in einen Syllogismus gefaßt, und die Prämissen desselben, soweit es nothwendig ist, wiederum durch Syllogismen bewiesen; ebenso die Einwürfe in Syllogismen vorgetragen, und durch Prüfung der Bestandtheile dieser gelöst werden. Mit Recht sagt Hermes, daß die ältesten Scholastiker sich dieser Form noch nicht bedienten; er hätte aber hinzusetzen können, daß

---

1) Dogm. Meth. §. 15. Vergl. jedoch hier n. 8.

2) Siehe oben Bd. 1. S. 19—21.

sie, in der Strenge wenigstens, die er schildert, auch später nur in den mündlichen Disputationen und in Schulbüchern gehandhabt wurde. In größeren, für Gelehrte bestimmten Werken bedienen sich auch die neueren Scholastiker der syllogistischen Form mit vieler Freiheit. — Aber, was die Hauptsache ist, wenn Hermes die Ursache der Gründlichkeit, welche man den Scholastikern zuerkennt, in der Form suchen wollte; so hätte er wenigstens nicht die bloße syllogistische Form betrachten müssen. Von viel größerer Bedeutung ist die Erklärung und Zergliederung der Begriffe, die Scheidung der Fragen, die ein Lehrpunkt einschließt, und der verschiedenen Ansichten, die zur Beantwortung derselben aufgestellt worden, die getrennte Behandlung jeder dieser Ansichten, der Beweise, und der Gegengründe, kurz alles, was zur Dialektik in der Behandlung gehört. Wir haben zwar bemerkt (n. 8.), daß auch hierin das Wesen der Scholastik nicht zu suchen ist: denn dialektische Strenge findet sich auch bei manchen positiven Theologen, und sollte in keinem wissenschaftlichen Werke vernachläßigt werden. Aber man darf immer sagen, daß sich durch dieselbe die Scholastiker oder vielmehr überhaupt die Theologen und Philosophen der vergangenen Jahrhunderte von den neueren im allgemeinen auszeichnen. Als Ursache, weßhalb die syllogistische Form Gründlichkeit erzeugt habe, giebt Hermes an: „Es wurde durch sie unmöglich gemacht, ohne logisch strenge Beweise irgend eine Behauptung durchzuführen; und es wurde dadurch verhindert, was nach der Zeit so gemein geworden ist, daß ein gehaltloser Wortkram und nichts sagende Deklamationen statt Beweisgründe gegeben werden“ [1]). Ebenso dürfen wir sagen, daß man nur bei wenigen Scholastikern und bei diesen selten begegnet, was man bei vielen neueren Schriftstellern, auch bei denen, welche am meisten gerühmt werden, gar zu oft beklagen muß, nämlich ganze Seiten, ja mitunter ganze Abhandlungen gelesen zu haben, ohne mit Bestimmtheit sagen zu können, um was es sich handle, was der Verfasser behaupte, was er verwerfe, auf welche Gründe er Behauptung und Verwerfung stütze.

333. Aber welche sind die Nachtheile, die nach Hermes der

---

1) Dogm. Meth. §. 22.

Scholastik aus dem Gebrauche der syllogistischen Form entsprangen? Das Hauptgebrechen der Scholastik fand er, wie wir schon wissen, darin, daß sie die an natürlichen Dingen gebildeten Begriffe auf die übernatürlichen, wovon die Offenbarung redet, übertragen, und deshalb das Analoge mit dem Eigenthümlichen, das Nominale mit dem Realen verwechselt habe. Nun sei aber durch den Gebrauch der syllogistischen Form die jedesmalige Entscheidung über einen übernatürlichen Gegenstand nur noch fester an solche Nominal-Begriffe geknüpft, und dadurch der Irrthum in Betreff der Sache noch unvermeidlicher geworden. Indeß haben wir sowohl durch die Lehre der Scholastiker über die eigentlichen und analogen Begriffe gezeigt, wie scharf und richtig sie dieselben unterschieden, als auch in mehr als einer Untersuchung gefunden, daß sie diesen Unterschied viel strenger als Hermes festhielten, und eben dadurch die Irrthümer vermieden, in welche er sich verlor. Wenn also jene Verwechselung der Begriffe gar nicht stattfand, so konnte sie auch durch die syllogistische Form nicht nachtheiliger werden. — Uebrigens werden wir sehen, daß Hermes der Meinung war, die speculative Behandlung der geoffenbarten Lehren, welche die Scholastiker sich angelegen sein ließen, sei ohne jene Verwechselung der Begriffe nicht möglich, und deßhalb ganz und gar zu verwerfen. Wir werden also, um das Wesen der Scholastik selbst in Schutz zu nehmen, auf diese Frage zurückkommen müssen.

Als den zweiten Fehler, den die syllogistische Form veranlaßt habe, giebt Hermes die Weitläufigkeit an. Allein wenn diese Form, wie er kurz vorher sagte, den gehaltlosen Wortkram und die nichtssagenden Deklamationen, welche nachher so allgemein wurden, verhinderte; so dürfte man darin für die Weitläufigkeit, welche die syllogistische Form nöthig macht, wohl einen Ersatz finden. Denn diese Weitläufigkeit besteht nur darin, daß die Sätze, auf welche in einer Beweisführung oder Widerlegung alles ankommt, ein oder das andere Mal wiederholt werden. Mit diesem Ersatze, dächte ich, sollte man besonders in Büchern, die für den Unterricht bestimmt sind, zufrieden sein. In andern Werken aber bedienten sich die Scholastiker, wie gesagt, zwar einer streng dialektischen, aber nicht dieser ausführlichen syllogistischen

Form, und der h. Thomas hat sich, wie manche andere, derselben auch in der Summa, die zum Leitfaden für den Unterricht bestimmt war, enthalten. Gerade die berühmtesten Werke der Scholastiker werden also von diesem Vorwurf gar nicht berührt. — Wir begreifen es, wenn Hermes, der in der Theologie durchaus nichts als Beweisführung der Glaubenslehren aus positiven Quellen dulden will, den Theologen der Vorzeit wegen der vielen speculativen Fragen, die sie behandeln, Weitschweifigkeit vorwirft; aber daß er dieselbe in der Form und der Behandlungsweise finden wollte, muß um so mehr befremden, als es schwer sein möchte, irgend einen Schriftsteller zu finden, der seine Leser in dem Grade, wie er, durch diesen Fehler ermüdet. Es ist wahr, er trachtet überall streng und gründlich zu Werke zu gehen; aber als traute er seinen Lesern ganz und gar kein Gedächtniß und keine Einsicht zu, ist bei ihm der Wiederholungen des unmittelbar vorher Gesagten und der Erklärungen des Klarsten kein Ende.

334. Was endlich werden wir zu der Klage über die Terminologie der Scholastiker sagen? Hermes erklärt, daß er nicht wider jene Termini der Scholastiker, welche sehr geeignet waren, den Sinn eines Dogma auszudrücken und deßhalb in die Kirchensprache übergingen, wie z. B. das Wort transsubstantiatio, noch auch wider die Terminologie überhaupt, deren jede Wissenschaft bedürfe, sondern nur wider die unnütze und zweckwidrige, weil dunkle und zweideutige Terminologie, welche durch die Scholastik eingeführt sei, rede. Die Grundsätze, die hier Hermes ausspricht, sind zweifelsohne die richtigen, und auch seine Klage über die Scholastik ist nicht ohne Grund. Denn es läßt sich nicht läugnen, daß besonders im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, und wiederum nach der Mitte des siebenzehnten die Scholastiker in ihrer Terminologie durch Ueberladung fehlten. Die Terminologie dient, indem sie leicht zu verwechselnde oder auch sich ganz entgegenstehende Begriffe an bestimmte Worte bindet, der Kürze, Schärfe und Klarheit. Aber geht man in diesem Streben nach Fixirung der Begriffe durch eine eigenthümliche Sprache zu weit; so müssen, um nichts von der Härte und der störenden Ungewöhnlichkeit des Styls zu sagen, Dunkelheit und Zweideutigkeit ent-

stehen. Namentlich kann man den Scholastikern vorwerfen, daß sie für denselben Begriff oder dieselbe Unterscheidung verschiedener Begriffe mehrere Ausdrücke wählen, und überdies im Gebrauche derselben unter sich gar oft nicht übereinstimmen. Aber wie schwer es sei, solche Mängel zu vermeiden, lehrt uns Deutsche die eigene Erfahrung. Schon über die Terminologie, welche durch die kantische Philosophie eingeführt ward, hatte man alles Recht sich zu beklagen; aber die von Hegel erfundene ist so dunkel, so widernatürlich, ja so abenteuerlich, daß man nur aus dem Hange der Menschen zum Ungewöhnlichen ihre Verbreitung sich erklären kann. Dazu kommt, daß diese Terminologie nicht nur unnöthigerweise das Verständniß erschwert, sondern auch die Irrthümer ihres Erfinders begünstigt. Wie sehr es daher zu bedauern ist, daß sie auch in die katholische Wissenschaft Eingang gefunden habe, davon liefert uns nicht Günther allein traurige Beweise. —

Unsere Leser werden kaum erwarten, daß wir nun auch noch von der ferneren sprachlichen Einkleidung d. i. vom Styl der Scholastiker reden. Denn wie wenig das schlechte Latein und die ermüdende Einförmigkeit des Vortrags im Wesen der scholastischen Wissenschaft liege, das wenigstens haben die neueren Pfleger derselben zur Genüge und mehr als zur Genüge bewiesen. Nicht bloß Melchior Canus, der in der Nachahmung Cicero's wohl zu weit ging, sondern auch Fonseka und die Conimbricenser, die in ihrem Jahrhundert als die ausgezeichnetsten Vertreter der scholastischen Philosophie galten, schrieben ein vortreffliches Latein. Ebenso Vasquez; Toledo aber, Lessius, Bellarmin und viele andere Theologen jener Zeit waren zwar weniger auf Reinheit der Sprache und geschmackvolle Einkleidung bedacht, vernachläßigten sie aber auch nicht bis zu dem Grade, daß sie dem Leser Störung und Ueberdruß bereiteten. Im Gegentheil wird er durch die ebenso ungezwungene als lichtvolle Schreibart angesprochen, und selbst Suarez, der in sprachlicher Hinsicht viel mehr zu wünschen übrig läßt, entbehrt dieser Vorzüge nicht. — Doch wozu verweilen wir bei diesem Punkte? Wir haben es freilich übernommen, nicht bloß die Lehre, sondern auch die Lehrweise der Vorzeit zu vertheidigen, aber diese letztere doch nur, was die Grundsätze, denen

sie folgte, und zwar insbesondere jene Grundsätze angeht, nach denen das wissenschaftliche Verfahren bestimmt wird. (n. 15.)

Drittes Hauptstück.

Von der praktischen Theologie.

335. Je nachdem man das Wort im engeren oder weiteren Sinne faßt, wird unter praktischer Theologie die bloße Moral oder außer derselben auch die Pastoral mit ihren untergeordneten Zweigen und selbst das Kirchenrecht verstanden. Wir werden uns hier nur mit der Moral beschäftigen, und zwar um die schwere Anklage zu prüfen, welche Hirscher wider die Weise, in welcher dieselbe ehemals behandelt worden, erhebt [1]). Manche einzelne Punkte dieser Anklage haben wir bereits, von der Gnade und Sünde handelnd, untersucht; hier müssen wir jene näher betrachten, welche Hirscher als die Quelle aller der Gebrechen, worüber er Beschwerde führt, bezeichnet. Es sind deren zwei. Denn erstlich soll die Scholastik die einzelnen Lehren aus dem Prinzip des christlichen Lebens nicht begriffen, und zweitens dieselben ebenso wenig mit den Glaubenslehren über das, was Gott für unser Heil gewirkt hat, in Verbindung gebracht, sondern nur Pflichten an Pflichten gereiht und diese aus Geboten, die in ihrer Lehre als äußerliche daständen, hergeleitet haben. Wir werden also von dem Zusammenhang, welchen die Lehren der Moral unter sich und mit den Glaubenswahrheiten haben sollen, reden, und dann, um die Ursache des obwaltenden Mißverständnisses in's Licht zu stellen, die verschiedenen Weisen, in welchen die Moral behandelt werden kann, betrachten.

1) Siehe oben Bd. 1. S. 22—26.

I.

Von dem innern Zusammenhang der christlichen Sittenlehre durch ihr Prinzip.

336. Die Klage Hirscher's wird am besten aus der Aufgabe, die er sich selbst bei Bearbeitung der Moral gestellt hat, verstanden. „Das Ganze" der christlichen Moral ist ihm „die Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes im Menschen." Sie muß also zeigen, worin Gott der Schöpfer dem Menschen die Anlage und den Beruf zu seinem Reiche oder zu seiner Kindschaft gegeben, und was er, um den gefallenen Menschen in die ursprüngliche Kindschaft wieder einzusetzen, in seinem Sohne vorgekehrt habe; sodann wie durch Christus und das Entgegenwirken des Menschen die göttliche Kindschaft in diesem als Prinzip gesetzt werde, sich mehr und mehr ausgestalte, ihr Leben bethätige und endlich alle, die an ihr Theil haben, zu einem Reiche vereine. Zeigt die Moral dies, so ist sie Wissenschaft, nämlich Erkenntniß des christlichen Lebens aus seinem tiefsten Grunde. Eine Moral aber, welche auf die tiefste Lebenskraft der Gotteskinder nicht eingeht, ihr Leben aus dieser Kraft nicht begreift, ist nicht Wissenschaft. Denn wo das Leben nicht als ein Lebendiges, sonach nicht als ein Organisches aufgefaßt ist, wie soll da Wissenschaft sein? Wenn daher z. B. erst die allgemeinen ethischen Begriffe bestimmt, dann Reihen von Pflichten unter gewissen Rubriken aufgeführt und allenfalls in einer höchsten Gesetzesformel zusammengefaßt werden, wie soll das Wissenschaft sein? — „Wie?" schließt endlich Hirscher, „diese völlig unorganische Auffassung und Darstellung des höchsten Organismus, d. h. des gottentsprossenen Lebens sollen Wissenschaft sein" [1]). Ganz in derselben Weise hatte sich Hirscher schon viele Jahre früher in jenem Werke wider die theologische Scholastik ausgesprochen, daselbst aber bestimmt erklärt, daß diese Moral, die in den Act, wodurch die Menschen Kinder Gottes werden, nicht eindringe, und deßhalb, statt das ganze innere und äußere Leben aus dem Geiste dieser Kindschaft abzu-

1) Moral Bd. 1. S. 4 u. 5. Vierte Aufl.

leiten, nur Gebote und Verbote ohne Verbindung mit dem christlichen Prinzipe vortrage, daß diese Moral, welche dem Geiste und der Bestimmung des Christenthums so wenig zusage, die scholastische sei [1]). — Hieraus ersieht man nun auch, weßhalb Hirscher sowohl in diesem Werke, als auch in der Moral die Scholastik prinzips zu nennen pflegt.

Er selbst nur bemerkt, daß „Thomas von Aquin der erste war, welcher die christliche Sittenlehre zu einem förmlichen Systeme bildete, und daß er eine Behandlungsweise einführte, die in der Hauptsache bis auf unsere Tage für die philosophische sowohl als die christliche Moral maßgebend geblieben ist" [2]). Um so mehr können, oder müssen wir vielmehr nach dem Werke des h. Thomas entscheiden, ob Hirscher's Urtheil über die Moraltheologie der Scholastik Grund habe.

337. Nachdem der h. Thomas betrachtet hat, von welcher Bedeutung für das ganze Leben des Menschen das Wollen seines letzten Zieles und Endes ist, zeigt er, daß dieses Ziel und Ende weder in äußeren, noch auch in inneren Gütern des Menschen, überhaupt in nichts Geschaffenem und darum Endlichen zu suchen ist, daß sich also durch die Betrachtung der geistigen Natur selbst bewährt, was der h. Augustin so schön ausdrückte, indem er sagte: „Wie die Seele das Leben des Leibes ist, so ist Gott das glückselige Leben des Menschen" [3]). Und darum lesen wir beim Psalmisten: „Selig das Volk, dem der Herr — (Jehova, der wahre Gott, den Israel anbetet) — Gott ist." (143, 15.) Nämlich nur er, das Wesen über alle Wesen, er, der allein von sich spricht: Ich bin, ist es, von dem derselbe Psalmist zu seiner Seele sagt, daß er ihr Verlangen durch Güter, (die sie in ihm findet,) stillt. (102, 5.) Diese Bestimmung des Menschen, durch die Erkenntniß und Liebe Gottes vollkommen und selig zu werden, ist also beim h. Thomas das höchste Prinzip der Sittenlehre; es wird ausdrücklich für dasselbe erklärt und als solches behandelt. Deßhalb verweilt der h. Lehrer zuerst bei der Betrachtung dieses

1) Siehe oben a. a. O.
2) Moral Bd. 1. S. 65.
3) De civit. Dei. l. 19. c. 26.

Zieles, um sowohl die Beschaffenheit der Glückseligkeit, welche durch die Erreichung desselben erlangt wird, als auch die Art und Weise, zu ihr zu gelangen, diese jedoch hier nur ganz im allgemeinen zu bestimmen. Das Ziel ist nicht was immer für eine Erkenntniß Gottes, sondern die Anschauung seiner Wesenheit, die über alle natürlichen Kräfte erhaben ist. Sie ist unmöglich ohne vollkommen gute Richtung des Willens; die Freude oder Wonne aber ist nicht als das Wesen der Glückseligkeit, sondern als eine Folge, wenngleich als eine nothwendige Folge, zu betrachten. Denn die Glückseligkeit selbst besteht in dem Besitze des höchsten Gutes durch Erkenntniß und Liebe, und dieser Besitz, nicht die aus ihm entspringende Freude, ist der Gegenstand des zum Ziele strebenden Willens. — Es wird auch untersucht, in wiefern die Umwandlung des Leibes und äußere Güter zur Glückseligkeit des Menschen erforderlich sind. — Ueber die Art und Weise aber, zum Ziele zu gelangen, werden vorzüglich diese beiden Wahrheiten gelehrt, daß der Mensch zwar nicht ohne sein Wollen und Thun zum Ziele gelangt, daß aber weder er selbst, noch irgend ein Geschöpf, sondern nur Gott ihn zu demselben führen, und darin befestigen kann [1]. Durch diese Sätze, die aus der Natur des dem Menschen gesetzten Zieles hergeleitet sind, ist der Grund zu allen folgenden Untersuchungen gelegt, nicht bloß zu jenen, worin zuerst von dem Wirken des Menschen und der göttlichen Gnade allgemeine Lehren entwickelt, und sodann über die einzelnen Tugenden und besondern Gnadenwirkungen gehandelt wird, sondern auch zu denjenigen, welche den Erlöser, die Sakramente und die Vollendung der Zeiten zum Gegenstand haben. Denn wie schon oben bemerkt wurde, der zweite und dritte Theil der Summa führen diesen einen Punkt aus, wie die Geschöpfe und insbesondere der gefallene Mensch zu Gott zurückgeführt werde.

338. Gott selbst also, insofern er Endzweck oder höchstes Gut des Menschen ist, finden wir als das Prinzip der scholastischen Moraltheologie, und könnte sich etwa Hirscher weigern, es als das wahre anzuerkennen? Er schließt den ersten Theil seiner Moral [2]),

1) Summa p. 1. 2ae. qq. 1—5.
2) Bd. 1. S. 405 ff. (4. Aufl.)

der über „die Grundlegung des göttlichen Reiches" handelt, mit einer Betrachtung der Bestimmung des Menschen, und verschiedene Gesichtspunkte, unter welchen dieselbe der Schrift gemäß aufgefaßt, und mannigfache Formeln, durch die sie in der Schrift ausgedrückt werde, vorlegend, verweilt er zuletzt bei jenen, welche, wie er sagt, den endlichen Zweck des ganzen Heiligungswerkes angeben. Dieser Endzweck aber sei ein doppelter, die Verherrlichung Gottes und die Beseligung des Menschen, oder das ewige Leben. (S. 428.) Von den vielen biblischen Formeln, die er angeführt hatte, sagt er sodann, daß sie im Grunde gleichbedeutend seien, keine derselben jedoch eine Alleingültigkeit ansprechen könne. Denn jede hebe nur eine Seite des Einen Höchsten hervor, und nur alle zusammengenommen sprechen dieses Eine und Höchste nach allen Seiten hin aus. (S. 433). So wahr nun dieses von manchen allgemeinen Sittensprüchen, die Hirscher aus der h. Schrift gesammelt hat, sein mag, so können wir es doch nicht von allen und namentlich nicht von jenen, welche den Endzweck unserer Heiligung ausdrücken, zugeben. Hirscher selbst gab alle diese Formeln als solche, welche sich über die Bestimmung des Menschen aussprächen. So lange also die Bestimmung des Menschen die Erreichung seines Endzweckes ist, müssen auch die Aussprüche des göttlichen Wortes, durch welche der Endzweck festgesetzt wird, das Eine und Höchste, das alles unter sich begreift, enthalten. Und gewiß wenn der Endzweck ist, was Hirscher sagt: „endlicher Zweck des ganzen Heiligungswerkes"; — so leuchtet ein, daß nach ihm alles, was zu unserer Heiligung geschieht und geschehen soll, zu bestimmen und zu beurtheilen ist, daß also aus ihm die ganze Sittenlehre begriffen werden muß. Nur dies räumen wir ein, daß der Endzweck selbst wiederum durch verschiedene, gleichbedeutende Aussprüche bestimmt werden kann. Und wenn Hirscher die Formel: „Dein Reich komme" — vorzieht; so wird er doch gewiß nicht läugnen, daß das Reich Gottes darin besteht, daß Gott erkannt, geliebt, verehrt und die Menschen mit den Engeln durch diese Erkenntniß, Liebe und Verehrung glückselig werden. — Was ist nun aber in der Moral der Vorzeit, sei sie scholastisch, mystisch oder auch casuistisch, so allgemein, denn eben dies als das Prinzip an=

zuerkennen, das unser ganzes Leben, damit es geheiligt werde, durchdringen müsse?

339. Allein Hirscher, von vornherein annehmend, daß es dasselbe sei, dem Reiche Gottes angehören und Gottes Kind sein[1]), dringt auch insbesondere darauf, daß alle Lehren über christliche Tugend und Vollkommenheit aus der göttlichen Kindschaft als ihrem Prinzipe hergeleitet werden, und klagt die Scholastik in herben Worten an, daß sie dieses ewige Prinzip alles christlichen Lebens übergehend, nur Gebote und Verbote ohne Verbindung mit dem Geiste des Christenthums aneinanderreihe. Nun haben wir aber die Gedanken, welche wir in der Vorzeit über die göttliche Kindschaft vorfanden, mitgetheilt, haben ihre Verbindung mit der Lehre über die Gemeinschaft mit Gott, die Verähnlichung und sittliche Umwandlung in ihn, über die Theilnahme an der Natur Gottes betrachtet, insbesondere aber auch gezeigt, wie diese Erhebung des Menschen zur Kindschaft Gottes aus der Berufung zur ewigen Anschauung der göttlichen Wesenheit begriffen wurde[2]). Die Scholastik hatte also dieses Prinzip des christlichen Lebens zum Gegenstande vieler und sorgfältiger Untersuchung gemacht, und seinen Zusammenhang mit dem höchsten Prinzip, dem Endzweck der ganzen Heilsordnung nicht, wie Hirscher vorausgesetzt, sondern gründlich und tiefsinnig nachgewiesen.

Und ist sie etwa, (wenn wir vom Zustand den ihn setzenden Act unterscheiden) in den Act, worin der Mensch zum Kinde Gottes wird, wie Hirscher behauptete, nicht eingedrungen? Auch hier dürfen wir auf frühere Untersuchungen zurückweisen. Wir haben die Lehre der Vorzeit über die Wiedergeburt oder Rechtfertigung erörtert, und gezeigt, daß gerade Hirscher ebensowenig als Hermes in diesen Act eingedrungen ist. Denn er wußte in demselben nichts als die Wiederherstellung und Wiederbelebung einer rein natürlichen, im Wesen des Geistes wurzelnden Anlage zu finden, und eben darum, weil er die Wiedergeburt oder Neu-

1) Seine Moral hebt in der vierten Auflage mit den Worten an: „Gott hat uns erschaffen, daß wir seine Kinder und sein Reich wären auf Erden, wie es die hl. Engel sind im Himmel."

2) Bd. 2. S. 89—150.

schaffung nicht als die Setzung eines höheren Lebensprinzips begriffen hatte, konnte er, was die Theologen von der heiligmachenden Gnade lehren, nicht richtig auffassen noch würdigen. Was sie sagen, um die Gnade der Kindschaft als eine Gabe der göttlichen Huld, die den Menschen über sich selbst erhebt, zu bezeichnen; das faßte er auf, als werde diese Gnade wie ein Aeußerliches betrachtet, alles übersehend, was von ihrer Natur und ihrer die ganze Seele durchdringenden Wirksamkeit gelehrt wird [1].

340. Oder haben vielleicht die scholastischen Theologen von der göttlichen Kindschaft als Gnade zwar richtig geredet, aber sie dennoch nicht als jenen tiefsten Grund erfaßt, aus dem das ganze innere und äußere Leben des Christen abzuleiten sei? Denn dies war es, was Hirscher vorzüglich forderte, damit in die christliche Moral innerer und lebendiger, — er sagt organischer — Zusammenhang gebracht werde. Allein wir haben nach der Untersuchung über die heiligmachende Gnade eben aus der Moraltheologie des h. Thomas jene Darstellung [2] entlehnt, der zufolge die Gnade der Kindschaft in das Wesen der Seele selbst aufgenommen, in dieser der Grund zu jenem Leben wird, das dem übernatürlichen Ziel, der Anschauung Gottes, entspricht. Sie ist deßhalb zunächst der Grund jener drei Tugenden, welche gleich allgemeinen Fähigkeiten das natürliche Erkenntniß- und Begehrungsvermögen vervollkommnen, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Aber sie ist auch der Grund, weßhalb im Wiedergebornen die Tugenden, welche man die sittlichen nennt, z. B. die Gottesverehrung, die Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, eine höhere Weihe und jene Beschaffenheit erhalten, die dem Stande eines Kindes Gottes und seinem Berufe zum ewigen Leben entspricht. Diese Lehren trägt der h. Thomas in dem allgemeinen Theil der Moraltheologie vor [3], und widmet eben dort eine ganze Untersuchung [4] jener Wahrheit, welche für den inneren Zusammenhang der Sittenlehre, wie Hirscher mit Recht hervorhebt, von großer Bedeutung ist, der Wahrheit, daß

---

1) Ebend. S. 309 ff.
2) Ebend. S. 305 ff.
3) p. 1. 2ae. q. 63. a. 1. 3. q. 110. a. 2. 3.
4) Ibid. q. 65.

die Tugenden nicht getrennt werden, d. i. die einen ohne die anderen nicht sein können, es sei denn in jener Unvollkommenheit, in welcher sie dem Ziele, auf das alle gerichtet sind, nicht hinlänglich entsprechen. Als Grund aber giebt der h. Thomas an, daß die Liebe nicht sein kann, ohne die übrigen Tugenden, — weil die Liebe die Fülle des Gesetzes ist, — hinwiederum aber auch keine Tugend in gesagtem Sinne vollkommen ist, wenn sie nicht aus der Liebe entspringt. Und weil denn Hirscher durchaus einen organischen Zusammenhang will, so hätte er dort auch lesen können, daß sich jene sittlichen Tugenden, durch welche wir die guten Werke üben, zu der göttlichen Liebe, wie die Organe des lebendigen Leibes zur Seele verhalten [1]).

Ist es also gegründet, was Hirscher behauptet, daß die Scholastik in den Geist, welcher jede einzelne Tugend zur Tugend macht, nicht eingedrungen sei und das Material einzelner sittlicher Gebote und Verbote aufgehäuft habe, — „unbesorgt woher diese kommen, auf welchem Grunde sie stehen und von welchem Prinzipe sie leben?“ [2]) — Ist es wahr, daß namentlich das Prinziplose und Todte der Scholastik in neuerer Zeit den lebendigen Geist des Evangeliums zu dem Versuche weckte, was er ist, will und schafft, in seiner Einheit und Ganzheit darzustellen? [3]) — Diesen scharfen Tadel der alten Theologie wiederholt Hirscher in der jüngsten Auflage der Moral nicht ausdrücklich; aber nach wie vor behauptet er, daß es der neueren Zeit vorbehalten gewesen, „die christlichen Prinzipien aus ihnen selbst zu entwickeln, den Einen alles Denken, Wollen und Thun des Menschen heiligenden Geist hervorzustellen und zu pflegen, nachzuweisen, wie dieser Geist im Menschen wirksam werde, und sein inneres und äußeres Leben bestimme [4]).“ Ja vorzüglich hierin soll sich der Kampf zwischen der alten als der mosaisch-christlichen, und der neuen, als der rein christlichen Zeit offenbaren. [5])

1) l. c. art. 3.
2) Verhältniß ꝛc. S. 185.
3) Moral Bd. 1. S. 61. (2. Aufl.)
4) Bd. 1. S. 60. 61.
5) Ebend.

341. Wir werden später noch einige der Punkte, in welchen der Mosaismus des Mittelalters hervortreten soll, zur Sprache bringen; hier reden wir nur von demjenigen, der in die gegenwärtige Untersuchung gehört. Er besteht nach Hirscher darin, „daß man die christliche Moral als eine Gesetzes- und Pflichtenlehre behandelt. Der Mosaismus hat es nämlich mit Hartherzigen zu thun, welchen das Sittengesetz von außen herkommen, und gebietend und drohend zur Seite stehen muß. Das Christenthum hingegen legt seinen Genossen einen völlig neuen heiligen Geist in den Grund ihres Herzens und nachdem es sie also im Innern zuerst geheiligt hat, läßt es die äußere Gerechtigkeit von Innen herauskommen und alle guten Werke des äußeren Lebens durch den heiligen Geist der Neugeburt des inneren Menschen gewirkt und getragen werden. Während also die Mosaische Moral als eine Gesetzes- und Pflichtenlehre erscheint, begegnet uns die christliche Moral als eine Tugendlehre[1]."

So Hirscher. Wir haben nun gesehen, daß der h. Thomas, dessen Lehrweise in den folgenden Jahrhunderten, wie Hirscher selbst berichtete, die allgemeine wurde, die innere Heiligung oder Neuschaffung des Menschen als den tiefsten Grund des christlichen Lebens, als den Geist darstellte, der durch die sittlichen Tugenden wie durch Organe sich bethätige. Nun hat aber der h. Lehrer nicht bloß diese Ansichten in der allgemeinen Moral ausgesprochen, sondern ihnen gemäß auch die besondere abgehandelt. Er beginnt, gerade wie Hirscher, mit der Untersuchung über Glaube, Hoffnung und Liebe, geht dann zur Betrachtung der sittlichen Tugenden über und schließt mit der Darstellung der verschiedenen Stände, insbesondere des thätigen und beschaulichen, des Priester- und Ordens-Lebens. Nachdem er jeder Tugend Wesen untersucht, und die Weise, wie sie sich offenbart, folglich auch die ihr untergeordneten Tugenden dargestellt hat, beschäftigt er sich mit den Lastern, die ihr entgegengesetzt sind, sodann mit der Gabe des h. Geistes, die ihr entspricht, und zum Schlusse mit den Geboten und Verboten, die sich auf sie beziehen. — So war also die Moral der Vorzeit

1) Verhältniß S. 191. Hirscher trägt hier nur bestimmter oder vielmehr ausführlicher vor, was er in der Moral a. a. Orte in kurzen Sätzen sagt.

eben das, was Hirscher fordert, viel mehr Tugendlehre, als Gesetzes- und Pflichtenlehre. Wir können zwar nicht einräumen, daß eine Sittenlehre, welche ihre Vorschriften nicht sowohl durch Erörterungen über die Tugenden, als durch Erklärung der Gebote Gottes ertheilt, des Mosaismus zu beschuldigen sei: denn die Gebote lassen sich ebenso wohl als die Tugenden aus dem Geiste des Christenthums ableiten und diesem Geiste gemäß erklären. Jedenfalls aber hätte Hirscher, eine solche Lehrweise mißbilligend, nicht die Scholastik anklagen dürfen, zu derselben verleitet zu haben.

342. Indeß wird jene organische Darstellung, welche Hirscher erzielen zu müssen glaubt, dadurch allein, daß die einzelnen Lehren mit dem Prinzip des christlichen Lebens in Verbindung gebracht werden, noch nicht erreicht. Weil die Moral die Lehre von der Verwirklichung des Reiches im Menschen sei; so müsse sie, folgert er, zuerst die Grundlegung desselben, dann sein allmähliges Werden und endlich sein Dasein, Leben und seine Vollendnng beschreiben. Demgemäß hat er sein Werk in drei Bücher eingetheilt. Im ersten schildert er, was Gott in der Erschaffung und nach dem Falle des Menschen durch die Anstalten und Führungen sowohl des alten als des neuen Bundes für das Heil der Menschheit gethan hat, um daraus nähere Aufschlüsse über die Anlage und Bestimmung des Menschen zum Reiche Gottes zu erhalten. Im andern zeigt er das Werden des göttlichen Reiches in dem Menschen und der Menschheit, nach seinem ordentlichen und bei krankhaft gestörtem Verlauf. Im ersteren und größeren Theil wird also dargestellt, wie durch die Thätigkeit der Kirche der Mensch im Kindes-, Jünglings-, Mannes- und Greisenalter geheilt und geheiligt werde; im folgenden aber vom Abfall und der Bekehrung gehandelt. Das dritte Buch ist der Darstellung des göttlichen Reiches in seiner Herrschaft gewidmet. Zuerst wird es als inneres Reich betrachtet, und das Liebeleben der Kinder Gottes in seiner Richtung auf Gott und auf die Welt d. i. die Brüder in Gott geschildert; alsdann erscheint das Reich als ein äußeres, und hier wird von der Einheit des Glaubens, der gemeinsamen Gottesverehrung, dem Wandel der Kinder Gottes, ihrer Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit, ihrer Lebensgemein-

schaft u. s. w., endlich von der Hierarchie und dem Staate gehandelt, worauf zum Schlusse vom Tode, Gerichte und der Vollendung des Reiches die Rede ist.

Dies wäre also die sogenannte genetische Methode, welche in neuester Zeit besonders durch Hegel sehr in Gebrauch gekommen ist, und von manchen für die allein wissenschaftliche erklärt wird. So ausschließlich und übertrieben ist Hirscher's Urtheil nicht. Gewöhnlich, sagt er, theile man die Moral in die reine und angewandte ein. Obschon nun zwischen diesen Theilen zur Zeit noch kein wahrhaft organischer Zusammenhang ersichtlich sei; so wolle er doch keineswegs behaupten, daß sich zwischen ihnen ein solcher nicht herstellen lasse. Wenn er also von der üblichen Darstellungsweise abweiche, so spreche er doch für seinen Versuch nichts weiter als Duldung an [1]). — Und gewiß, es ist gar nicht einzusehen, wie die genetische Methode allein geeignet sein soll, in eine Wissenschaft innern und lebendigen Zusammenhang zu bringen. Um bei dem Vergleiche mit den Organismen zu bleiben, so muß die Lehre von einem organischen Wesen allerdings auch die Entstehung und das Wachsthum desselben behandeln; aber ist es nothwendig, daß sie eben daher ihre Eintheilung nehme? Darf sie nicht, den Organismus in seiner Vollendung als ihren Gegenstand betrachtend, zuerst von dem Lebensgrund und den Organen überhaupt, den Kräften, den äußeren Einflüssen reden, und dann alle einzelnen Theile und ihre mannigfaltigen Verrichtungen betrachten? Es wird ihr auch bei dieser Anordnung alle Gelegenheit geboten, über den Ursprung und die Entwickelung des Organismus, was dem Zwecke dient, zu sagen. Damit der lebendige Zusammenhang, der in der Sache ist, in den Lehren sich wiederfinde, ist nur dies erforderlich, daß auch in ihr das eine Prinzip alles durchdringe und zusammenhalte. Wir glauben nun gezeigt zu haben, daß dies in der Moral des h. Thomas der Fall ist. Jenes eine Prinzip ist ihr der Beruf des Menschen zur Kindschaft Gottes und zum himmlischen Erbe, das in dem Besitze Gottes durch Anschauung seiner Wesenheit und der entsprechenden Liebe besteht. Aus diesem Prinzip wird die Gnade der Wiedergeburt,

1) Vorrede S. VI. u. VIII.

und das ganze christliche Leben begriffen, wie sich aus dem nun Folgenden immer mehr ergeben wird.

II.

Hirscher und die Scholastik über den innern Zusammenhang der höchsten Tugenden.

343. Wir wenden uns nun zur Betrachtung eines besondern Punktes, in welchem nämlich Hirscher ganz vorzüglich den organischen Zusammenhang fordert. Um die Verwirklichung des göttlichen Reiches im Menschen darzustellen, sei es, sagt er, „das angemessenste, die Stammtugenden der Kinder Gottes, und zwar in organischer Abfolge anzugeben.“ Dieser Stammtugenden sind ihm zufolge drei: der Glaube, die Liebe und die Thätigkeit. Im Glauben ist ein dreifaches zu unterscheiden: die Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten, die Ueberzeugung von der objectiven Realität und das inwendige Auffassen und Festhalten derselben. Sein Gegenstand ist die übersinnliche Welt, oder bestimmter ausgedrückt, Jesus Christus, das Heil der Welt. Darum ist der Glaube, Inhalt und Form zusammengenommen, Jesus Christus der Heiland der Welt, wahr, klar, gründlich erkannt und von der Seele als solcher anerkannt, erfaßt und festgehalten. Die Liebe ist Uebergabe seiner selbst d. i. aller seiner Kräfte und aus allen Kräften an den Vater und den Sohn und zwar zur Vollführung des göttlichen Willens an uns und unsern Brüdern. — Die Thätigkeit ist die Verwendung aller Kräfte und Mittel des irdischen Daseins zur Darstellung der Menschheit als einer durch ein unermeßliches Bedürfen, Empfangen und Haben vermittelten sichtbaren Liebegemeinschaft in Christo. — Um nun „das organische Verhältniß der drei Stammtugenden untereinander“ zu zeigen, wird der Glaube als das Erste und das Tiefste, das aber das Zweite, die Liebe, unausbleiblich zur Folge hat, dargestellt. „Wird,“ heißt es hier, „Christus und die gesammte christliche Offenbarungswahrheit innerlich vom Geiste umgriffen, im Geiste angeschaut und von der Anschauung festgehalten, mit einem Worte:

geglaubt, wie soll die Liebe, wie soll die Liebe des Vaters und Sohnes, und um des Vaters und Sohnes willen die Liebe der Brüder ausbleiben? – Wahrlich es ist unmöglich, daß nicht liebe, wer glaubt. Und so ist also der Glaube das Erste und Tiefste, nicht bloß, weil die Liebe ohne vorangehenden Glauben an das, was geliebt werden soll, unmöglich ist, sondern vor allem auch deßwegen, weil der Glaube (der lebendige Glaube) ohne die Liebe im Gefolge zu haben, durchaus nicht gedacht werden kann." Ebenso kann aber auch die Liebe, da sie Uebergabe an den Willen Gottes ist, nicht ohne die Werke sein. Wie sie, um keine bloß natürliche Neigung zu sein, aus dem Glauben stammen muß, so muß sie, um sich als ächt zu bewähren, in Werken sich bethätigen. — „Diese Werkthätigkeit ist also das Dritte, aber auch sie ist, was sie sein soll, d. i. unter den Dreien das Dritte nur, wenn sie mit dem Ersten und Zweiten organisch vereinigt, aus dem einen und andern lebendig hervorgeht. Die Werke sind an dem von Gott gepflanzten Baume die Früchte, die Liebe ist der die Früchte hervortreibende Lebenssaft des Baumes, der Glaube aber ist dessen Wurzel, eingepflanzt in Gott und den Lebenssaft dem Baume zuführend." — Dieser Darstellung wird nun die Anmerkung beigefügt: „Es ist vom höchsten Belange, die angegebenen drei Stammtugenden in jener organischen Unzertrennbarkeit aufzufassen, in welcher wir dieselben bisher dargestellt haben. Nach dieser Auffassung nämlich ist es unmöglich zu wähnen, man habe, wenngleich nicht Alles, so doch das Eine — den Glauben, ob man gleich die Liebe und deren Werke nicht habe. Man weiß vielmehr, daß ein todter Glaube den hochherzigen Namen des Glaubens gar nicht verdient, und daß ein gedächtnißmäßiges oder bloß im Kopfe geschehenes Hinnehmen von Religionssätzen noch kein Glaube ist. „Wer nicht liebt, kennt Gott nicht" (1. Joh. 4, 8.) Ebenso ist fortan die Täuschung unmöglich, als wäre man, weil man Alles, was zu glauben vorgestellt wird, zweifellos hinnimmt, mit dem Glauben im Reinen und als fehle es nur noch an den Werken. Man sieht im Gegentheil ein, daß es nicht bloß an den Werken fehlt, sondern daß jede Lebensbesserung von der Lebendigmachung des Glaubens anfangen und ausgehen muß. Auch die Selbsttäuschung kann fürder nicht vorkommen, als wäre

man ein Lehrer des Glaubens gewesen, wenn man die Religionswahrheiten erklärt und bewiesen, aber nichts weiter gethan hat. Man begreift, daß die Aufnahme der h. Wahrheiten nicht bloß dem Verstande und Gedächtnisse überlassen, sondern dem ganzen Menschen eingepflanzt werden müsse." [1])

344. Insofern Hirscher durch diese ganze Erörterung in's Licht stellen will, daß nur jener Glaube zum Heile frommt, der mit der Liebe verbunden und in ihr thätig ist; so wissen wir, daß dies eben jene Wahrheit ist, welche unsere h. Kirche vor allen andern den Häresiarchen der neueren Zeit gegenüber ausgesprochen, und für welche sie auf die Werke des Apostels hingewiesen hat, die auch Hirscher an die Spitze seiner Untersuchung stellt: „In Christo Jesu gilt (allein) der Glaube, der durch die Liebe thätig ist." (Gal. 5, 6.) Und wenn Hirscher überdies klar zu machen sucht, daß der Glaube, wofern es ihm nur nicht an innerer Lebendigkeit mangelt, die Liebe hervorbringt; so ist auch dieses eine Wahrheit, die von den kirchlichen Schriftstellern aller Zeiten, obgleich mit einer Erklärung, die wir erwägen werden, vorgetragen wird. Nichtsdestoweniger glaubt Hirscher gar sehr vor einer Darstellung des Glaubens warnen zu müssen, in welcher derselbe als ein bloß theoretisches Fürwahrhalten erscheine, und die ihm natürliche Verbindung mit der Liebe nicht hervortrete. Es ist dies einer der Punkte, welche er in jenen von ihm sogenannten scholastischen Katechesen auf das heftigste tadelt. Er trägt in diesem älteren Werke bereits dieselbe Theorie vor, die wir so eben aus seiner Moral mitgetheilt haben, und wirft dem Verfasser jener Katechesen vor, eben jene Selbsttäuschungen zu begünstigen, von denen wir ihn so eben reden hörten. Weßhalb er denn auch schließt, derselbe habe die höchste Aufgabe seines Amtes, nämlich den ächt evangelischen Glauben zu erzeugen, übersehen, indem er einem „Begriff vom christlichen Glauben in sich Raum gegeben, vermöge dessen er denselben von der Liebe trennbar und sehr oft getrennt denken konnte." [1])

345. Aber man darf ihm erwiedern, daß vielmehr er in

---

1) Moral (4. Aufl.) Band 2. S. 2—20.

5) Ueber das Verhältniß u. s. w. S. 138. 141.

der Lehre vom Glauben einen höchst wichtigen Punkt übersah, indem er sich von demselben einen Begriff bildete, demzufolge er von der Liebe unzertrennlich wäre. Wie unsere Kirche als ihre Lehre festgestellt hat, daß der Glaube ohne die Liebe und zwar ohne die werkthätige Liebe nicht rechtfertigt; so hat sie auch wieder dieselben Irrlehrer, die jene Wahrheit angriffen, entschieden, daß der Glaube ohne die Liebe sein kann und oftmals ist. Es war dies schon in jener Lehre von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, welche wir in der Abhandlung von der Gnade betrachteten [1]), hinlänglich ausgesprochen. Denn dieselbe beginnt vom Glauben, und schreitet wie über mehrere Stufen bis zu jener Bußfertigkeit, in welcher sie sich vollendet, fort. Die Liebe aber wird erst in der Rechtfertigung selbst, die auf diese Vorbereitung folgt, verliehen: denn sie ist von der Gnade der Kindschaft unzertrennlich. Nun bedarf es aber doch keines Beweises, daß jener Glaube, der als der Anfang des Heiles der Liebe und oft zwar lange Zeit vorhergeht, ein wahrhaft christlicher, und wie Hirscher zu reden vorzieht, ächt evangelischer Glaube ist. — Aber daß dieser wahre Glaube von der Liebe trennbar sei, lehrt derselbe tridentinische Kirchenrath noch viel bestimmter, wo er vom Verluste der Gnade redet. Denn nachdem er entschieden hat, daß die Gnade der Rechtfertigung nicht bloß durch den Unglauben, sondern durch jede Todsünde verloren werde, fügt er sofort hinzu, daß jedoch der Sünder mit der Gnade der Kindschaft nicht immer auch des Glaubens beraubt werde, und daß der Glaube, der in ihm bleibe, wenngleich nicht lebendig, dennoch wahrer Glaube sei [2]). In Uebereinstimmung hiermit wurde vom h. Stuhl mit andern jansenistischen Sätzen auch derjenige verworfen, welcher behauptet, in großen Sündern höre, wenn alle Liebe verschwinde, auch der Glaube auf, und wenn sie noch zu glauben schienen, so sei das ein mensch-

---

1) Bd. 2. S. 178 ff. S. 252 ff.

2) Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse Christianum, anathema sit. Sess. 6. can. 28.

liches Dafürhalten, kein göttlicher Glaube.[1]) — Diese Lehre der Kirche hatte also Hirscher nicht vor Augen, als er einen Begriff vom Glauben, dem gemäß dieser ohne die Liebe sein könne, verwarf, und wider jenen Katecheten sagte, der h. Jakobus rede zwar von einem todten Glauben, aber das sei nur ein sogenannter Glaube, nicht der biblische.

346. Noch viel schärfer aber spricht er sich in den ersten Ausgaben seiner Moral aus. „Die Liebe," sagt er, „ist das Zweite, worin das Reich Gottes wirklich wird. Und zwar ist dieses Zweite mit dem Ersten wesentlich zugleich gesetzt. Der Glaube ist nicht, und kann nicht sein, ohne die Liebe bei sich zu haben." Die Worte, die er hier unterstreicht, hatte er sogar, um sie noch mehr hervorzuheben, in die Ueberschrift des ganzen Abschnittes aufgenommen. Es sei, fährt er dann fort, wesentlich, diesen untrennbaren Zusammenhang der Liebe und des Glaubens festzuhalten. „Denn es giebt einen Glauben, der kein Glaube ist, und in seiner Nichtigkeit daran erkannt wird, daß er ohne die Liebe ist. Solchem liebeleeren Glauben nämlich fehlet, eben weil er liebeleer ist, das Wesen alles christlichen Glaubens." Und nachdem er auch hier von jenem innern Ergreifen der geoffenbarten Wahrheit geredet, schließt er: „Also wo keine Liebe, da kein Glaube; und was Glaube genannt wird, ist eitel Wort und Formel [2])." — Indessen scheint Hirscher auf die Lehre der Kirche, mit welcher solche Behauptungen unvereinbar sind, aufmerksam geworden zu sein. Denn in der jüngsten Auflage seiner Moral hat er nicht nur, wie wir gesehen haben, diese stärksten Aeußerungen nicht wiederholt, sondern auch, wo er von der Untrennbarkeit des Glaubens von der Liebe redet, durch Einschaltungen bemerkt, daß er den lebendigen Glauben meine. Indessen ist bei alle dem die Lehre eine und dieselbe. Denn auch in dieser Auflage haben wir ihn ja sagen hören, es sei unmöglich, daß nicht liebe, wer glaube, und gleich darauf, erwägend, daß

---

1) Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides, et etiamsi videantur credere, non est fides divina, sed humana.
Inter propositiones ab Alexandro VIII. damnatas 12a.
Denzinger. Enchir. p. 345.

2) Bd. 2. S. 22—25.

„im christlichen Glauben der gute, d. i. den h. Wahrheiten zugewendete Wille thätig sei, kommt er sogar zu dem Schlusse: „Man kann (die Sache in der Wurzel angefaßt) geradezu sagen: der Glaube ist die Liebe, und das innerliche Umfangen und Festnehmen der himmlischen Wahrheit (des dreieinigen Gottes) ist nur eine eigene Form der Liebe." (S. 13.) Wenn er nun demgemäß behauptet, daß „der Glaube, ohne die Liebe im Gefolge zu haben, durchaus nicht gedacht werden könne," und wiederum, daß „er von der Liebe und den guten Werken untrennbar sei;" so schaltet er freilich beide Male ein („der lebendige Glaube"): aber wie haben wir dieses Wort zu verstehen? Dem kirchlichen Sprachgebrauche nach heißt der Glaube dann lebendig, wenn er mit der Liebe verbunden und durch sie werkthätig ist. Erklären wir nun Hirschers Worte in dieser Weise, so enthalten sie die höchst müssige Tautologie: „Der mit der Liebe verbundene Glaube ist nicht ohne die Liebe." Wir müssen also annehmen, daß vielmehr an diesen Stellen bei Hirscher lebendiger Glaube so viel als lebhafter Glaube bedeutet, und gesagt sein soll, daß jener Glaube von der Liebe untrennbar sei, der die Wahrheit nicht bloß in den Verstand und das Gedächtniß aufnehme, sondern mit dem Gemüthe ergreife und gegenwärtig halte; besonders da Hirscher hier gerade von diesem innerlichen Ergreifen der Wahrheit redet, und auch später selbst dieses für die Lebendigkeit des Glaubens erklärt[1]). Wenn aber das, so wird durch diese Einschaltungen nichts geändert. Denn jener Glaube, durch welchen der Mensch, von der Gnade geweckt, sich Gott mit Freiheit nähert, durch welchen er zur heilsamen Furcht, zur Hoffnung, zur Reue, und Buße bewegt wird, er ist doch gewiß mit einem solchen innerlichen Ergreifen der heiligen Wahrheiten verbunden, und dennoch ist er noch ohne die Liebe, welche erst in der Rechtfertigung, auf welche jener Glaube mit allen jenen seinen Früchten nur vorbereitet, verliehen wird. Ebenso wenig läßt sich behaupten, daß der Glaube nach der ersten Sünde, durch welche ein Christ die Gnade der Kindschaft und folglich die Liebe verliert, sofort aufhöre, in jenem Sinne lebendig zu sein; im Gegentheil wird er

1) Bd. 2. S. 180. γ.

oft nach dem Falle zugleich mit dem Gewissen zu größerer Lebhaftigkeit geweckt, und nur wenn der Mensch seiner Mahnungen nicht achtet, und in der Sünde verharrt, schwindet seine innerliche Kraft allmählig dahin. — Dies alles hat nun wohl Hirscher nicht zu läugnen beabsichtigt, und ganz gewiß der Lehre der Kirche nicht widersprechen wollen; aber ebenso wenig läßt es sich in Abrede stellen, daß diese mit dem, was er von der Untrennlichkeit des Glaubens und der Liebe behauptet, nicht in Einklang zu bringen ist. Wenden wir uns also zu der, wie er meint, prinziplosen Scholastik, und sehen wir, ob diese nicht den innern und lebendigen Zusammenhang der christlichen Tugenden so aufzufassen und darzustellen wußte, daß man zugleich die Möglichkeit einer Trennung begreife.

347. Auch die Scholastik läßt das ganze christliche Leben aus drei Tugenden wie aus Prinzipien hervorgehen, aber es sind nicht jene, die Hirscher als solche darstellt, Glaube, Liebe und Thätigkeit, sondern G l a u b e, H o f f n u n g und L i e b e. Dieselben sind übernatürlich und werden dem Menschen verliehen, damit er zu dem über seine Natur erhabenen Ziele streben, und für dasselbe durch eine entsprechende Thätigkeit sich vorbereiten könne. Der Glaube vervollkommnet seine Vernunft, ihm die Prinzipien eines höheren Erkennens mittheilend, die Hoffnung und die Liebe seinen Willen. Die Hoffnung nämlich hat stets das (wahre oder vermeinte) Gute zum Gegenstand, aber nicht das Gute, in dessen Besitz wir sind, oder ohne alle Schwierigkeit gelangen können, auch nicht jenes, dessen Erreichung uns unmöglich scheint, sondern dasjenige, dessen Erlangung schwierig, aber möglich ist. Je höher also das Gute ist, welches der Christ erreichen soll, um so mehr muß, damit er danach strebe, sein Wille durch die Hoffnung gestärkt werden. Ferner muß zwischen jedwedem Wesen und dem Ziele, durch das es seine Vollkommenheit erreicht, eine gewisse Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung stattfinden. Diese erhält die Seele durch die Liebe, welche sie mit Gott vereinigt und durch gleichförmige Gesinnung in ihn gewissermaßen umwandelt [1]). Daher kommt es,

1) Oportuit, quod quantum ad utrumque (intellectum et voluntatem) aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum addantur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur,

daß die Werke, welche in der Liebe geschehen, uns zur Erreichung unseres Zieles, zum Besitze Gottes fördern.

Diese drei Tugenden als die Wurzeln aller christlicher Frömmigkeit zu betrachten, ist dem Gesagten zufolge in der Natur der Sache gegründet. Mit Recht beruft man sich eben dafür auch auf die h. Schrift. Denn wenn der Apostel, nachdem er von der himmlischen Verklärung geredet hat, mit den Worten schließt: „Jetzt aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei," (1. Kor. 13, 13.), so will er doch dadurch gewiß, was in diesem Leben, um das jenseitige zu gewinnen, von der größten Bedeutung ist, also was dem christlich tugendhaften Wandel zu Grunde liegt, bezeichnen. Einen solchen tieferen Sinn hat man auch in der Kirche stets diesem Ausspruch beigelegt, und schon der h. Augustin führt in einem seiner berühmtesten Werke, dem Enchiridion, die ganze Lehre von der christlichen Gottseligkeit auf ihn zurück.

348. Je allgemeiner aber diese Anschauungsweise unter den kirchlichen Schriftstellern geworden ist; desto mehr muß es befremden, wenn Hirscher von ihr abweichend uns Glaube, Liebe und Thätigkeit als die Stammtugenden angiebt. Die Hoffnung findet in dieser seiner Darstellung als besondere Tugend keinen Platz, und wird nur insofern erwähnt, als der Glaube auch als Vertrauen und Zuversicht geschildert wird. Aber wenngleich in der h. Schrift das Wort Glaube zuweilen, wie manche andere, so auch diese Bedeutung hat, so dürfen wir deßhalb Glauben und Vertrauen nicht mit den Protestanten für ein und dieselbe Tugend erklären. Denn der Gegenstand des Glaubens ist das Wahre, der Gegenstand der Hoffnung das Gute; und darum hat die Hoffnung, wenn sie gleich Erkenntniß und Ueberzeugung voraussetzt, im Willen, der Glaube aber, obwohl auch er den guten Willen zur Voraussetzung hat, in der Vernunft seinen Sitz [1]).

---

et haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero est voluntas, quae ordinatur in illum finem, et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem sicut in id, quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem; et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodam modo transformatur in illum finem, quod fit per charitatem.

S. Thom. S. p. 1ae. q. 62. a. 3.

1) S. Thom. ibid. q. 40. a. 2. Vergleiche oben n. 110. 214.

Ebenso wenig läßt es sich billigen, daß Hirscher als dritte Stammtugend die Thätigkeit setzt. Denn erstlich verstehen wir unter Tugend, wenn wir eigentlich reden, kein Wirken, sondern eine Eigenschaft, die der Wirkende besitzt, und die, wie Aristoteles redet, ihn selbst und sein Wirken gut macht [1]). Wie der Thätige, so wird auch die Thätigkeit tugendhaft, aber nicht Tugend genannt. Wenn wir dennoch, weniger eigentlich redend, auch die Thätigkeit als eine Tugend bezeichnen; so kann dies nur geschehen, weil sie die Aeußerung der eigentlichen Tugend, d. h. einer guten Eigenschaft des Willens oder der Seele ist; und somit kann sie nie als eine besondere, von dieser Eigenschaft der Seele verschiedene Tugend angeführt werden. Verstehen wir nämlich unter Thätigkeit, die als dritte Tugend dem Glauben und der Liebe beigefügt wird, die Aeußerung der Liebe, d. h. das actuelle Lieben, so ist sie Liebe; verstehen wir aber darunter vielmehr die Ausübung aller guten Werke, deren Prinzip die Liebe ist, so ist diese Werkthätigkeit, wenn sie Tugend genannt werden soll, keine besondere Tugend, sondern vielmehr der Inbegriff aller jener Tugenden, die aus der Liebe stammen. In keiner Weise also kann sie dem Glauben und der Liebe als dritte Stammtugend beigefügt werden.

349. Wir haben bereits ausführlich erörtert, und so eben in Erinnerung gebracht, in welcher Weise nach der Lehre der Vorzeit die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sowohl mit ihrem nächsten Prinzip, der heiligmachenden Gnade, als mit dem höchsten, dem Berufe zum übernatürlichen Genusse Gottes in Verbindung stehen [2]); so bleibt uns denn hier nur übrig zu zeigen, welchen Zusammenhang sie derselben Lehre nach untereinander haben. Zuvörderst ist hier zu bemerken, daß aller drei unmittelbarer Gegenstand Gott selbst ist, jedoch unter verschiedener Beziehung. Denn der Glaube stützt sich auf Gott als die absolute Wahrheit, die Hoffnung strebt zu ihm, als in dem und durch den wir glückselig werden sollen, die Liebe hängt ihm als dem absolut Guten an, der seiner selbst wegen über alles geliebt zu

---

1) Eth. l. 2. c. 6.
2) Bd. 2. S. 292—309.

werden verdient [1]). — Ist aber von der Ordnung, in welcher diese drei Tugenden auf einander folgen, die Rede; so müssen wir eine doppelte Ordnung, jene des Ursprungs und jene der Vollkommenheit unterscheiden. Dem Ursprung nach ist ohne Zweifel der Glaube das Erste. Denn was wir hoffen und lieben sollen, muß in der Erkenntniß dem Geiste gegenwärtig sein. Wir sollen aber von Gott und in ihm eine Glückseligkeit hoffen, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, die in keines Menschen Sinn gekommen: nur der Glaube kann uns lehren, was Gott denen, die ihn suchen, bereitet hat. Und wir sollen vertrauen, durch Gott zu diesem über alles menschliche Dichten und Trachten erhabenem Ziele geführt zu werden. Darum sprach der Apostel: „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist, und daß er denen, die ihn suchen, Vergelter ist," und nannte den Glauben die Grundlage der Hoffnung [2]). — Wir können nicht hoffen, ohne schon einigermaßen zu lieben: denn wer hofft, verlangt nach dem, was er hofft; jedes Verlangen aber setzt Liebe voraus. Indem wir aber das Gute, welches wir verlangen, von Gott hoffen, entsteht dadurch die Liebe zu ihm, als dem Urheber unseres Heiles [3]).

---

1) Virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc, quod habet Deum pro objecto, cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui inhaerere dupliciter: uno modo propter se ipsum, alio modo, in quantum ex eo in aliud devenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhaerere, in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus enim, ea vera esse, quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo inhaerere, prout est in nobis principium perfectae bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio initimur ad beatitudinem obtinendam. S. Thom. Sum. p. 2. 2ae. q. 17. a. 6.

2) Ibid. p. 1. 2ae. q. 62 a. 4. p. 2. 2ae. q. 17 a. 7.

3) Spes respicit duo: unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum, quod speratur, et respectu hujus semper amor praecedit spem; nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum, a quo se sperat posse consequi bonum, et respectu hujus primo quidem spes praecedit amorem, quamvis postea

Deßhalb sagt auch der Kirchenrath von Trient, daß die sich Bekehrenden in der Hoffnung anfangen, Gott als die Quelle der Gerechtigkeit, die sie verlangen, zu lieben. Diese Liebe aber zu Gott, unserm Heile und Heilande, führt zu jener, welche als dritte theologische Tugend vorzugsweise die Liebe genannt wird. Durch sie wird der Mensch seinem Herzen und Gemüthe nach mit Gott vereinigt, damit er nicht mehr sich selber, sondern Gott lebe, von ihm empfangend und ihm weihend, was er ist und hat [1]). Nur diese vollkommene Liebe, die Gott seiner selbst wegen anhängt, erhält in der Kirchensprache den Namen charitas; dem Ursprunge nach die letzte, der Vollkommenheit und dem Werthe nach die erste unter den dreien und folglich unter allen Tugenden. So wie nämlich die theologischen Tugenden, weil in ihnen der Wille Gott zum unmittelbaren Gegenstand hat, vorzüglicher als die übrigen sind; so ist wiederum unter ihnen die Liebe die höchste, weil Glaube und Hoffnung als solche Gott wegen etwas, das uns durch ihn zu Theil wird, die Liebe aber ihm seiner selbst wegen ergeben ist [2]).

350. Aber nicht nur ist die Liebe die vollkommenste unter den Tugenden, sondern diesen auch Ursache einer Vollkommenheit, zu der sie ohne sie nicht gelangen können. Der Wille verhält sich zu allen Kräften, durch die wir thätig sind, wie der Herrscher zu seinem Reiche, der Feldherr zu seinem Heere. Der Zweck also, den unser Wille verfolgt, ist für unsere gesammte Thätigkeit, in-

---

ex ipso amore spes augeatur: per hoc enim, quod aliquis reputat, per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum, et ex hoc ipso, quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

Ibid. p. 1. 1ae. q. 62. a. 4. ad 3. cf. p. 2. 2ae. q. 17. a. 8.

1) Spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finiale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum; sed charitas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.

Ibid. p. 2. 2ae. q. 17. a. 6. ad 3. cf. q. 23. a. 1.

2) Fides et spes attingunt quidem Deum, secundum quod ex ipso provenit nobis cognitio veri et adeptio boni, sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non, ut ex eo aliquid nobis proveniat, et ideo charitas est excellentior fide et spe et per consequens omnibus aliis virtutibus. Ibid. q. 23 a. 6.

sofern sie jedoch dem Willen unterworfen ist, zugleich Anfang und Ende. Denn seinetwegen bestimmt der Wille die Kräfte zur Thätigkeit, und für ihn benutzt er dieselbe. Obschon also jede der Kräfte in der ihr eigenen Weise thätig und jede Tugend die ihr eigenen Werke übt; so erhält doch dies Thun und Wirken seinen sittlichen Werth von der Beschaffenheit des Willens, durch den allein auch es frei ist. Ist somit der Wille mit Gott seiner selbst wegen in Liebe vereinigt, und deßhalb Gott selbst der Zweck, den er verfolgt; so empfängt auch alle Thätigkeit, wozu der Wille bewegt, den der Liebe eigenen Werth [1]).

Weil also die Liebe durch jene ihre Herrschaft im inneren Reiche der Seele die übrigen Tugenden in eine höhere Sphäre erhebt, sie vervollkommnend und gleichsam adelnd; so wird sie auch die Form aller Tugenden genannt [2]). Dies hindert aber nicht, daß jede von diesen ihre Eigenthümlichkeit und also auch ihre besondere Form behalte; wie z. B. auch die elementarischen Kräfte im lebendigen Körper durch den Einfluß einer höheren Kraft veredelt werden, aber deßhalb nicht aufhören, in der ihnen eigenen Weise zu wirken. Es ist ferner zu bemerken, daß sich die Liebe zum Glauben und der Hoffnung nicht wie eine Form, von welcher das Dasein des Geformten abhängt, sondern wie eine außerwesentliche Form verhält, und daher nicht im vollen Sinne mit der Seele verglichen werden kann. Wie also im weisen Menschen die Vernunft durch ihren Einfluß die Thätigkeit der niedern Seelenvermögen, der Phantasie z. B., veredelt, deßhalb aber diese Vermögen, wenn sie solchen Adels beraubt werden, nicht aufhören zu sein und in ihrer Art zu wirken, also verschwinden auch der Glaube

---

1) S. Thom. in l. 3. Dist. 23. q. 3. n. 1

2) Principium moralium actuum est voluntas, cujus objectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet, quod in moralibus id, quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta, quod per charitatem ordinantur actus omnium virtutum ad ultimum finem, et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

S. p. 2. 2ae. q. 23. a. 8. cf. q. 4. a. 3.

und die Hoffnung nicht, wenn sie die Vollkommenheit, welche ihnen die Liebe gab, verlieren [1]).

351. Aber bleiben sie in Wahrheit Tugenden? Hier scheinen sich die hh. Lehrer Thomas und Bonaventura zu widersprechen: denn der erste verneint, der zweite bejahet es. Allein der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Tugend nennen wir eine Eigenschaft, welche den Willen und durch den Willen die Werke gut und vollkommen macht. Schlechthin gut und vollkommen ist aber der Wille nur durch seine Richtung auf den höchsten Endzweck. Weil also nur die göttliche Liebe diese Richtung dem Willen verleiht; so kann es in dem Menschen, der ihrer beraubt ist, keine Tugend im vollen Sinne des Wortes geben. — Indeß die einzelnen Tugenden haben, wie eben gesagt wurde, jede eine bestimmte Sphäre, innerhalb welcher sie das Wirken des Menschen sittlich gut machen; so regelt z. B. die Mäßigkeit den Genuß des Sinnlichen. Dadurch aber ist das menschliche Thun und Lassen sittlich gut, daß es dem Endzweck des Menschen mittelbar oder unmittelber dient. Obschon also des Menschen Wille auf den Endzweck selbst nicht so, wie es zur Erreichung desselben nöthig wäre, gerichtet ist; so kann er doch in Bezug auf das, was dem Endzweck untergeordnet ist, gut beschaffen, kann mäßig, gerecht u. s. w. sein. Freilich, wenn ein Mensch Werke der Tugend aus natürlicher und instinktmäßiger Neigung oder gar in schlechter Absicht übt, die Regeln der Mäßigkeit z. B. aus Hab=

1) Quandocumque duo sunt principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori, est sicut formale, quod vero est ab inferiori agante est sicut materiale. Et hoc patet tam in naturalibus quam in moralibus ... Cum igitur fides sit in intellectu, secundum quod est motus a voluntate, id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa; sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo cum charitas sit perfectio voluntatis, a charitate fides informatur, et eadem ratione omnes aliae virtutes prout a theologo considerantur, prout scilicet sunt principia actus meritorii.

Non dicitur esse forma fidei charitas per modum, quo forma est pars essentiae, sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in universo elementa superiora dicuntur esse forma inferiorum.

Quaest. disp. De verit. q. 14 a. 5. cf. S. p. 2. 2 ae. q. 23. a 8. ad 1.

sucht beobachtet; so kann auch nicht von unvollkommener Tugend die Rede sein: nur dann ist diese vorhanden, wenn er ohne noch durch die Liebe sein ganzes Leben auf Gott den höchsten Zweck gerichtet zu haben, einen diesem höchsten untergeordneten Zweck mit Freiheit will; also die Mäßigkeit beobachtet, weil er die naturgemäße Ordnung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, und die Gerechtigkeit übt, weil er die Ordnung im menschlichen Leben will. — Obgleich also der h. Thomas sagt, daß der Glaube ohne die Liebe keine Tugend sei, so erklärt er doch sofort, daß er von der vollkommnen Tugend rede [1]), und hatte eben dies mit noch mehr Bestimmtheit ausgesprochen, als er die Lehre behandelte, daß Glaube und Hoffnung ohne die Liebe sein können [2]). Die allgemeine Frage aber, ob es ohne die Liebe irgend eine Tugend geben könne, beantwortet er durch die Unterscheidung des höchsten und der untergeordneten Zwecke, die so eben erklärt wurde [3]). — Wie nun der h. Thomas sagt, der Glaube ohne Liebe sei keine Tugend, wofern man jedoch von der Tugend im vollen Sinne des Wortes rede; so sagt der h. Bonaventura, der Glaube ohne die Liebe sei allerdings Tugend, wofern man jedoch das Wort Tugend im weiteren Sinne fasse, darunter nicht bloß jene Beschaffenheit der Seele, die zum höchsten Ziele führe und des ewigen Lebens würdig mache, sondern jede Eigenschaft verstehe, die ein Vermögen der Seele zur Verrichtung guter Werke kräftige und hinneige [4]).

1) Fides formata et informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis: nam virtus est perfectio quaedam.
S. 2. 2ae. q. 4 a. 5. ad 3.

2) S. 1. 2ae. q. 65. a. 4. cf. Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 6.

3) Virtus vera simpliciter est illa, quae ordinet ad principale bonum hominis, sicut etiam Philosophus in 7 Phys. t. 17 dicit, quod virtus est dispositio perfecti (des durch sein Vermögen in seiner Art vollendeten Wesens) ad optimum (zur der ihm entsprechenden Thätigkeit). Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus, secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. S. 2. 2ae. q. 23. a. 7.

4) Proprie dicitur virtus recta ratio perducens in finem: et hoc modo

352. Wenn aus diesem Grunde selbst die sittlich guten Eigenschaften, auch wenn sie, wie in den Ungläubigen, rein natürlich sind, Tugenden genannt werden dürfen, um wie viel mehr der Glaube und die Hoffnung, welche aus der Gnade stammen, und Gott selbst zum unmittelbaren Gegenstande haben. Hier müssen wir jedoch auf das zurückkommen, womit wir begannen. Glaube, Hoffnung und Liebe haben Gott zum unmittelbaren Gegenstand, aber unter verschiedener Rücksicht. Obgleich also in allen dreien der Wille auf Gott selbst gerichtet ist, so ist er es doch in verschiedener Weise. Der Glaubende als solcher hängt Gott an, insofern er von ihm, der höchsten Wahrheit, belehrt, der Hoffende, insofern er durch ihn glückselig werden will: es ist also auch im Glauben und der Hoffnung als solcher Liebe Gottes, aber nur die unvollkommene, welche eine Rücksicht auf das, was wir von Gott erlangen wollen, zum Beweggrunde hat. Der Liebende aber vereinigt sich mit Gott, seinen Willen und durch ihn sich selbst und alles, was er hat, an Gott hingebend, weil er will, was Gott will, und es darum will, weil Gott, der absolut Gute, es will. Diese Liebe, welche jene Rücksicht auf uns zwar nicht ausschließt, aber auch nicht zum Beweggrunde hat, will Gott im vollen Sinne als Endzweck d. i. seiner selbst wegen. Sie erst ist jene, welche der h. Geist in die Herzen ausgießt, wann er mit der Vergebung der Sünden die Gnade der Kindschaft verleiht. — Auf diesen Unterschied zwischen der vollkommnen und unvollkommnen Liebe war Hirscher nicht aufmerksam, da er seine Behauptung, der Glaube könne nicht ohne die Liebe sein, ganz besonders dadurch meinte beweisen zu können, daß auch „im Glauben wesentlich der W i l l e und zwar der g u t e d. h. den heiligen Wahrheiten zugewendete Wille thätig sei“ [1]. Nicht jeder gute, dem Heiligen und Gott selbst zugewendete Wille

---

virtus est principium operis meritorii, et dicitur solummodo de habitu gratia informato, sine quo non contingit pervenire ad finem gloriae. Alio modo dicitur virtus communiter habitus rectificans potentiam aliquam rectitudine justitiae et vigorans eam circa opus difficile, quamvis non perducat eam in finem . . . Et sic concedi potest, quod fides informis sit in genere virtutis, secundum quod nomen virtutis accipitur large.
In l. 3. D. 23. a. 2. q. 1.

1) Moral 4. Aufl. Bd. 2. S. 13.

ist jene Liebe, welche wir vom h Geiste als Unterpfand des ewigen Lebens empfangen [1]).

353. Aber auch diesen Ursprung der Liebe beachtet er nicht hinlänglich, indem er für seinen Satz darin einen Beweis sucht, daß der Glaube zur Liebe führe, und deßhalb von der Kirche Anfang, Wurzel und Grundlage aller Rechtfertigung genannt werde [2]). Wer die geoffenbarte Wahrheit mit wahrem Glauben innerlich ergreift, der wird allerdings durch ihn zur Liebe gelangen, jedoch nur unter der zweifachen Voraussetzung, daß er auf dem Wege der Bekehrung, die vom Glauben anfängt, mit der Gnade mitwirkend fortschreite, und daß Gott ihm, nachdem die Vorbereitung vollendet ist, die Gnade der Rechtfertigung, durch die er zum Kinde Gottes wiedergeboren wird, ertheile. Darum haben wir schon oben bemerkt, daß man nur mit einer beschränkenden Erklärung vom Glauben, und wäre er noch so innerlich, sagen darf, er bringe die Liebe hervor. Wer dem Glauben folgt, gelangt unfehlbar zur Liebe, aber doch nur, weil er vom Glauben geleitet, büßend sich auf das Sakrament vorbereitet, und durch dieses die heiligmachende Gnade, ohne welche die Liebe nicht sein kann, empfängt. Und weil dies die Kirche eben dort, wo sie den Glauben die Wurzel aller Rechtfertigung nennt, so deutlich und, möchte ich sagen, umständlich lehrt, so dürfen wir diesen Vergleich nicht bis dahin fortsetzen, daß wir die Liebe aus dem Glauben wie eine Pflanze aus der Wurzel, d. i. durch die Lebenskraft, die bereits in der Wurzel ist, hervorgehen lassen. Wird ja der Glaube im selben Satze auch mit dem Fundamente verglichen. Wie wir also daraus nicht folgern dürfen, daß er zwar vorausgesetzt werde, aber auf die Entstehung der Liebe ebenso wenig keinen lebendigen Einfluß habe als das Fundament auf die Enstehung des Gebäudes, so dürfen wir auch daraus, daß er mit der Wurzel verglichen

---

1) Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his, quae sunt fidei. Sed illa voluntas non est actus charitatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi.

S. Thom. Quaest. disp. De veritate q. 14 a. 2. ad 10.

2) Ebend. S. 12 u. 14.

wird: nicht folgern, daß er auf die Entstehung der Liebe alle den Einfluß habe, den die Wurzel auf die Entstehung der Pflanze hat. Aber dies drücken ganz gewiß beide Bilder sehr nachdrücklich aus, daß der Glaube, der ohne die Liebe ist, nicht, wie Hirscher behauptet, werthlos, nicht "eitel Wort und Formel" ist. Und wenn Hirscher, wie andere, hiefür sich darauf beruft, daß er vom Apostel Jakobus ein todter Glaube genannt werde, so erwiedert der h. Bonaventura, daß er nicht so genannt wird, weil er alles Nutzens und aller Wirksamkeit bar, sondern weil er jenes vollkommnen Lebens, das die heiligende Gnade verleiht, beraubt ist [1]). Und dies findet beim Apostel selbst seine Bestätigung. Denn wie er den Glauben ohne Werke einen todten nennt, so fügt er auch bei, daß der Glaube durch die Werke vollkommen werde [2]). Wenn er durch die Werke vollkommen wird, so ist er schon etwas ohne die Werke und zwar ist er es in der Ordnung, in welcher er vollkommen wird, d. i. in der Ordnung des Heiles. —

354. Wenn nun schon die alte Scholastik diese Lehren so scharf bestimmte und so sorgfältig erörterte, so dürfen wir wohl erwarten, daß die späteren Theologen, nachdem die Kirche sie wider die Irrlehrer des sechszehnten Jahrhunderts als Glaubenssätze festgestellt hatte, sich noch mehr mit ihnen beschäftigten. Und so ist es [3]). Bei ihnen finden wir daher auch die Beweise aus der Offenbarung für beide Punkte, daß der Glaube ohne werkthätige Liebe nicht zum Heile führt, daß er aber ohne die Liebe, und dennoch wahrer, christlicher Glaube sein kann. Wie sie aus den Worten der Schrift darthun, daß nur der Glaube, der durch die Liebe lebt und wirkt, vor Gott gerecht macht, und für dieselbe Wahrheit fast bei allen Vätern der Kirche ausführliche Zeugnisse nachweisen: so zeigen sie auch aus mehreren Stellen der Schrift, daß der Glaube, selbst jener, der Berge

---

1) Non dicitur mortua, quia careat omni utilitate et efficacia; sed quia caret vita gratuita, quae est vita perfecta. Ibid.

2) Vides, quoniam fides cooperabatur operibus illius, et ex operibus fides consummata est. Jac. 2, 22.

3) Greg. a Val. Tom. III. Disp. 1. q. 4. p. 4. Suarez. De gratia l. 8 c. 16 et seqq. l. 11. c. 5. De fide Disp. 7. sect. 3. Bellarm. De justif. l. 1. c. 13 et seqq. Lugo. De fide. Disp. 16. sect. 3.

versetzt, Teufel austreibt und mit der Gabe der Weissagung verbunden ist, in Sündern sich finden kann und findet [1]) und berufen sich auch dafür auf die ehrwürdigsten Zeugen der kirchlichen Ueberlieferung [2]). Es giebt allerdings in den göttlichen Büchern viele Aussprüche, in welchen dem Glauben entweder die Rechtfertigung selbst oder Wirkungen, welche diese voraussetzen, zugeschrieben werden. Aus ihnen wollen die Lutheraner beweisen, daß der Glaube für sich allein ohne werkthätige Liebe rechtfertige, Hirscher aber, daß er, eben weil er rechtfertigt, ohne diese Liebe nicht sein könne. Aber da beide Folgerungen aus andern Stellen der Schrift als irrthümlich erkannt werden, so erwiedern die Theologen mit Recht, daß in diesen der Glaube für das steht, wovon er der Anfang ist, und wozu er seiner Natur nach führen kann und soll. Und diese Erklärung ist um so annehmbarer, als sie keine andere tropische Redeweise voraussetzt, denn jene, die in allen Sprachen sehr gebräuchlich ist. So bedeutet Saat bei uns eigentlich der Same oder das Säen, wie häufig aber steht es für das aus dem Samen entsprossene Getreide. Und was ist in der Schrift selbst gewöhnlicher, als die Abkömmlinge Abrahams z. B. den Samen Abraham's zu nennen? Wie sie also durch solche Benennung gewiß nicht läugnet, daß der Same sich zum Embryo bilden, und in diesem die Seele durch Gottes Schöpfermacht entstehen muß, damit ein Kind Abraham's geboren werde; so läugnet sie auch, den Glauben unsere Rechtfertigung nennend, nicht, daß der Glaube noch erst durch Furcht, Hoffnung, Reue und Vorsatz die Bußfertigkeit hervorbringen, und in der bußfertigen Seele Gottes allmächtiger Geist mit der heiligenden Gnade die Liebe ausgießen muß, damit der Mensch zum Kinde Gottes wiedergeboren werde. — Endlich aber weisen die Theologen auch in der Natur der Sache den Grund nach, weßhalb Gott es so geordnet, daß der Glaube ohne die Liebe sein könne. Es ist, hörten wir bei anderer Gelegenheit den h. Irenäus sagen [3]), den geschaffenen Wesen eigen, daß sie nicht von vornherein vollendet seien, sondern stufen-

---

1) Joan. 12, 42. Matth. c. 7, 22. 1 Cor. 13, 2.
2) Greg. a. Val. l. c. Suarez. De grat. l. 11. c. 5.
3) Bd. 2. S. 518.

weise, und die vernünftigen Wesen überdies durch fortgesetzten Gebrauch ihrer Freiheit zur Vollendung geführt werden. Wie also deßhalb der Gerechtfertigte nur allmählig zur Vollkommenheit der christlichen Tugend gelangt, so erhält auch der Ungläubige nicht sofort die Gnade der Rechtfertigung, sondern zuerst nur ihren Anfang, den Glauben. Daß aber der Gerechtfertigte, wenn er in Sünden fällt, mit der Gabe der Liebe nicht auch die des Glaubens verliere, entspricht der Barmherzigkeit dessen, der nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe; weßhalb man auch auf diese Gefallenen die Worte des Propheten anwendet[1]): „Wenn uns der Herr der Heerschaaren keinen Samen gelassen, so wären wir Sodoma und wären Gemorrha ähnlich gewesen" (Js. 1, 9.).

So hatte demnach die alte Theologie den innern Zusammenhang der christlichen Tugenden in der Weise aufgefaßt und dargestellt, daß beide Punkte, welche unsere Kirche für ihre Lehre erklärt hat, in's Licht traten, die Nothwendigkeit, daß der Glaube und alle Tugenden von der Liebe belebt werden, und die Möglichkeit daß der Glaube und die Hoffnung ohne die Liebe seien. Und wer, was wir aus den Werken der Vorzeit mitgetheilt haben, mit Hirscher's Darstellung vergleicht, muß sich überzeugen, daß dieser, wenn er den Scholastikern, statt sie zu befeinden, gefolgt wäre, sich nicht nur vom Lehrbegriff der Kirche nicht verirrt, sondern auch das, worauf es ihm vorzüglich ankam, noch tiefer und allseitiger hätte erörtern können; und dies war es, was wir hier, wie überall zeigen wollten.

III.

Von der Verbindung der philosophischen Moral mit der theologischen.

355. Weil der Glaube der Anfang der Rechtfertigung ist, so kann er ohne die Liebe, aus demselben Grunde aber kann die Liebe nicht ohne den Glauben sein. Dies betrachtend ging Hirscher bei

1) Lugo l. c.

Verfassung seiner Moral von der Ansicht aus, „er müsse dem sittlichen Leben durchweg die christliche Offenbarungswahrheit zu Grunde legen [1])", und hebt als ein Grundübel der scholastischen Moral hervor, was sie vom sittlichen Wandel lehre, ebenso wenig mit den Heilswahrheiten als mit dem Prinzip des christlichen Lebens, dem Geiste der Kindschaft, in Verbindung zu bringen. Mit diesem Vorwurf ist ein anderer, den Hirscher in der jüngsten Ausgabe der Moral zwar kaum berührt, in den früheren aber desto schärfer betont hatte, verwandt. Nachdem er vom Einfluß der Philosophie auf die Moral in den Zeiten der Väter geredet hat, fährt er also fort: „Den mächtigsten und andauerndsten Einfluß auf die christliche Moral aber übten einerseits Aristoteles, welcher alles, was von der Scholastik für dieselbe gethan wurde, sklavisch beherrschte, andererseits der Verfasser der Schriften des falschen Dionysius, welcher eine gewisse orientalische Theosophie in das Abendland brachte, und der Stifter der mystischen Moral daselbst wurde" [2]). In Uebereinstimmung hiermit hört man denn mitunter auch geradezu sagen, die Moral der Vorzeit und namentlich jene des h. Thomas sei vielmehr eine philosophische, als eine christliche.

Was soll damit gesagt sein? Daß die Irrthümer der Philosophie in die Moral der Scholastik Eingang gefunden hätten? Hirscher erklärt — in der vierten Ausgabe wenigstens — ausdrücklich, daß der Gebrauch der Philosophie, der wie bei Clemens dem Alexandriner, so bei den Scholastikern vorherrsche, dennoch seinen Einfluß nicht auf den Inhalt, sondern nur auf die wissenschaftliche Darstellung geübt habe [3]). Aber denjenigen wird er wahrscheinlich Recht geben, welche an den Werken der Scholastiker tadeln, daß die rein philosophische Lehre zu ausführlich in ihnen vorgetragen werde, und noch viel mehr jenen, welche behaupten, daß eben darum der ächte Geist des Christenthums sie wenig durchdringe.

356. Was nun den ersteren Vorwurf betrifft, so erwiedern

---

1) Vorrede S. IV.

2) Bd. 1. S. 73. (2. Aufl.)

3) Moral. 4. Aufl. Bd. 1. S. 39 u. 64.

wir zuvörderst, daß trotz jener Ausführlichkeit die Lehrpunkte, welche der christlichen Moral eigenthümlich sind, nicht vernachlässigt wurden. So beweist der h. Thomas zwar in der Weise, wie es in der philosophischen Sittenlehre zu geschehen pflegt, daß der Mensch nicht für vergängliche und endliche Güter, sondern für Gott geschaffen ist; aber um nichts davon zu sagen, daß auch in diesen Beweisen die Vernunftgründe immer mit den Zeugnissen des göttlichen Wortes in Verbindung gebracht werden, so ist in den folgenden Untersuchungen über dieses unser höchstes Ziel stets von jenem Besitze Gottes die Rede, den nur der Glaube kennt. Ferner haben doch die Lehre von der Erbsünde, von dem Gesetze des alten und des neuen Bundes und von der Gnade eine ausführliche Erörterung gefunden. Was sollen wir aber erst von den Abhandlungen über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, über die Verehrung Gottes, das Gebet und das Opfer, endlich über die Gaben des h. Geistes und die verschiedenen Stände sagen? Es sind dies alles Lehrpunkte, welche zum Innersten des Christenthums gehören, vom h. Thomas aber so vollständig und so sorgfältig behandelt werden, daß es selbst in der Ascese und Mystik, ja in der Casuistik kaum Fragen giebt, deren Lösung nicht von ihm wenigstens vorbereitet wäre. Dazu kommt, daß auch jene Untersuchungen, deren Stoff allerdings der christlichen Moral nicht eigenthümlich, sondern mit der philosophischen gemein ist, reich an Gedanken sind, die der h. Lehrer aus den göttlichen Büchern und den Schriften der Väter entlehnt, so daß auch hier die Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung überall an's Licht tritt.

357. Nun bleibt bei alle dem wahr, daß dieser Theil der Theologie des h. Thomas die ganze philosophische Sittenlehre in sich aufgenommen hat, und dies mögen manche neuere Gelehrte ebenso mißbilligen, als andere es tadeln, daß der h. Thomas in der Schöpfungslehre Fragen, die der philosophischen Anthropologie angehören, behandele. Aber um sich hierüber ein richtiges Urtheil zu bilden, muß man das Verhältniß der übernatürlichen Ordnung zu der natürlichen vor Augen haben. Die natürliche Ordnung

1) S. oben Bd. 1. S. 14. 24. Bd. 2. S. 443. 470.

verhält sich zur übernatürlichen nicht wie ein unvollendetes oder unentwickeltes Wesen zu dem vollendeten und entwickelten, sondern wie ein in seiner Art vollendetes und entwickeltes zu dem veredelten und über sich selbst erhobenen; also nicht wie der Leib zur Seele, noch wie die Vernunft zur Weisheit oder der Keim zur Pflanze, sondern nach einem der Schrift entlehnten Bilde, wie der seiner Natur überlassene Baum zu dem durch Pfropfung veredelten [1]). Die philosophischen Wissenschaften also, welche sich innerhalb der natürlichen Ordnung bewegen, können für sich bestehen und sich vollenden, ohne mit der Theologie verbunden zu werden; diese aber muß, eben weil sie sich mit der übernatürlichen Ordnung beschäftigt, die Lehre von der natürlichen zum großen Theil in sich aufnehmen. Es ist wahr, daß sie deßhalb nicht auch die philosophische Beweisführung dieser Lehre in sich aufzunehmen braucht: denn viele Punkte kann sie aus der ihr eigenen Quelle, der göttlichen Offenbarung, begründen, und es leuchtet ein, daß dieselben nur dadurch theologische Lehren werden; andere aber darf sie von den natürlichen Wissenschaften entlehnen, für ihre Begründung auf diese verweisend. Aber eben deßhalb behaupten wir auch nicht, daß die Theologie in dieser Hinsicht jederzeit nothwendig wie die scholastische verfahren müsse, sondern glauben nur diese wider den Vorwurf, Philosophie und Theologie in ungebührlicher Weise vermengt zu haben, schützen zu können.

358. Es darf uns nicht befremden, wenn die Protestanten, ehemals besonders, diesen Vorwurf so stark betonten; — wie uns denn Brucker in jener Vermengung die Quelle aller Vergehen der Scholastik zeigen wollte (n. 65). Denn die Irrlehre, welcher sie anhangen, erkennt die Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung nicht an. Das Licht der Erkenntniß und die heilige Liebe, womit Adam erschaffen wurde, erklärt sie für die natürliche Vollkommenheit des Menschen, und muß deßhalb auch behaupten, daß durch die Sünde alles wahrhaft Gute im gefallenen Menschen zerstört sei. Wenn aber das, so kann es im Erlösten weder Erkenntniß, die nicht aus der Offenbarung, noch Tugend geben, die nicht aus der Gnade stamme. Nach dem Glau-

1) Oben Bd. 2. S. 315.

ben der wahren Kirche hingegen waren auch im ersten Menschen die natürlichen Fähigkeiten durch übernatürliche Gaben erhöht, und sind im gefallenen zwar geschwächt, aber nicht vernichtet. Darum hat auch in ihm, wenn er der Wohlthat der Erlösung theilhaftig wird, immer noch das Licht und die Kraft der Gnade ein Licht und eine Kraft der Natur zur Unterlage, und es gehört zur Wirkung der übernatürlichen Gaben, die übernatürlichen Fähigkeiten auch innerhalb ihrer Sphäre und in der ihnen eigenen Thätigkeit zu heilen und zu stärken. Giebt es also ein natürliches Wissen auch der göttlichen Dinge und der sittlichen Weltordnung, und ist es Aufgabe der Theologie, dieses mit dem übernatürlichen zu vereinigen und in demselben zu verklären, so ist nicht abzusehen, weßhalb man, um diese Aufgabe vollständiger zu lösen, die Wahrheiten der Philosophie nicht zugleich mit jenen der Theologie behandeln dürfe. Die natürliche Erkenntniß ist, wenn auch in ihrer Art vollendet, in Hinsicht auf den Glauben wie das Subject, das durch eine höhere Form vervollkommnet wird. Statt also dieses Subject als gegeben zu empfangen, bildet die alte Theologie sich es selbst. Es scheint mir nicht, daß sie deßhalb zu tadeln sei, wofern sie nur über der philosophischen Forschung den Zweck, zu dem sie von ihr angestellt wird, nicht aus den Augen verliert.

359. Man erinnere sich ferner an die besondere Aufgabe, welche der Scholastik gestellt war, die griechische Weltweisheit den ungläubigen Arabern zu entreißen, und dem Christenthum dienstbar zu machen. Es konnte dies nämlich auf dem Gebiet der Sittenlehre noch leichter und vollkommner, als auf jenem der Dogmatik geschehen, denn es läßt sich nicht läugnen, daß die Vernunft, wofern sie nur weder von den Begierden des Herzens, noch von einer verkehrten Weltansicht beirrt wird, auf diesem Gebiete die Wahrheit sicherer und vollständiger, als auf jedem andern zu erkennen vermag. In der That sind die Irrthümer, welche wir bei den Weiseren unter den Heiden, namentlich bei Aristoteles und Cicero finden, im Vergleich mit dem Guten und Vortrefflichen, das sie lehren, nicht zahlreich, und was die Hauptsache ist, sie entsprangen meistens vielmehr aus Vorurtheilen und theoretischen Irrthümern, denn Grundsätzen, die ihrer Ethik angehörten. Darum läßt sich aus diesen eine philosophische Sittenlehre bilden, welche zwar durch das

Christenthum eine höhere Weihe und einen ganz neuen Geist empfangen muß, übrigens aber mit seinen Forderungen im besten Einklang ist. Dies nun ist das große Verdienst des englischen Lehrers, eine solche geschaffen, und mit jenem Geiste durchdrungen zu haben.

360. Und hier müssen wir eines höchst unbilligen Urtheils, das Ritter über den h. Thomas fällt, erwähnen. Schon mehr als einmal haben wir das Verdienst dieses Gelehrten um die Geschichte der Scholastik anerkannt und auf sein Zeugniß uns wider Vorurtheile, die wir bekämpften, berufen. Es ist jedoch bedauernswerth, daß derselbe sich hat verleiten lassen, gerade dem Fürsten der Scholastik geringe Aufmerksamkeit zu schenken. Er hat sich, wie er selbst erzählt, begnügt außer einigen Abhandlungen die philosophische Summa contra Gentiles zu lesen, da ja die theologische vom h. Thomas selbst nicht vollendet worden. Durch diese Lesung nun ist er zur Ueberzeugung gekommen, daß der Ruf des h. Thomas größer als sein Verdienst sei. Derselbe habe sich nur die Gedanken seiner Vorgänger, namentlich Albert des Großen angeeignet und verarbeitet. Insbesondere aber müsse man ihm vorwerfen, die Untersuchungen über das sittliche Leben im Einzelnen vernachläßigt zu haben. Ritter erklärt dies daraus, daß überhaupt Thomas von Aquin den Willen und seine Freiheit nicht hoch genug gestellt habe [1]). Daß der h. Thomas keine anderen Grundsätze als die älteren Scholastiker, sei es in der Theologie, sei es in der Philosophie befolgt habe, ist sehr wahr, und ebenso ist allgemein anerkannt, daß er die Gedanken seines berühmten Lehrers Albert reichlich benutzt hat. Aber als selbstständige Leistung, durch welche Thomas die Wissenschaft wie kein anderer Theologe vor und nach ihm förderte, muß betrachtet werden, daß er in dem ersten der beiden erwähnten Werke die Religionsphilosophie, im zweiten die gesammte Theologie zu einem wohlgeordneten und in allen seinen Theilen ebenmäßig ausgearbeiteten Ganzen gestaltete. Erst dadurch erschienen die Grundsätze, die er allerdings nicht erfunden hatte, in ihrer ganzen Kraft und Tiefe, daß sie in einem solchen Ganzen durchgeführt, und erst dadurch erhielten

1) Bd. 8. S. 542.

die Gedanken, die ihm mit andern gemein waren, ihr volles Licht, daß sie in ein solches Ganzes verwebt wurden. Dazu kommt, daß der h. Thomas durch jene Eigenschaften, von denen wir oben (n. 41 ff.) redeten, durch Schärfe, Klarheit und Tiefe alle anderen weit überragt. Auch ist keineswegs an dem, daß er die Wissenschaft nicht durch eigene Speculation weitergeführt habe. Gerade in den schwierigsten Punkten und den erhabensten Geheimnissen erhalten die Gedanken Alberts bei Thomas eine eigenthümliche Ausbildung oder werden durch andere tiefere ersetzt. Unter Männern, welche über die Grundlage und Methode der Wissenschaft ebensowohl als über den Inhalt fast ganz und gar einverstanden sind, kann die Selbstständigkeit sich nicht durch Erfindung eines Systems kundgeben. — Was sollen wir aber sagen, wenn der h. Thomas angeklagt wird, gerade in der Sittenlehre weniger geleistet zu haben? Muß er ja als Schöpfer der Moraltheologie angesehen werden. Was vor ihm auf diesem Gebiete geleistet war, kann mit seinem Werke, möge man die Vollständigkeit oder den innern Zusammenhang und die Tiefe der Gedanken betrachten, auch nicht von fern verglichen werden. Die theologische Summa ist von der Mit- und Nachwelt als das größte Meisterwerk der Scholastik bewundert worden: aber gerade der zweite Theil derselben, welcher die Moral enthält und an Ausdehnung beide andern zusammengenommen übertrifft, galt unter den Theologen stets für den gelungensten. Daß Ritter das Verdienst des h. Thomas um die natürliche sowohl als um die christliche Sittenlehre nicht erkannte, darf nicht befremden, da er gerade dieses Werk ungelesen ließ: eben deßhalb hätte er freilich sich jedes und am allermeisten eines so ungünstigen Urtheils enthalten müssen.

IV.

Vom Zusammenhang der Sittenlehre mit der Glaubenslehre.

361. Hirscher fordert, daß die theologische Moral sich als eine ächt christliche von der philosophischen insonderheit dadurch

unterscheide, daß sie aus den dogmatischen Wahrheiten hervorgehe. Wir haben vernommen, daß ihm zufolge die Dogmatik eine Darstellung des göttlichen Reiches in seiner Objectivität, oder was dasselbe ist, der Heilsanstalt, die Moral aber die Darstellung der Verwirklichung dieses Reiches im Menschen ist. Daraus folgert er, daß die Moral nicht die Lehre vom sittlichen Leben, sondern daß auch sie die Lehre vom Reiche Gottes, und deßhalb Dogmatik und Moral nur dadurch unterschieden seien, daß die Dogmatik vorzugsweise darstelle, was Gott gethan, um den Menschen zu seinem Reiche zurückzuführen, die Moral aber, wie der Mensch wirklich zurückgeführt und Bürger des Reiches werde. Die Dogmatik muß in die Rechtfertigung des Menschen und deren Früchte auslaufen, und so in der Moral ihren Abschluß erhalten; diese aber in die Erlösungs- und Heilungsanstalt zurücklaufen, sonach aus der Dogmatik ihren Ausgang und Fortgang nehmen [1]).

Hier dürfen wir nun zuvörderst fragen, was denn das Reich Gottes, insofern es zu uns kommt und in uns verwirklicht wird, anders sei, als die christliche Gerechtigkeit oder Heiligkeit? Es besteht darin, daß wir mit Gott und deßhalb auch mit allen, die er gleich uns für sich erschaffen hat, in Liebe vereinigt sind, und vom Geiste dieser Liebe in unserm innern und äußeren Leben geleitet werden. Ist also die christliche Moral die Lehre vom Reiche Gottes in uns, so ist sie die Lehre von der christlichen Gerechtigkeit, und folglich von dem sittlichen Leben, das dem Geiste des Christenthums entspricht. Demnächst konnte zwar Hirscher den Gedanken vom Reiche Gottes, den uns der Heiland selber giebt, benutzen, um, wie es ihm in mancher Beziehung gelungen ist, die Lehren der Moral in der Darstellung zu heben; aber mit Unrecht hielt er dies deßhalb für nothwendig, weil man die Moral als Lehre vom sittlichen Leben fassend, nie aus der Subjectivität hinauskomme [2]). Denn wer das sittliche Leben im Geiste und nach den Lehren des Christenthums betrachtet, der wird zu denselben Gedanken geführt, welche Hirscher an die Vorstellung vom Reiche Gottes geknüpft hat.

---

1) Moral 4. Aufl. Bd. 1. S. 8—10.

2) A. a. O. S. 8.

Es sind dies aber Gedanken, welche uns die dogmatischen Lehren und nur sie geben; weßhalb wir mit Hirscher darin vollkommen einverstanden sind, daß die Moral von den dogmatischen Wahrheiten ausgehen, durch sie fortschreiten, in ihnen enden muß. Aber wenn er daraus folgert, daß die Moral zwar als ihre eigentliche Aufgabe die Heiligung des Menschen und das geheiligte Leben desselben, aber doch in Kürze auch die Lehren von Gott dem Schöpfer, dem Erlöser und Heiligmacher darstellen müsse: so wird er gleichwohl zugeben, daß eine solche Wiederholung nur dann erforderlich ist, wenn Moral und Dogmatik gesondert und nicht, wenn sie zu einem Lehrgebäude verbunden werden. Manche Punkte, welche die Dogmatik behandelt, kommen nicht bloß deßhalb auch in der Moral zur Sprache, weil diese in jener wurzeln muß, sondern weil sie ihrer Natur nach zugleich theoretische und praktische Wahrheiten sind, und deßhalb zum eigentlichen Stoffe sowohl der Dogmatik als der Moral gehören. (n. 310.) Diese also können in einem solchen Lehrgebäude an demselben Orte in jener ihrer doppelten Eigenschaft betrachtet, das Verhältniß aber, was unter den übrigen besteht, insoweit es nothwendig, durch passende Uebergänge oder Zurückweisungen hervorgehoben werden. Wir sagen: so weit es nothwendig ist —; denn gewiße Wahrheiten der Dogmatik und Moral stehen in so naher Beziehung, daß ihre thatsächliche Vereinigung zu einem Lehrganzen genügt, dieselben zu beleuchten. Werfen wir, um alles dieses zu bekräftigen, von neuem einen Blick auf das Werk des h. Thomas.

362. Wir haben gesagt, daß der h. Thomas, nachdem er von Gott an sich und von der Schöpfung der Engel, der Körperwelt und des Menschen gehandelt, alle übrigen theologischen Lehren unter dem Gedanken der Rückkehr der Menschen zu Gott ihrem Ursprunge zusammenfaßt. Offenbar wird also schon durch diesen öfters wiederholten Grundgedanken die ganze Moral mit den vorhergehenden dogmatischen Wahrheiten in Verbindung gebracht. Aber sehen wir die wichtigsten der einzelnen Lehrpunkte an. Wie leitet der h. Thomas in die Sittenlehre ein? Nachdem wir, sagt er, Gott in seinem Wirken betrachtet haben, müssen wir nun untersuchen, wie der Mensch, sein Ebenbild, wirken soll. Von dieser ebenbildlichen Natur des Menschen war aber in der unmit-

telbar vorhergehenden Schöpfungslehre ausführlich gehandelt worden [1]), und darum enthalten jene wenigen Worte für den bedächtigen Leser einen tiefen Sinn. — Was ist aber das Erste, das vom Menschen gefordert wird? Er soll in den Gedanken Gottes von ihm und der ganzen Schöpfung eingehen, und nach Gott als seinem einzigen Endzweck mit Freiheit streben. Hier wird in Erinnerung gebracht, was ebenfalls in der Schöpfungslehre vorgetragen war, daß Gott aus Güte, um nämlich sich mitzutheilen, geschaffen hat, und zu diesem Ziele alle Geschöpfe in der ihrer Natur entsprechenden Weise, die vernünftigen also durch den guten Gebrauch ihrer Freiheit lenkt [2]). — Ist nun aber von der besondern Weise, in welcher der Mensch in Gott sein Ziel finden soll, von dem Besitze Gottes durch Anschauung seiner Wesenheit die Rede; so war diese Grundwahrheit der Moral nicht nur im Eingange des ganzen Werkes bereits hervorgehoben, sondern durch die gesammte Lehre über Gott und seine Vollkommenheiten vorbereitet. Denn welches ist der Satz, auf den diese Lehre vom h. Thomas zurückgeführt werden kann? Kein anderer als dieser: Obwohl wir über Gott durch Betrachtung der Geschöpfe vieles erkennen, so bleibt uns doch sein Wesen, vermöge dessen er alle und jede Vollkommenheit unbeschränkt, aber in reinster Einfachheit besitzt, verborgen [3]). Dort nun, wo er diese Unfaßbarkeit und Unnennbarkeit Gottes darstellt, handelt der h. Lehrer auch von jener Anschauung der göttlichen Wesenheit, auf welche als auf das Ziel der ganzen Heilsordnung gleich anfangs hingewiesen worden war [4]). — Weil er aber insbesondere auch darthut, daß wir zwar zu derselben berufen sind, kein Geschöpf jedoch zu ihr, es sei denn durch eine übernatürliche Wirkung und eine huldvolle Herablassung Gottes gelangen kann; so war hiermit zugleich der Grund zu der Lehre von der Gnade und insbesondere auch den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gelegt. Aber diese Lehrabschnitte hängen beim h. Thomas überdies mit den

---

1) P. 1. q. 103.

2) P. 1. q. 6. a. 4. q. 19. a. 2. q. 20. a. 2. q. 44. a. 4. q. 65. a. 2. q. 103. a. 1. 2. P. 1. 2ae. q. 1. a. 2.

3) Siehe oben Bd. 1. S. 119 ff.

4) P. 1. q. 12.

Untersuchungen über die h. Dreifaltigkeit zusammen, nicht bloß, weil es vorzüglich dies Geheimniß ist, das wir jetzt glauben und einst zu schauen berufen sind, sondern auch, weil dort von der Sendung der göttlichen Personen und ihrer Inwohnung in den Geheiligten gehandelt, und somit das Tiefste und Höchste der Gnadenlehre erörtert wird [1]). Es läßt sich also gewiß nicht läugnen, daß beim h. Thomas die Sittenlehre in ihren Hauptpunkten mit den dogmatischen Wahrheiten, die im vorhergehenden Theile vorgetragen waren, auf das Innigste verbunden ist.

363. Ihr Zusammenhang aber mit dem folgenden Theil, in welchem vom Erlöser, den Sakramenten und der Auferstehung die Rede ist, wurde bereits angegeben. Wir haben in der Moral das Ziel und Ende des Menschen und den Weg der Tugend, der zu ihm führt, betrachtet, aber zugleich die Sünde des Menschen und ihre Folgen kennen gelernt. Nun wird uns also gezeigt, wie auch dem gefallenen Menschen jener Weg in Christus wieder geöffnet worden, durch welche Mittel die entsündigende und heiligende Gnade Christi ihm zugewendet wird, wie er endlich durch denselben Erlöser vom Tode befreit, und in das ewige Reich der Glorie eingeführt werden soll. Aber sehen wir auch hier einige Punkte näher an. Nachdem der h. Thomas durch den oben erwähnten Gedanken in diesen letzten Theil seines Werkes eingeführt hat [2]), geht er zuerst in die Untersuchung ein, weßhalb die Menschwerdung geziemend und Gottes würdig war. Durch sie wird erstlich der Zweck der Schöpfung auf das vollkommenste erreicht, Gottes Güte, Weisheit, Gerechtigkeit und Macht im hellsten Lichte geoffenbart, und, wenn es Gottes, weil er gut ist, würdig war, seinen

---

1) P. 1. q. 43.

2) Quia Salvator noster Dominus Jesus Christus teste Angelo populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possumus, necesse est, ut ad consummationem totius theologici negotii post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis ejus humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur. Circa quam primo considerandum occurrit de ipso Salvatore; secundo de sacramentis, quibus salutem consequimur; tertio de fine immortalis vitae, ad quam per ipsum resurgendo pervenimus. P. 3. Prologus.

Geschöpfen sich mitzutheilen, so konnte es für ihn, den Besten unter den Guten, nicht ungeziemend sein, sich auch in der vollkommensten Weise mitzutheilen. Was sodann die Erlösung angeht, so dürfen wir zwar nicht zweifeln, daß er auf manchem andern Wege den Menschen hätte zum Heile zurückführen können, doch war keiner geeigneter als dieser, den er wählte. Denn was befestigt so unsern Glauben, als daß er in seinem Sohne selbst zu uns redete? was richtet so unsere Hoffnung auf, als die Betrachtung dieser sich mit uns vereinigenden Liebe? was erweckt mehr zur Gegenliebe, als daß Gottes Liebe uns in solcher Weise zuvorkam? Kein anderes Beispiel auch konnte uns mehr als das des Gottmenschen ermuntern, den Weg der Tugend zu wandeln; was aber das Höchste ist, durch die Menschheit Jesu Christi ist es uns gegeben, an der Gottheit, unserer ursprünglichen Bestimmung gemäß, Theil zu haben. — Ueberdies wird der Christ durch dies Geheimniß belehrt, daß er sich nicht wie die Heiden, vor den bösen Engeln erniedrige, wohl aber die Würde seiner Natur betrachtend sich hüte, dieselbe durch Sünden zu beflecken. Er wird vor Vermessenheit gewarnt, da er der Gnade, die er nicht verdienen kann, bedarf, und vom Stolze geheilt, da Gott selbst ihm das Beispiel der Demuth giebt. Endlich aber wird er durch das sühnende Leiden des Gottmenschen in der geeignetsten Weise von der Sklaverei der Sünde erlöst. — Noch viele andere Früchte gehen aus diesem geheimnißvollen Werke der göttlichen Liebe hervor; aber sie sind über menschliches Sinnen und Denken erhaben [1]).

364. Nach solchen Betrachtungen geht nun der h. Thomas allerdings, wie es in einer dogmatischen und speculativen Theologie geschehen muß, in viele Fragen über das Wesen der hypostatischen Vereinigung und ihrer Folgen ein; aber nicht nur sind schon diese Untersuchungen sehr geeignet, den Denkenden in jene Wahrheiten, von denen der h. Lehrer begann, tiefer einzuführen, nicht nur wird von dem Priester- und Mittleramte Christi, von seiner Vorherbestimmung, von der Anbetung, die ihm gebührt, in einer Weise gehandelt, daß die erhabensten und ergreifendsten Lehren des Christenthums in helles Licht treten; sondern es werden

1) P. 3. q. 1. a. 1 et 2.

überdies alle wichtigeren Begebenheiten des Lebens Christi von der Empfängniß bis zur Himmelfahrt einzeln betrachtet, um in allen bald die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Güte und andere Eigenschaften Gottes, bald die Beispiele der Heiligkeit und die Beweise der Liebe, die der Heiland uns gegeben hat, zu zeigen. In den beiden letzten Untersuchungen endlich sehen wir Jesus Christus zur Rechten des Vaters als das Vorbild aller, die zum himmlischen Erbe berufen sind, aber auch als den Richter der Welt, vor dem wir im Tode und am Ende der Zeiten zu erscheinen haben.

Es läßt sich allem Gesagten zufolge gewiß nicht läugnen, daß beim h. Thomas die Lehre von der Erlösung und dem Erlöser in lebendigem Zusammenhang mit der Lehre von der Bekehrung und Heiligung des Menschen steht: von den folgenden Abschnitten über die Sakramente und die letzten Dinge aber brauchen wir dies wohl nicht erst nachzuweisen. Und somit dürfen wir auch hier sagen, daß Hirscher, dem dieser Zusammenhang so wichtig schien, keine Ursache hatte, die Scholastik zu bekämpfen, und fälschlich glaubte, es sei der neuen Zeit vorbehalten gewesen, denselben an's Licht zu bringen.

Indessen ist Hirscher nicht damit zufrieden, daß die Moral mit der Lehre von der Erlösung in Verbinduug gebracht, er will, daß die Darstellung dessen, was Gott in seinem Sohne für uns gethan, die Grundlage des ganzen Gebäudes der Moraltheologie sei: denn „das christliche Leben, sagt er, kann nur aus Christus und seinem Werke begriffen und dargestellt werden." 1) Beim h. Thomas aber geht die Moral der Lehre vom Erlöser voraus. — Sodann dürfte man auch einwenden, daß jener Zusammenhang der Moral mit der Glaubenslehre, von dem wir redeten, im Werk des h. Thomas wenigstens nicht so, wie Hirscher es mit Recht zu fordern scheint, erklärt, sondern kaum mehr als angedeutet sei. Aber auf die eine, wie auf die andere dieser Einreden werden wir im folgenden Abschnitt antworten.

---

1) Moral Bd. I. S. 11.

V.

Ueber die verschiedenen Weisen die Moral zu behandeln.

365. Wie in verschiedenen Menschen entweder die Intelligenz oder das Gemüth oder die praktische Kraft vorherrsche; so sei, sagt Hirscher, auch die christliche Moral entweder eine vorherrschend intelligente oder eine vorherrschend gemüthliche oder eine vorherrschend praktische d. h. auf das äußere Leben gerichtete. Die Schulsprache unterscheide diese drei Weisen, die Moral darzustellen, als scholastische, mystische und casuistische. Die Scholastik strebe darnach, was durch die Offenbarung gegeben und vom Glauben hingenommen ist, zum Wissen zu erheben, und weil der Mensch von diesem Streben in keiner Zeit lassen könne, so ziehe sich die scholastische Behandlung der Moral von den Vätern angefangen durch alle Jahrhunderte hindurch, und werde auch fernerhin für alle Zukunft ihren Platz behaupten. — Es versteht sich, daß Hirscher hier von der Scholastik in sich betrachtet, d. h. von der Moral, in welcher das Streben nach Wissenschaft vorherrscht, redet; indeß haben wir schon bemerkt [1]), daß er es auch als ein Verdienst der Scholastiker des Mittelalters rühmt, „das Bedürfniß der Wissenschaftlichkeit gehabt, gepflegt und als ein von nun an unaufgebbares in die Welt eingeführt zu haben." In der neuesten Auflage der Moral lesen wir nun überdies: „Für alle Zeiten wird, was die Verstandesschärfe der großen mittelalterlichen Geister hervorgebracht hat, der Nachwelt als Gewinn erscheinen."

Die Mystik, heißt es dann weiter, wolle, was das Christenthum im Menschen wirke, nicht sowohl in Begriff umsetzen, als vielmehr empfangen, innerlich pflegen und zur Vollendung führen. Weil also die Mystik eine so wesentliche Seite geistigen Lebens vertrete, so könne auch sie zu keiner Zeit fehlen. Das Mittelalter, reich an kräftigen und tiefen Naturen, habe sie mit

---

1) Bd. 1. S. 26.

gleichem Erfolg wie die Scholastik bearbeitet, und bis heute fehle es ihr nicht an Vertretern.

Die Casuistik endlich habe es mit der Regelung der praktischen Kraft des Menschen zu thun. Das innere Leben müsse sich in Werken entäußern, und der Mensch wolle wissen, was er in diesem, was er in jenem Falle zu thun habe. In der Casuistik also wende man die abstrakten Begriffe und Grundsätze auf das Handeln an. Auch sie sei in allen Perioden der christlichen Zeit gepflegt worden, und zwar seien die Werke der vorzüglichsten unter den Casuisten keineswegs bloße Anhäufungen von Fällen, es werde vielmehr in ihnen die Scholastik mit der Casuistik verbunden, indem man allgemeine Grundsätze, theils vorausschicke, theils einverleibe [1]).

Nach allem, was wir aus Hirscher mitgetheilt haben, möchte das Lob, welches er hier nicht nur der Mystik, sondern auch der Scholastik und Casuistik des Mittelalters spendet, so gering es ist, dennoch auffallend scheinen. Indeß war er gewiß weit entfernt, damit die Anklage, die oben mitgetheilt wurde, zurückzunehmen. Wenige Seiten vorher hatte er die Zeit, welche der sog. Reformation vorausging, als die mosaisch-christliche dargestellt, in welcher man bis zum Geiste und den Prinzipien des Christenthums nicht vorgedrungen sei; und wenige Seiten nachher folgt, was wir oben hörten, daß die Scholastik in der Moral sich sklavisch dem Aristoteles unterworfen, die Mystik aber einer orientalischen Theosophie ihren Ursprung verdanke. Alsdann rühmt er an der Moral unserer Zeit, daß sie im Gegensatz einer prinzip- und zusammenhanglosen Casuistik sich auf Prinzipien stelle, mehr mit Grundsätzen als mit einzelnen Fällen sich beschäftige, daß sie, frei von den leeren Subtilitäten und dialektischen Unfruchtbarkeiten der Scholastik, mehr das wirkliche Leben im Auge habe, daß sie sich im Gegensatze eines dunkeln und schwärmerischen Mysticismus um klare und besonnene Erkenntniß mühe [2]). Wenn also dieses die Vorzüge sind,

---

1) Moral 2. und 4. Aufl. Bd. 1. S. 63—70.

2) A. a. O. S. 77 und 78.

wodurch sich die neue Moral von der alten unterscheidet, so sieht man, wie das dieser oben gespendete Lob zu deuten ist.

366. Nichtsdestoweniger hätte Hirscher seine Gedanken über die verschiedenen Weisen, die Moral zu behandeln, verfolgend mit der Vorzeit sich aussöhnen können. Um uns hierüber näher auszusprechen, müssen wir jedoch vorher über die Bestimmung jener Weisen einiges bemerken. Wenn Hirscher, um die scholastische Moral zu kennzeichnen, sagt, sie strebe darnach, was über das christliche Leben der Glaube lehre, zum klaren, gründlichen und zusammenhangenden Begriff zu gestalten; so ist dagegen nichts zu erinnern; aber wenn er dann der Mystik die Pflege und Vervollkommnung des innern Lebens, der Casuistik die Regelung der praktischen Kraft, die nach außen wirkt, zuweist; so können wir nicht ganz einverstanden sein. Nach der gewöhnlicheren Art zu reden, ist zwar die Mystik auf die Lehre von der Beschauung oder jenem Umgange mit Gott, der besondere Gnaden voraussetzt, beschränkt: aber wenn man die Weisen, in welchen die christliche Moral behandelt wird, auf die scholastische, mystische und casuistische zurückführen will; so muß man die Mystik in jener weiteren Bedeutung fassen, der zufolge sie die Ascese einschließt, und folglich eine Anleitung zur christlichen Tugend und Gottseligkeit ist. (n. 24.) Als solche pflegt sie zwar vor allem das innere Leben, aber regelt auch diesem gemäß das äußere. Sie setzt den Unterricht in der Glaubens- und Sittenlehre voraus, und ist bemüht, durch nähere Betrachtung der einen wie der andern den Weg des Heils zu ebnen, und zum Wandel auf demselben zu ermuntern. Zu dem Ende erörtert sie den Inhalt der Glaubenswahrheiten in einer Weise, die geeignet ist, durch sie das Herz zu rühren und den Geist zu erheben; sie giebt eine genauere Kenntniß von allen Tugenden und Gnadengaben, theils um Hochschätzung und Verlangen nach denselben zu erwecken, theils um die Mittel und Wege, welche die christliche Klugheit für ihre Erwerbung vorschreibt, zu erklären. — Die Casuistik unterscheidet sich von ihr nicht sowohl dadurch, daß sie das äußere Handeln regelt, als vielmehr dadurch, daß sie mit Schärfe und Bestimmtheit zu entscheiden sucht, was in den verschiedenen Lagen und besonders in schwierigen und verwickelten Fällen des Lebens erlaubt und unerlaubt, was strenge

Pflicht, was Rath, was schwere oder leichte Vergehung sei. Die Mystik und Ascese richten ihren Vortrag an die Gläubigen selbst; oder wenn sie sich an den geistlichen Führer wenden, so wollen sie ihn in Stand setzen, Seelen, die seiner Leitung sich anvertrauen, in der christlichen Gottseligkeit durch Rath und Ermahnung weiter und immer weiter zu führen. Die Casuistik ist nicht für die Menge der Gläubigen bestimmt; sie setzt wissenschaftliche und insbesondere theologische Bildung voraus, und bezweckt den Seelsorgern und den geistlichen Behörden ihr Richter- und Lehramt zu erleichtern. Am meisten zwar bei Spendung der Sakramente, aber auch bei vieler anderer Gelegenheit muß der einzelne Priester, muß die Behörde bald über das Geschehene entscheiden, ob es Sünde enthalte, welcher Art und wie schwer dieselbe sei, bald mit Bestimmtheit erklären, ob etwas geschehen dürfe oder nicht. — Wie aber verhält sich zur casuistischen und mystischen Moral die scholastische? Sie ist die Grundlage, aber auch das belebende Element, die Seele von beiden. Denn sie erhebt theils unmittelbar aus der göttlichen Offenbarung, theils aus den dogmatischen Wahrheiten eben jene Grundsätze, von welchen, sei es die Mystik, sei es die Casuistik ausgehen, und alle ihre einzelnen Vorschriften unter sich und mit dem Ganzen der christlichen Wahrheit verbunden werden. Daher kann man denn auch bemerken, daß die Casuisten ihre Entscheidungen und die Asceten ihre Vorschriften fast überall auf eine Lehre der Scholastiker und namentlich des h. Thomas stützen. — Weil jedoch die Grundsätze mehr oder weniger allgemein sind; so versteht es sich von selbst, daß die scholastische Moral, je vollständiger sie ist, desto mehr auch schon in das Leben eingehen muß, und deßhalb läßt sich von jener des h. Thomas sagen, daß sie einen großen Theil sowohl der Mystik als der Casuistik einschließt. Betrachtet man den Zweck des Ganzen, so sind diese drei Zweige der praktischen Theologie ohne Zweifel verschieden, aber dennoch so mit einander verwandt, daß sich für das Einzelne des Inhalts keine scharfe Gränzlinien ziehen lassen.

367. Weil nun aber die Behandlungsweise dem Zweck entsprechen muß; so kann gewiß nichts ungerechter sein, als in Bezug auf sie von der einen dieser Wissenschaften zu fordern, was die andere zu leisten hat. Und doch haben die Klagen Hirscher's,

mit denen wir uns hier zu beschäftigen haben, darin ihren Grund. Kehren wir, um uns hiervon zu überzeugen, zu der Erklärung, die er von der Moral gab, zurück. Sie ist ihm „die Lehre von der durch Christus vermittelten wirklichen Wiederkehr und Wiedereinsetzung des Menschen in die Kindschaft Gottes," oder auch „die Lehre von der Zurückführung des Menschen durch Christus zum Reiche Gottes." [1]) Auch der h. Thomas faßt die Moral als Lehre von der Rückkehr des Menschen zu Gott; bei ihm jedoch hat diese Erklärung den Sinn: die Moral lehre, wie der Mensch, der aus Gott seinen Ursprung habe, zu Gott zurückkehren könne, um in ihm glückselig und des ewigen Lebens theilhaftig zu werden; — während Hirscher von der Wiedereinsetzung in den Stand der Kindschaft redet, in dem der Mensch ursprünglich erschaffen war [2]). Er will nun damit gewiß nicht sagen, die Moral lehre, wie wir mit Gott wieder versöhnt und in den Stand der Gnade versetzt werden: denn er würde dadurch die Bekehrung und Rechtfertigung für den Gegenstand der Moral erklären, einen nicht ausgedehnten Abschnitt mit dem Ganzen verwechselnd. Seine Erklärung also hat den Sinn, die Moral lehre, wie der Mensch durch Christus dahin gebracht werde, wieder Kind Gottes zu sein und als solches zu leben. Dann möchte aber seine Erklärung von der üblichen wenig verschieden scheinen. Denn nach dieser lehrt die Moral, wie unser Leben auf Erden beschaffen sein muß, um des ewigen Lebens theilhaftig zu werden. — Jedoch der Unterschied wird dadurch bedeutungsvoll, daß Hirscher nicht dies Leben der Kinder Gottes und Erben des Himmelreiches, sondern die Zurückführung des Menschen zu diesem Leben als Gegenstand der

1) A. a. O. S. 9.

2) Er beginnt seine Moral also: „Gott hat uns erschaffen, daß wir seine Kinder und sein Reich wären auf Erden, wie es die hl. Engel sind im Himmel. — Allein wir fielen von Gott und seinem Reiche ab. — Doch Gott, welcher, ob auch ein Geschöpf untreu werde, dennoch treu bleibt, traf von Anbeginn mannigfache Vorkehrungen, um uns von unserm Falle zurückzuführen, und sendete uns in der Fülle der Zeiten als Erlöser und Wiederbringer seinen eingebornen Sohn in der Person Jesu von Nazareth. — Unsere Aufgabe war sofort, diesen Sohn und Heiland aufzunehmen, und uns durch Ihn zur Kindschaft Gottes und zur Gemeinschaft seines Reiches zurückführen zu lassen."

Moral bestimmt. Nach der gewöhnlichen Erklärung ist die Moral die Lehre von der christlichen Tugend und Vollkommenheit, nach Hirscher's Erklärung hat sie zu lehren, wie der Mensch zu dieser Tugend und Vollkommenheit gelange.

Man durchlese die Vorreden, in welchen Hirscher die Ansichten, die ihn bei Verfassung seines Werkes geleitet haben, entwickelt, jene ersten Abschnitte, in welchen er vom Begriffe, von der Aufgabe, von der Eintheilung der Moral und ihrem Verhältnisse zur Dogmatik und andern Wissenschafften handelt; und man wird finden, daß dies der ihn ganz und gar beherrschende Gedanke ist: die Moral soll nicht bloß eine Theorie von der christlichen Tugend geben, sie soll den Menschen vermittelst der großen Wahrheiten des Christenthums zu dieser Tugend hinführen. Nun ist aber dies vielmehr die besondere Aufgabe, welche die Mystik (im weiteren Sinne des Wortes) sich stellt. Denn wie die Casuistik die Sittenlehre behandelt, um nach ihren Grundsätzen Zweifel, welche das Leben bietet, zu lösen, und die Scholastik, um ihre einzelnen Lehren aus ihren Grundsätzen zu begreifen; so die Mystik, um das Streben nach ihrem Ideal zu wecken und zu leiten. Aber soll nicht jede, auch die scholastische und casuistische Moral die Heiligung der Menschen bezwecken? Ohne Zweifel; aber auch die Dogmatik dienet diesem Zwecke. Etwas anderes jedoch ist es, daß eine Wissenschaft dazu diene, die Menschen zur Gottseligkeit zu führen, und etwas anderes, daß sie diese Führung zum nächsten Zwecke und zum Gegenstande habe. Hirscher hätte also stets vor Augen haben sollen, was er, von diesen drei Zweigen der Moral redend, — freilich erst in der vierten Auflage, — selbst bemerkt: „Die verschiedenen Darstellungsweisen gingen durch alle Jahrhunderte herab n e b e n e i n a n d e r und ergänzten und beschränkten sich auf diese Weise theils stillschweigend und factisch, theils förmlich und offen." (S. 71.) Statt dessen ereifert er sich bald wider die Casuistik, bald wider die Scholastik der Vorzeit, weil sie das sittliche Leben, von dem sie handeln, nicht auch durch eine fruchtbare Darstellung der christlichen Wahrheit zu fördern suchen, ganz vergessend, daß neben der Casuistik und Scholastik Mystik und Ascese und zwar sehr oft von denselben Schriftstellern betrieben wurden.

368. Man könnte aber zweifeln, ob er auf die so reiche und so vorzügliche Litteratur der Ascetik, welche wir als Erbe von unsern Vätern überkommen haben, aufmerksam geworden sei. Denn was er von der Mystik sagt, entspricht vielmehr der Mystik im engeren Sinne des Wortes, und die Schriftsteller, die er namhaft macht, haben sich fast alle meistens mit dieser beschäftigt. Gerade bei den Asceten aber hätte er reichlich gefunden, was er in der wissenschaftlichen Moral der Vorzeit vermißte. Auch sie jedoch verfahren je nach dem Zweck, den sie vornehmlich verfolgen, in verschiedener Weise. Die einen beabsichtigen vor allem, das Herz zu rühren, und den Willen zu heilsamen Entschlüssen zu bewegen. Diese also legen die Wahrheiten der Religion in ergreifender Weise vor, und bringen ihren Inhalt mit den Forderungen der christlichen Sittenlehre in Verbindung. Sie setzen den Unterricht in dieser voraus, und erweitern denselben nur, insofern sie gelegentlich bald von dieser, bald von jener Tugend oder den entgegengesetzten Lastern reden [1]). Andere bezwecken umgekehrt vorzüglich eine vollkommenere Unterweisung in der christlichen Tugendlehre, und benutzen die dogmatischen Wahrheiten nur, um die Natur, den Werth, die Nothwendigkeit der Tugenden, von denen sie handeln, darzuthun [2]). Aber es giebt auch Asceten, die beides, jene fruchtbare, auf das Leben angewendete Betrachtung der Heilswahrheiten, und diesen vollständigen und geordneten Unterricht über christliche Tugend und Gottseligkeit verbinden, und darum in vollerem Sinne leisten, was Hirscher von jeder Moral fordern zu müssen glaubt [3]).

Daß vorzüglich dieses Mißverständniß Hirscher's Urtheil über die Vorzeit irreleite, wird uns auch dadurch bestätigt, daß wir bei

1) Ludov. Granat. Catech. in symb. De Ponte. Meditationes. — De Sacramentis. — Bellarmini opuscula ascetica. Rogacci. De uno necessario. —

2) De Ponte. De statibus. — Dux spiritualis. Le Gaudier. De perfectione vitae spiritualis. Neumaier. Wahrer Begriff der ascetischen Theologie.

3) S. François de Sal. Philothée. — Abelly. Sacerdos christ. Segneri. Il cristiano istruito nella sua legge. —
St. Jure. De la connaissance et de l'amour de N S. I. Ch.

den Asceten nicht bloß jene Behandlungweise der christlichen Wahrheiten, die er will, sondern auch eine Anordnung des Stoffes finden, die seiner Ansicht zum großen Theil entspricht. Denn sie legen meistens ihrem Vortrage die bekannte Eintheilung in den Weg der Reinigung, den Weg der Erleuchtung und den Weg der Vereinigung zu Grunde, und stellen also, nach Hirscher's Weise zu reden, das Reich Gottes in seinem Werden, seinem Wachsthum und seiner Vollendung oder Herrschaft dar. Denn der Weg der Reinigung ist die Bekehrung und fortschreitende Besserung, der Weg der Erleuchtung das Wachsthum in der Tugend, der Weg der Vereinigung der Wandel in vollkommner Liebe Gottes.

369. Hirscher hätte also der Vorzeit nur vorwerfen können, getrennt zu haben, was seiner Ansicht nach zu verbinden war. Denn wenn er nicht mißbilligt, daß die Moral auch scholastisch und casuistisch verfahre, zugleich aber fordert, daß sie geeignet sei, zum Streben nach christlicher Tugend zu bewegen, so hätte er auf Vereinigung der oft erwähnten drei Weisen der Darstellung dringen müssen. Und es scheint, daß er bei Verfassung seines eigenen Werkes von diesem Gedanken geleitet war. Zwar bemerkt er am Schlusse der Vorrede, daß er kein Lehrbuch der Moral habe schreiben wollen, denn sonst hätte er auf manches, was er nun minder beachtete, mit besonderer Sorgfalt sehen müssen. Allein er hat auch ganz gewiß kein bloßes Erbauungsbuch schreiben, sondern die christliche Moral, wie er sehr bestimmt erklärt, wissenschaftlich behandeln wollen [1]). In der That ist zwar sein Werk, sehe man auf Inhalt oder Form, vornehmlich ein ascetisches; doch werden in demselben manche Fragen, die der Casuistik und Scholastik angehören, erörtert, und die Anlage des Ganzen ist doch immer die eines Lehrbuches. — Er hatte bei Verfassung desselben, wie er sagt, zunächst Seelsorger, dann auch gebildete Christen überhaupt im Auge, und es ist in der ganzen Vorrede klar ausgesprochen, daß er vorzüglich beabsichtigte, durch seine Darstellung des Reiches Gottes seine Leser zu bewegen und anzuleiten, dasselbe in sich und andern zu fördern. Nun meinen

1) Bd. 1. S. 3.

wir zwar, daß er diesen Zweck besser erreicht haben würde, wenn er durchweg die ascetisch-mystische Behandlungsweise befolgt hätte. Denn was er aus der Scholastik und Casuistik hie und da aufgenommen hat, ist so wenig und so ungenügend behandelt, daß es für die wissenschaftliche Bildung von nicht großer, und für die Leitung der Seelsorger in schwierigen Fällen von keiner Bedeutung ist. Indeß welchen Werth und Nutzen Hirschers Moral haben möge, darauf kommt es hier nicht an; was wir sagen wollen, ist, daß eine Behandlung der Moral, welche dem dreifachen Zweck der Scholastik, Casuistik und Mystik zugleich entsprechen soll, den größten und vielleicht unüberwindlichen Schwierigkeiten unterliegt. Hätte Hirscher mit der Ausführlichkeit, womit er z. B. über die Nothlüge redet, alle anderen schwierigen und zweifelhaften Lehrpunkte, die es zum wenigsten ebenso sehr als dieser verdienten, besprochen; hätte er alle mehr casuistischen Fragen so vollständig als jene von der Zurückerstattung behandeln, und dann überdies der speculativen Erörterung aller Grundsätze so viel Aufmerksamkeit als der erbaulichen Darstellung der Grundwahrheiten schenken wollen: so würden statt drei zwölf Bände nicht genügt haben. —

370. Doch nicht bloß die große Ausdehnung, welche ein solches Werk erhalten würde, räth von diesem Unternehmen ab. Zwar hemmt die Betreibung des einen jener Fächer keineswegs den Fortschritt in dem andern: im Gegentheil kann und soll er ihn fördern. Durch die Anwendung der ethischen Grundsätze auf das Leben, womit sich die Casuistik befaßt, werden diese Grundsätze, deren tiefere Erörterung die Scholastik unternimmt, nur um so vollständiger erkannt; und das Licht, welches die scholastische Behandlung über sie verbreitet, ist für die fruchtbare Betrachtung und höhere Beschauung nichts weniger als verloren. Aber daraus folgt nicht, daß es gerathen sei, in denselben Schriften uns in dieser verschiedenen Weise mit den ethischen Wahrheiten zu beschäftigen. Davon abgesehen, daß die mystische Behandlung eine andere Gemüthsverfassung als die scholastische und casuistische erfordert; können auch der Vortrag und die Anordnung des Stoffes, sollen sie anders dem Zwecke entsprechen, nicht die gleichen sein. Somit möchte die Sitte der Vorzeit, die eine Darstellung von der

andern zu trennen, in der Natur der Dinge ihre Rechtfertigung finden. Uebrigens haben, wie die Väter, so auch die Theologen der vergangenen Jahrhunderte uns manche Werke hinterlassen, in welchen die wissenschaftliche und die erbauliche Darstellung mit Erfolg verbunden sind; aber es sind solche, die sich auf die Erörterung einzelner Abschnitte, sei es der Moral, sei es der Dogmatik beschränken [1]).

371. Allein wie oben gesagt wurde, sollen Mystik und Casuistik aus der Scholastik ihre Prinzipien empfangen, und als mehr praktische Disciplinen in ihr, der speculativen, wurzeln. Nun ist aber eben dies die Klage Hirscher's wider die Casuistik, daß sie um Prinzipien sich nicht kümmere, und wider die Scholastik, in jene Prinzipien, aus denen das christliche Leben hervorgehen muß, nicht eingedrungen zu sein. Er mißbilligt nicht, daß es auch eine casuistische Moral gebe; aber die Casuistik, die es wirklich giebt, hörten wir ihn bald eine prinzip- und zusammenhanglose, bald auch eine geistlos fortgesponnene nennen. Es ist wahr, daß er dann auch wiederum bemerkte, man habe sich in der Casuistik nicht begnügt, Fälle anzuhäufen, sondern Scholastik und Casuistik vereinigend allgemeine Grundsätze vorausgeschickt oder einverleibt. Aber er sagte dies von „den vortrefflichsten“ unter den Casuisten; und so müssen wir annehmen, daß ihm zufolge die Casuistik überhaupt princip- und zusammenhangslos gewesen, von einigen wenigen jedoch auch wissenschaftlich behandelt worden sei. Wie wenig nun ist dies sein Urtheil auf Wahrheit gegründet! Fast alle Casuisten schicken nicht etwa bloß allgemeine Grundsätze voraus, sondern ordnen auch vermittelst dieser ihren ganzen Lehrvortrag zu einem Ganzen. Natürlicherweise sind hierin die einen minder glücklich als die andern: wie es in allen Zweigen der Wissenschaft immer nur wenige giebt, welche die ihnen gestellte Aufgabe mit Auszeichnung lösen. Jene aber, welche keinen Zusammenhang in das Ganze brachten, haben doch ganz gewiß immer die Prinzipien, welche einzelnen Theilen oder Abhandlungen zu Grunde liegen, eingeschaltet und erörtert. Dies

---

1) S. François de Sal. Théotime. Lessius de div. nominibus. Nieremberg, opera varia.

schließt nicht aus, daß man auch Bücher verfaßte, in denen nur einzelne Fälle vorgelegt und besprochen wurden. Giebt es ja außer den Werken, in welchen z. B. die Grundsätze der Geometrie oder Arithmetik behandelt, und dann auf concrete Fälle angewendet werden, auch bloße Sammlungen von Aufgaben, mit oder ohne Lösung derselben. Wie unbillig es also wäre, diese zu tadeln, weil sie nicht sind, was sie nicht sein wollen, Lehrbücher der angewandten Mathematik, so unbillig ist es, an Werken, in welchen einzelne Gewissensfälle untersucht werden, den Mangel wissenschaftlichen Zusammenhangs zu rügen. Sie machen keinen Anspruch darauf, Lehrbücher der casuistischen Moral zu sein. —

372. Hier ist nun auch der Ort, auf die beiden Einreden, deren wir am Schlusse des vorigen Abschnittes erwähnten, zu antworten. Die erstere lautete dahin, die Moral müsse mit der Lehre von der christlichen Heilsanstalt nicht bloß zusammenhangen, sondern aus derselben als ihrer Grundlage hervorgehen. Nun werde aber beim h. Thomas die ganze Moral abgehandelt, bevor auch nur die Lehre vom Erlöser und seinem Werke vorgetragen sei. — Wäre, antworten wir, die Moral wirklich, wie Hirscher behauptet, die Lehre von der Wiedereinsetzung des Menschen in die Kindschaft Gottes; so wäre jenes Verfahren des h. Thomas nicht zu rechtfertigen. Allein wofern wir unter Moral hier nicht jene besondere Darstellung, die Hirscher selbst als die mystische (ascetische) von der scholastischen unterschied, verstehen; so ist ihre Aufgabe keineswegs, zu lehren, wie der Mensch durch Christus zur Heiligkeit eines Kindes Gottes gelange, sondern welches jene Heiligkeit sei, die der christlichen Offenbarung gemäß zum ewigen Leben führt. Was also Suarez oben von der Gnadenlehre sagte, das gilt von der christlichen Sittenlehre überhaupt. Auch wenn der Mensch nicht fiel, und folglich keines Erlösers bedurfte, bedurfte er doch, um als Kind Gottes des ewigen Lebens theilhaftig zu werden, der Gnade, und mußte durch sie zur Gemeinschaft mit Gott erhoben, die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und durch sie und in ihnen alle übrigen, die Gottesverehrung, die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit u. s. w. üben. War aber diese Heiligkeit des Lebens auch für den unschuldigen Menschen der Weg,

der ihn zum seligen Besitze Gottes führen sollte; so muß sie unabhängig von dem Erlöser und seinem Werke dargestellt und begriffen werden können. Und gewiß alle jene dogmatischen Wahrheiten, aus welchen diese christliche Heiligkeit und zwar wie aus ihrem tiefsten Grunde und wahrsten Geiste begriffen wird, hatte der h. Thomas im ersten Theile seines Werkes erörtert; dort nämlich, wo er von Gott, als dem lebendigen Inbegriff alles Guten und Vollkommnen, als dem Urheber und Endziel alles Geschaffenen, wo er von der Berufung der Engel und Menschen zur Anschauung seiner Wesenheit, von den übernatürlichen Gaben, die er ihnen zu dem Ende schenkte, von der Inwohnung des h. Geistes, von der ebenbildlichen Natur des Menschen und allen seinen Fähigkeiten handelte.

373. Dagegen wird man einwenden, daß, wenn auch die Heiligkeit, welche von uns gefordert wird, an sich dieselbe sei, in welcher der Mensch, wenn er nicht gefallen wäre, hätte wandeln müssen, nichtsdestoweniger unser Leben durch den Kampf wider das Böse eine andere Beschaffenheit erhalte. Ferner dürfte man erinnern, daß Hirscher ganz gewiß mit Recht Christus als den Mittelpunkt des christlichen Lebens betrachtet, und die ganze Moral auf ihn gestützt wissen wolle.

Allein so wahr alles dieses ist, kann es unsere Ansicht über die Weise, in welcher der h. Thomas die Moral lehret, nicht ändern. Ohne Zweifel ist die Art und Weise, in welcher der gefallene Mensch die Tugend üben muß, verschieden von jener, in welcher sie der Unschuldige üben konnte. Aber hatte nicht eben deßhalb der h. Thomas im allgemeinen Theile seiner Moral von der Erbsünde und ihren Folgen gehandelt? Wie also die Heiligkeit, welche dem Kinde Gottes geziemt, aus den oben erwähnten Wahrheiten, so wird der Kampf, ohne welchen sie im gefallenen Menschen nicht möglich ist, aus dieser Lehre von der Erbsünde verstanden. Was aber die Rechtfertigung betrifft, so setzt sie allerdings die Erlösung voraus, wird aber auch vom h. Thomas deßhalb in der Lehre von den Sakramenten von neuem und ausführlicher behandelt. Ueberhaupt läugnen wir durchaus nicht, daß manche Punkte, die in der Moral zur Sprache kom-

men, in der Lehre von der Erlösung vollständiger und tiefer aufgefaßt werden. Allein derartige Wiederholungen sind bei jeder Lehrweise und jeder Anordnung unvermeidlich: hat sich ja auch Hirscher ihretwegen in der Vorrede entschuldigen müssen.

374. Wenn er aber darauf dringt, daß wie für das Leben des Christen, so auch für die Moral, als die Lehre von diesem Leben, Christus der Mittelpunkt sein muß; so beruft er sich ohne Zweifel auf eine allgemein anerkannte, und wie wir gesehen haben, namentlich vom h. Thomas stark hervorgehobene Wahrheit. Aber wie und wodurch ist Christus der Mittelpunkt, um den sich unser Leben bewegen soll? Er ist uns, nachdem wir die Kenntniß des Heiles und des Weges zu ihm fast gänzlich verloren hatten, von Gott zum Lehrer gegeben; sein Wort ist das Licht, das in unsere Finsterniß leuchtet. Er hat uns ferner diese Heiligkeit durch sein Leben auf Erden in ihrer ganzen Liebenswürdigkeit gezeigt, damit wir von diesem Ideale angezogen, wie wir das Bild des irdischen Menschen getragen haben, also auch das Bild des himmlischen zu tragen beflissen seien. Aber was mehr ist, sich selbst zum Sühnopfer für unsere Sünden darbringend hat er uns den verlorenen Anspruch auf das himmlische Erbe wieder erworben, und die Quelle der Gnaden, ohne welche wir weder Kinder Gottes sein, noch als Kinder Gottes leben können, wieder eröffnet. Folgt nun aber daraus, daß wir nicht mit der Erwägung jener seiner Lehre von unserm Berufe und der ihm entsprechenden Heiligkeit beginnen, und dann erst in seinem Leben das Vorbild dieser Heiligkeit und in seinem Leiden und Sterben die Wohlthat der Erlösung betrachten dürfen? Wenn jene Lehre nur aus dieser Wohlthat, wie Hirscher behauptet, verstanden werden könnte; dann hätte er Recht. Aber dem ist nicht so. Den Grund, weßhalb von uns die Heiligkeit, die Christus lehrt, gefordert wird, finden wir in Gott und dem Berufe, ihm ewig anzugehören; den Grund aber, weßhalb auch wir Sünder noch zu jener Heiligkeit und durch sie zum Besitze Gottes gelangen können, den, ja, finden wir nur im Erlösungswerke. Deßhalb also, weil Hirscher meint, die Moral sei die Lehre von der Wiedereinsetzung des Menschen in die Kindschaft Gottes, meinte er auch, daß sie alles Grundes entbehrte, wenn sie nicht vom Werke der Erlösung ausginge. Es ist aber die Moral viel-

mehr die Lehre von der Tugend und Heiligkeit, die vom Kinde Gottes gefordert werden: weßhalb sollte sie also nicht vielmehr von Gott und der göttlichen Kindschaft beginnen und dann erst die Frage beantworten, wodurch Gott es uns trotz unserer Sündhaftigkeit ermöglicht habe, seine Kinder und Erben zu sein? Der h. Thomas bestimmt als dritten Hauptpunkt der ganzen Theologie die Rückkehr des Menschen zu Gott, aus dem er seinen Ursprung hat. Es zerfällt aber dieser Punkt in zwei Theile: im ersten, der Sittenlehre, wird uns der Weg der Tugend, der zu Gott führt, im zweiten der Erlöser gezeigt, der diesen Weg uns wieder eröffnet hat und auf ihm vorangeht. Ließe sich da wohl einwenden, daß diese Anordnung nicht in der Natur der Dinge gegründet, oder nicht geeignet sei, die Lehre vom christlichen Leben mit der Person des Erlösers zu verbinden?

Uebrigens behaupten wir, wie unsere Leser schon wissen, nicht, daß die vom h. Thomas gewählte Ordnung die allein zulässige sei; wir vertheidigen sie nur wider den schweren Vorwurf, daß in ihr die christliche Moral von Christus getrennt, und ihres tiefsten Grundes beraubt werde. Könnte man diesen letzten Vorwurf nicht vielmehr Hirscher machen? Der tiefste Grund der christlichen Moral ist Gott als unser Endzweck, ist unser Beruf zur Anschauung seiner Wesenheit. Diese Lehre aber hat Hirscher kaum berührt. Um ferner aus diesem Grund das christliche Leben seiner Eigenthümlichkeit nach zu verstehen, ist es unumgänglich, die Uebernatürlichkeit jenes unseres Berufes wohl zu erwägen, und diese hat Hirscher nicht nur nicht gewürdigt, sondern — und zwar gerade in seiner Lehre von der Grundlegung des göttlichen Reiches, wenn auch ohne es zu wissen, durch seine ganze Darstellung geläugnet [1]). —

375. Um nun auf die andere Einrede zu kommen, so ist es wahr, daß der Zusammenhang, in welchem die Lehrpunkte der Moral mit den dogmatischen Wahrheiten stehen, beim h. Thomas in kurzer und einfacher Sprache angegeben, und zuweilen mehr angedeutet, als ausgesprochen wird. Hirscher im Gegentheil, „be-

---

1) S. oben Bd. 2. S. 309. ff. S. 547 ff.

diente sich," wie er sagte, „einer Schreibart, welche nur dann gebilligt werden kann, wenn man ihm zugiebt, daß er sich den Zweck setzen durfte, für das, was er lehrte, sich auch auszusprechen" [1]). Wir unsererseits geben ihm dies gern zu, und wenn er zu diesem Zwecke jenen Zusammenhang oftmals ausführlich und in rednerischer Weise darstellt; so tadeln wir dies um so weniger, als er seiner Erklärung zufolge kein Lehrbuch verfassen wollte, und in einer Zeit, wo die rationalistische Verflachung der christlichen Lehre so allgemein geworden war, eine solche Hervorhebung der Geheimnißlehre in der Moral vorzüglich Noth that. Aber mit Berufung auf das, was oben von den verschiedenen Weisen, die Moral zu behandeln, gesagt wurde, dürfen wir behaupten, daß in einem wissenschaftlichen Werke, welches bestimmt ist, Lehrbuch zu sein, Kürze und Schlichtheit der Sprache überall, besonders aber dort, wo keine Beweise zu führen und keine Schwierigkeiten zu lösen, sondern nur Gesichtspunkte zu eröffnen und Wahrheiten zu verbinden sind, als Vorzüge betrachtet werden müssen. Doch wie immer es sich damit verhalte, uns kommt es nur darauf an, daß der Zusammenhang, von welchem die Rede ist, in dem Lehrvortrag des großen Scholastikers vorhanden ist, und dem aufmerksamen Leser nicht verborgen bleibt. Zum Beweise berufen wir uns auf Thatsachen. Die Betrachtungen des ehrw. Ludwig de Ponte gehören zu jenen ascetischen Werken, welche nicht sowohl die Lehre von der christlichen Vollkommenheit entwickeln, als vielmehr durch Erörterung der Glaubenswahrheiten zum Streben nach jener Vollkommenheit bewegen, und folglich ganz und gar in dem Zusammenhang der Glaubenslehre mit dem sittlichen Leben gegründet sind. Der Verfasser beginnt von der Erschaffung und der Bestimmung des Menschen, geht zur Erwägung der Sünde und aller ihrer ewigen und zeitlichen Strafen über, und schließt im ersten Theil mit der Bekehrung des Sünders. In den folgenden vier Theilen werden alle Geheimnisse der Menschwerdung und Geburt, des Lebens, des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Gottmenschen vorgelegt. Der letzte ist der Beschau-

---

1) Vorrede S. VIII.

ung Gottes und seiner Vollkommenheiten, insbesondere auch seiner Vorsehung gewidmet und hier werden auch die Kirche und Sakramente in den Kreis der Betrachtungen gezogen. Nun wohlan, dieses Werk, das wie kein anderes seiner Art in der ganzen Christenheit verbreitet, das in alle Sprachen Europa's übertragen und auch noch in diesen unsern Tagen mehrmalen aufgelegt worden, dessen sich also seit Jahrhunderten die Christen, welche durch Betrachtung der Glaubenswahrheiten zur Vollkommenheit streben, mit Vorzug bedienen, es ist, nicht etwa mit einigen Aussprüchen des h. Thomas durchwebt, sondern all überall von seiner Lehre durchdrungen; so daß der Verfasser jene tieferen und oft so überraschenden Blicke in die Geheimnisse des Glaubens und ihre Beziehung zum innern Leben vorzugsweise demjenigen verdankt, der auch ihrethalben mit Recht der englische Lehrer genannt wurde. Deponte nämlich hatte die Summa des h. Thomas nicht durchblättert, sondern erst als Schüler und dann als Lehrer der Theologie durchforscht. — Auch andere Gelehrte, und unter ihnen namentlich der h. Franziskus von Sales haben in ähnlicher Weise durch ihre Schriften gezeigt, welche Nahrung sie für ihr geistliches Leben in der Theologie des h. Thomas fanden. Und so möchten denn jene, welche die Scholastik mit Hirscher, leer, trocken und unfruchtbar für das Leben finden, auch hier nur beweisen, daß sie sich mit den Schriften, über welche sie nach vorgefaßten Meinungen urtheilen, nie vertraut gemacht haben. —

376. Auch in der Katechetik redet Hirscher oft von der Nothwendigkeit einer für das Leben fruchtbaren Darstellung der Glaubenswahrheiten, und stellt unter andern als Grundsatz auf, „vor jeder zur Heilsordnung gehörenden Lehre seien die betreffenden Momente so anzugeben, daß die Lehre in ihrer ganzen praktischen Fülle und Kraft dastehe“ [1]). Nachdem er sodann „was er mit dem aufgestellten Grundsatze meine, durch einige Beispiele anschaulich gemacht hat,“ folgt, wie überall, eine herbe Beurtheilung der neueren und älteren Katechismen. Natürlicher-

---

1) Katechetik §. 11. S. 34.

weise fordert Hirscher nicht, daß der Katechismus ausführliche Erörterungen, wie er sie gegeben hatte, enthalte; aber doch, daß „er auf die Fruchtbarkeit der Lehre in gedrängter Kürze hinweise, und die diesfälligen Hauptmomente berühre.“ Daran aber sollen es besonders die älteren Katechismen fehlen lassen. „Canisius,“ heißt es, „ist in seinem kleinen Katechismus ganz kurz. Dahingegen verbreitet er sich im großen sehr ausführlich über diesen Gegenstand“ (— Jesus Christus der eingeborne Sohn des Vaters —). „Leider läuft gar vieles auf Fragen hinaus, wie folgende: Wer hat diesen Glaubensartikel gemacht? So ist denn der Vater älter als der Sohn? Ist der h. Geist ein Vater Christi zu nennen? Wann ist die Seele Christi erschaffen und mit dem Leibe vereinbaret worden? Was machte Christus im Mutterleibe? u. s. w. — Wohl findet man außer allerlei scholastischen Bestimmungen auch das Dogmatische über die Natur des Sohnes und sein Verhältniß zum Vater und Geiste, nichts aber von der Bedeutung dieser Idee für's christliche Leben, nichts von allen jenen herrlichen Momenten, wodurch sie so allseitig, so tief und segensreich in das lebendige Christenthum eingreift“ [1]).

Was sollen wir nun sagen? Von all den Fragen, die Hirscher anführt, findet sich bei Canisius auch nicht eine einzige. Auf die Frage: Was enthält der zweite Artikel: „Ich glaube an Jesus Christus, seinen eingebornen Sohn?“ antwortet Canisius: „Er offenbart die zweite Person in der Gottheit, Jesus Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Jesus heißt er, weil er der Erlöser seines Volkes, und Christus, weil er mit dem h. Geiste gesalbt ist, voller Gnade und Wahrheit, unser Messias, König und Hohepriester, der in allem der Erste ist, dem die ganze Fülle der Gottheit wesenhaft innewohnt.“ —

„Er belehrt uns, daß derselbe der eingeborne Sohn Gottes, aus dem Vater von Ewigkeit wahrhaft erzeugt, gleichen Wesens mit ihm und der Gottheit nach in allem ihm gleich ist: unser aber und aller Gläubigen Herr, da er uns, die wir verloren waren, aus der Knechtschaft des Satans mit zuvorkommender

---

1) Ebendas. S. 51. 52.

Güte befreit, und vom Joche der Sünde und Verdammniß reichlich erlöset hat."

„Auch der Gottlosen Gebieter ist er, da alles ihm zu Füßen gelegt ist. Er wird sich aber besonders dann als Herr der Herrschenden und der König der Könige den Schlechten und der ganzen Welt offenbaren, wann er alle seine Feinde, so sehr sie sich sträuben mögen, seiner Macht unterwerfen, und dem Feuer, das nicht erlöscht, gleich dem Heu überliefern wird. — Dieser ist der geliebte Sohn, unser Emmanuel, der Lehrer, den wir hören sollen: und kein anderer Name ist unter dem Himmel den Menschen gegeben, in dem wir selig werden sollen."

Nun folgt sofort die andere Frage: „Was legt der dritte Artikel: Empfangen vom h. Geist, geboren aus Maria der Jungfrau, zu glauben vor?"

Und die Antwort lautet: „Er bezeugt, daß der Herr, welcher von Ewigkeit aus Gott dem Vater ohne Mutter geboren, unsertwegen vom Himmel herabgestiegen ist, und die menschliche Natur angenommen hat. In dieser ward er in der Zeit zu Nazareth empfangen, und unter dem Kaiser Augustus zu Bethlehem ohne Vater aus der unbefleckten Jungfrau geboren; indem nämlich die Kraft des h. Geistes, was alle Bewunderung übersteigt, bewirkte, daß das Wort Fleisch und Gott Mensch wurde, Maria aber zugleich Mutter Gottes und Jungfrau war."

„Diese Empfängniß und Geburt des Sohnes Gottes in der Zeit ist der Anfang des menschlichen Heiles und das Vorbild unserer Wiedergeburt. Denn durch diese werden wir, die wir mit dem Fluche Adams beladen in Unreinigkeit empfangen und als Kinder des Zornes geboren waren, gereinigt; aus fleischlichen Menschen zu geistigen und Kinder Gottes in Christus, dem nach des ewigen Vaters Rathschluß die Auserwählten gleichförmig werden sollen, damit, wie Paulus spricht, er unter vielen Brüdern der Erstgeborne sei." —

Wir dürfen es nun ohne weitere Bemerkungen dem Urtheile unserer Leser überlassen, ob in dieser Darstellung des Geheimnisses die für das christliche Leben bedeutungsvollen Momente übergangen seien.

Später von der Anordnung handelnd führt Hirscher eine

Reihe von Fragen an, mit welchen des seel. Canisius Katechismus für die Kleinen — (für die Kleinen!) wiederholt er in Klammern – beginnen soll. Es sind folgende: „wer ist und soll ein katholischer Christ genannt werden? — warum muß ein katholischer Christ getauft sein? — warum muß ein katholischer Christ die Lehre Christi halten? — warum muß er die Lehre Christi glauben, wie sie in der Kirche Christi gelehrt wird? — warum darf ein katholischer Christ keiner Secte oder irrigen Lehre anhangen?" — Und nachdem Hirscher an jeder dieser Fragen getadelt hat, daß sie als bekannt voraussetze, was noch nicht bekannt sein könne, schließt er: „Es ist fast unmöglich, eine zweckwidrigere Anordnung zu erdenken, als die hier gleich auf dem ersten Blatte des Canisius befolgte ist" [1]).

Nun wohlan, von all diesen Fragen ist wiederum, die erste ausgenommen, keine einzige weder im kleinen, noch im großen Katechismus des Seligen zu finden. — So ist denn aus diesen beiden Stellen offenbar, daß Hirscher sich nie die Mühe gegeben hat, Canisius Werke, wie sie von diesem selbst veröffentlicht waren, kennen zu lernen. Und doch waren dieselben nicht bloß in allen älteren Bibliotheken zu finden, sondern noch in unserm Jahrhunderte und in seiner Nähe wieder aufgelegt worden. Dies Verfahren eines Mannes, der seit so vielen Jahren so vieles über die Verbesserung der Katechismen schreibt, muß schon deßhalb befremden, weil unter allen katechetischen Schriften wenigstens für uns Deutsche jene des s. Canisius von der größten Bedeutung sind. Nun kommt aber dazu, daß Hirscher nicht etwa bloß an den angegebenen Stellen, sondern so häufig über Canisius sich tadelnd ausspricht, daß seine Katechetik beinahe eine fortlaufende Polemik wider denselben genannt werden könnte. —

---

1) Katechetik §. 32. S. 157.

Viertes Hauptstück.

Von der speculativen Theologie.

I.

Von der Aufgabe und Berechtigung der speculativen Theologie im allgemeinen.

377. Das Verhältniß der speculativen zur positiven Theologie haben wir oben (n. 11. 309.) dahin bestimmt, daß die speculative Theologie ein volleres und tieferes Verständniß dessen, was durch die positive Theologie als geoffenbarte Lehre ermittelt ist, anstrebt. Insofern sie zu dem Ende vorerst den Inhalt der Glaubenslehre schärfer zu bestimmen sucht; setzt sie nur fort, was von der positiven Theologie begonnen war, und ist von dieser noch nicht streng unterschieden. Ihre eigenthümliche Thätigkeit beginnt, wenn sie das Verhältniß der Glaubenslehren zu einander betrachtend für die einen die Gründe in den andern sucht. Aber sie beschränkt sich nicht darauf, durch geoffenbarte Lehren anderes was ebenfalls geoffenbart ist, zu begründen, sondern trachtet auch Aufschlüsse zu gewinnen, welche in der Offenbarung nur insofern enthalten sind, als sie aus ihrem Inhalte gefolgert werden können. Und hierdurch macht sie es möglich, daß sich das wohlthätige Licht des Glaubens in die verschiedensten Zweige des menschlichen Wissens ergieße. — Auch jenes Verhältniß, durch welches die Lehren des Glaubens sich gegenseitig voraussetzen, begnügt sie sich nicht im einzelnen zu erwägen, sondern forscht dem Zusammenhang aller nach und strebt die eine Idee der gesammten christlichen Wahrheit zu gewinnen. —

In all dieser Thätigkeit geht die speculative Theologie von den Glaubenswahrheiten als den ihr eigenen Prinzipien aus, und kommt mit der weltlichen Wissenschaft nur dadurch in Berührung, daß sie den Inhalt derselben in höherem Lichte betrachtet. Aber sie hat auch eine Thätigkeit, in welcher sie mit ihr verkehrt. Dieselbe ist zunächst eine abwehrende, indem die Theologie, was immer die

weltliche Wissenschaft wider Glaubenslehren vorbringe, als unbegründet nachweist; und hierum sind wiederum positive und speculative Theologie noch nicht streng unterschieden. Aber nun übernimmt die letztere es überdies, die erstere auch mit der weltlichen Wissenschaft wie zu einem Bunde zu vereinigen. Denn ihr eigenes Gebiet eine Zeitlang gleichsam verlassend, trachtet sie von jenem des natürlichen Wissens zu ihm den Weg zu bahnen, indem sie vermittelst der Vernunfterkenntnisse manche Lehren der Offenbarung für jeden Denkenden außer Zweifel stellt, andere aber dem Verständniß und der Würdigung nahe legt.

378. Wer immer bedenkt, daß der nächste Zweck der Offenbarung kein anderer sein kann, als die Erkenntniß der göttlichen Dinge in uns zu vermehren, und folglich unsere Vernunft zu erleuchten; und wer überdies beherzigt, daß Gott wie alle anderen Wohlthaten seiner Güte, so auch diese nicht ohne entsprechendes Mitwirken von unserer Seite ertheilt: der kann zwar über die Schranken und Bedingungen der speculativen Behandlung der Glaubenslehre, aber nicht über ihre Zuläßigkeit überhaupt im Zweifel sein. Ohne alle Denkthätigkeit können wir die geoffenbarte Wahrheit auch durch den Glauben nicht aufnehmen, und ohne schärfere Bestimmung ihres Inhaltes sie weder vollständig erfassen, noch auch der Gefahr entgehen, ihr Irrthum beizumischen. Ferner ist das Licht des Glaubens nicht das einzige, ja nicht das erste, das Gott uns gegeben hat. Wohl ist es das unvergleichlich kostbarere, aber das Licht der Vernunft ist dennoch das frühere, und dem Leben unseres Geistes so wesentlich, daß wir uns seiner, so erleuchtet wir auch durch den Glauben sein mögen, nie weder im Denken noch im Handeln entschlagen können. Kann nun Gott fordern, daß wir Widersprüche dieses doppelten Lichtes in uns umhertragen? Mag es immer der Ehrfurcht, die wir ihm schulden, entsprechen, daß wir, seiner Offenbarung gewiß, alles was ihr im Gebiete des menschlichen Wissens zu widersprechen scheint, von vornherein als falsch ansehen und verwerfen, so ist es doch dieser selben Ehrfurcht ebenso angemessen, daß wir jenen Schein des Widerspruches zu zerstören, und statt seiner vielmehr den Einklang des natürlichen Erkennens mit jenem des Glaubens darzuthun suchen. Und dient dieses unser Streben der Ehre Gottes, in

dessen Werken nämlich Harmonie und Zweckmäßigkeit nachgewiesen wird; so ist sein Erfolg nicht weniger uns selbst ersprießlich: denn er vermehrt die Ruhe und die Freudigkeit unserer religiösen Ueberzeugung.

379. Aber von noch viel größerem Einfluß auf unsere Vervollkommnung ist das Betrachten der geoffenbarten Wahrheit selbst. Oder ist nicht die Vereinigung mit Gott des Menschen Bestimmung, und muß er nicht deßhalb mit allen Kräften des Geistes zum Göttlichen emporstreben? [1]) Es ist wahr, was man oft, wenn von speculativer Theologie die Rede ist, in Erinnerung bringt, daß Gott uns die Offenbarung gegeben, damit wir unser Leben heiligen. Aber gerade diesen Einfluß wird dann die Offenbarung am meisten üben, wenn uns der Zusammenhang ihrer Lehren unter sich und mit unserer übrigen Erkenntniß enthüllt, wenn ihr reicher Inhalt uns durch das Denken erschlossen wird. Wir können nicht verlangen, lieben, verehren, was wir nicht erkennen, und unsere Liebe und Verehrung wird, wofern unsere Gesinnung gut ist, mit der Erkenntniß wachsen. Sodann ist zwar, was Gott geoffenbart hat, geeignet, unser Streben nach Tugend zu fördern; aber es folgt nicht, daß es dazu allein geoffenbart sei. Das Erkennen hat nicht bloß Werth, weil es den Willen bewegt und leitet, sondern auch weil es die Vernunft vervollkommnet, und uns in den geistigen Besitz der höchsten Güter setzt. Es ist die Voraussetzung des guten Wollens und Thuns; aber es ist auch seine beseligende Frucht und Belohnung. Darum läßt die h. Schrift im Buche der Weisheit Salomon sagen, daß Gott ihm, weil er Zucht und Weisheit liebte, „die wahre Erkenntniß der Dinge, die da sind, verlieh." (7, 17.) Er redet hier von der Erkenntniß der Geschöpfe; von der Erkenntniß Gottes aber ruft er aus: „Dich erkennen ist vollendete Gerechtigkeit, und deine Gerechtigkeit und Kraft wissen die Wurzel der Unsterblichkeit." (15, 3.) Und spricht nicht unser Herr

1) Cum perfectio hominis consistat in conjunctione ad Deum, oportet, quod homo ex omnibus, quae in ipso sunt, quantum potest, ad divina innitatur, et adducatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni divinorum vacet, secundum illud Ps. 72, 27. „Mihi adhaerere Deo bonum est." S. Thom. Sup. Boeth. de Trin. q. 2. a. 1.

selbst: „Dies ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den einzig wahren Gott, und den Du gesandt hast Jesus Christus.“ (Joh. 17, 3.) Auch der Apostel wünscht in seinen Sendschreiben oftmals den Gläubigen, daß sie wie an aller Tugend und Heiligkeit, so in der Wissenschaft und Erkenntniß des Heiles wachsen [1]). Er stellt aber dieses Wachsthum in der Erkenntniß auch als eine Frucht der Liebe und der guten Werke dar. Wenn Christus durch den Glauben in unseren Herzen wohnt, so werden wir in der Liebe gegründet, und deßhalb im Stande sein, die göttlichen Vollkommenheiten und die Liebe Christi, die alles Wissen übersteigt, mit den Heiligen zu erkennen [2]). Und mit noch größerer Bestimmtheit unterscheidet er die Erkenntniß, welche dem frommen Wandel vorleuchtet, von jener, welche ihm als Belohnung folgt; indem er betheuert, unaufhörlich zu beten und zu verlangen, daß die Gläubigen mit Kenntniß des göttlichen Willens erfüllt werden in aller Weisheit, und an guten Werken fruchtbar in der Wissenschaft Gottes zunehmen [3]). Das Wissen also soll zum frommen Wandel, und der fromme Wandel wieder zu höherem Wissen führen. Endlich aber wird ja nicht bloß der Rath, sondern auch die Wissenschaft, und nicht bloß die Weisheit, sondern auch die Einsicht unter die Gaben des h. Geistes, die wir begehren und in uns vervollkommnen sollen, gezählt. Diese Gaben werden nämlich also unterschieden: Der Rath leitet uns im Leben; die Wissenschaft setzt uns in Stand, von unserer Hoffnung Rechenschaft zu

---

1) Rom. 15, 14. — 1. Cor. 1, 5. — 2. Cor. 4, 6. — Eph. 1, 17. — Col. 3, 16.

2) (Propter quod peto, ... ut det vobis . . . .) Christum habitare per fidem in cordibus vestris: in charitate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum; scire etiam supereminentem scientiae charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.
Eph. 3, 17—19.

3) Non cessamus pro vobis orantes et postulantes, ut impleamini cognitione voluntatis ejus in omni sapientia et intellectu spiritali, ut ambuletis digne Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes et crescentes in scientia Dei. Col. 1, 9. 10.

geben; die Weisheit, welche aus der Liebe entspringt, ist die Fähigkeit, alles nach dem Geiste Gottes zu beurtheilen; die Einsicht (intellectus) aber das tiefere Verständniß der geoffenbarten Wahrheit. Wenn nun, wie mit Gregor dem Großen der h. Thomas sagt, die Einsicht ohne Weisheit unnütz ist, so ist jedoch nach denselben hh. Lehrern auch die Weisheit ohne Einsicht unvollkommen [1]).

380. Man möchte einwenden, daß die h. Schrift nicht von der Erkenntniß redet, welche die Gelehrten durch angestrengtes Denken sich erwerben, sondern von jener, welche Gott den frommen Gläubigen als Lohn ihrer Tugend und besonders ihrer Demuth verleiht. Allein obgleich es wahr ist, daß der h. Geist oftmals jene, die von ihm sich leiten lassen, ohne ihr Zuthun mit Erkenntniß bereichert; so ist doch für alle, die des Unterrichtes und des Nachdenkens fähig sind, der gewöhnliche Weg zur Erleuchtung die öftere und aufmerksame Betrachtung. Wir haben aber oben bemerkt, daß sowohl die Erwägungen, durch welche die Asceten uns diese Betrachtung erleichtern, als auch jene Darstellungen, welche der mystischen Beschauung angehören, ihre Gedanken der speculativen Theologie entlehnen. — Dieses freilich ist sehr wahr und der Beherzigung werth, daß der Theolog sich von den Geheimnissen des Glaubens eine Kenntniß erwerben kann, die reichhaltig, scharf und tief, und dennoch ohne Kraft ist, seinen Geist zu Gott zu erheben, und sein Gemüth mit Freude an den himmlischen Dingen zu erfüllen. Jener Baum der Erkenntniß, dessen Frucht heilsam und beseligend ist, wächst nur in dem reinen Herzen, und ein Wissen, an dessen Erwerbung die Liebe keinen Antheil hat, wird auch die Liebe nicht vermehren.

Ludwig de Ponte erzählt, wie einer von jenen Kleinen, welchen Gott, was er den Klugen verbirgt, offenbart, diese Wahrheit den Gelehrten an's Herz legte. Alvarez, Vorsteher einer Ordensprovinz, hatte in einem Laienbruder, welcher nach den schweren Arbeiten des Tages die Hälfte der Nacht im Gebete zubrachte, einen Reichthum himmlischer Erleuchtung entdeckt. So befahl er

---

1) Minor est sapientia, si intellectu careat, et inutilis est intellectus sine sapientia. In ep. ad Ephes. c. 3. lect. 3.

ihm denn eines Tages, an die Gemeinde, in welcher sich manche gelehrte Theologen befanden, eine Anrede zu halten, und der fromme Bruder begann mit der Erzählung dessen, was ihm an demselben Tage begegnet sei. Vom Acker, auf dem er gearbeitet, heimkehrend, fand er auf dem Wege einen schweren Getreidewagen, der festgefahren, und durch keine Anstrengung der Pferde fortzubewegen war. Er half dem Führer; nachher jedoch die Pferde betrachtend, machte er ihn aufmerksam, daß sie keine Kraft haben könnten, wenn sie durch das Getreide, welches sie alle Tage in die Stadt führten, nicht zuvor selbst gesättigt würden. Dann aber, fuhr er fort, dachte ich bei mir, wie vielen Predigern und Lehrern der Theologie ergeht es gleich diesen Pferden: sie führen das Wort Gottes Anderen wie auf Wagen zu, aber versäumend sich selbst mit demselben zu nähren, bleiben sie im Geiste dürr- mark- und kraftlos. — Denselben Gedanken hörte ich einst Katerkamp, einen Mann, der mit der Wissenschaft den Geist der Frömmigkeit in hohem Grade verband, aussprechen. Mit seinen Zuhörern sich über das gottselige Leben der ersten Christen unterhaltend, bemerkte er, daß den Theologen nur gar zu oft begegne, was das Sprüchwort ausdrücke, vor lauter Bäumen den Wald nicht zu sehen. Sie sind immer mit den heiligen Wahrheiten beschäftigt, und verstehen nicht, was sie ihnen selbst sein könnten und sollten.

Es ist also kein Zweifel, daß die Speculation für das gottselige Leben unfruchtbar sein kann; aber wir reden nicht von der Frucht, die sie in diesen oder jenen hervorbringt, sondern die sie in allen hervorzubringen geeignet ist. Fassen wir diese in's Auge, so werden wir in dem, was der h. Thomas über die Aufgabe der Theologie sagte, (n. 309.) dieselbe Lehre finden, die wir so eben in den Worten des Apostels betrachteten. Die Theologie, sagte er, soll erstlich die geoffenbarte Wahrheit aus den Quellen erheben und vorlegen; dadurch also führt sie zu jener Erkenntniß des Glaubens, durch die Christus in unsern Herzen zu wohnen anfängt. Sodann aber soll sie durch eben jene Wahrheit unsere Sitten reinigen und heiligen, uns also wie der Apostel sprach, in der Liebe begründen, und mit Kenntniß des göttlichen Willens erfüllen. Endlich aber soll die Theologie uns zur Beschauung der Wahrheit erheben, und tiefere Blicke in die Geheimnisse Gottes er-

öffnen, und das ist jenes Wachsthum in der Erkenntniß Gottes und seiner überschwenglichen Liebe in Christus, welche der Apostel für die Gläubigen als die kostbarste Frucht ihres Glaubens und ihres Wandels von Gott begehrte. — Wie also einer die christliche Moral wissen kann, ohne ein christliches Leben zu führen; so kann er auch in der speculativen Theologie bewandert sein, ohne jene Frucht himmlischer Erkenntniß zu kosten: aber wie deßhalb die Moral nicht aufhört, ihren Werth für den Wandel der Christen zu haben, so auch die speculative Theologie nicht, zur Förderung jener Erkenntniß geeignet zu sein [1]).

381. In sehr verschiedener Weise haben die drei Gelehrten, gegen welche wir zunächst die Vorzeit vertheidigen, über die speculative Theologie geurtheilt. Manche scharfe Aeußerungen Hirscher's könnten glauben machen, daß er jede Berechtigung derselben in Abrede stelle, und keine andere Betrachtung der Glaubenswahrheiten billige, als welche praktischen Zwecken dient. Allein wir haben ihn oben das Streben, den Inhalt des Glaubens zum Wissen zu erheben, als ein in der Natur des Geistes wurzelndes anerkennen hören und bei anderer Gelegenheit spricht er sich darüber noch umständlicher aus [2]). Was man also sonst bei ihm wider die Speculation finden mag, ist nur von jener zu verstehen, welche er für eine entartete hält. — Von Hermes hingegen muß man sagen, daß er die speculative Theologie ganz und gar verwirft. Der Gebrauch der Philosophie, welchen er gutheißt und fordert, besteht nur darin, daß man durch Analyse den Inhalt der Glaubenslehren bestimme, dieselben zu einem Ganzen ordne, jede einzelne mit Strenge aus den Quellen der Offenbarung darthue, und die Einwürfe, welche im Namen der Vernunft wider sie erhoben werden, als unbegründet nachweise. Das alles nun muß auch die positive Theologie, um wissenschaftlich zu verfahren, leisten. Was aber der speculativen eigen ist, die geoffenbarten Wahrheiten unter sich und mit unserer sonstigen Erkenntniß in Verbindung zu bringen, um entweder ihre positive Uebereinstimmung mit der Vernunft nachzuweisen, oder unsere Erkenntnisse

---

1) Cf. S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 6. ad 3.
2) Moral 2. Aufl. Bd. 2. S. 114.

über den Inhalt der Glaubenslehre hinaus zu erweitern; das erklärt er für einen Mißbrauch der Philosophie, dessen sich zwar schon viele Kirchenväter, aber doch ganz besonders die Scholastik schuldig gemacht. Denn dieser sei eine solche Behandlung der Glaubenslehren gerade die Hauptsache gewesen; weßhalb man sie auch zum Unterschiede von anderen Lehrweisen als speculative bezeichnen müsse [1]). — Günther endlich tadelt im schärfsten Gegensatz zu Hermes die Scholastik, daß sie der Speculation über die Glaubenslehren ungebührliche Schranken gesetzt habe. Der ganze Inhalt des Glaubens soll in der Art zum Gegenstand des Wissens werden, daß die Vernunft von allem, dessen Wirklichkeit der Glaube verkündigt, die Nothwendigkeit erkenne, und die Geheimnisse des Christenthums nicht mehr und nicht weniger begreiflich finde, als jene der Natur [2]).

Wir werden nun, die verschiedene Thätigkeit der speculativen Theologie näher betrachtend, sowohl was Hermes gegen ihre Zulässigkeit als auch was Günther wider die Schranken sagt, welche ihr die Scholastik setzte, der Prüfung unterwerfen.

II.

Von dem Folgern aus geoffenbarten Lehrsätzen.

382. Von den Vorzügen und Fehlern der Scholastik redend, spricht sich Hermes über das Verhältniß der Vernunft zum Glauben zuerst im allgemeinen aus: Weil beide Erkenntnißwege, der natürliche wie der übernatürliche von Gott und zwar für unser Erkennen angeordnet sind, so können sie nie zu widersprechenden und daher sich selbst aufhebenden Erkenntnissen führen. Auf dieses Negative ist aller Gebrauch der Philosophie in Rücksicht der Glaubenslehren eingeschränkt; alles Positive, sei es Vereinigung der Offenbarungserkenntniß mit unserer natürlichen Erkenntniß oder Erweiterung derselben über die Aufschlüsse der Offen-

---

1) Dogm. Meth. §. 15 ff. Siehe oben Bd. 1. S. 11 u. 20.

2) Die betreffenden Stellen werden in den folgenden Abschnitten mitgetheilt werden.

barung hinaus, ist über der Sphäre der vernünftigen Speculation. — „Hätten die Scholastiker," folgert er sodann, „dieses erkannt, auf wie wenige würden ihre zahllosen Untersuchungen über die christlichen Lehren zusammengeschmolzen sein! Sie würden eingesehen haben, daß alle ihre Fragen über das Wie d. i. über die Möglichkeit und Vorstellbarkeit der erwiesenen Offenbarungslehren der Vernunft widersprechende Fragen seien: weil dabei die Begriffe, welche sie auf dem Wege ihres natürlichen Erkennens erworben hatten, den übernatürlich erkannten Lehren unterlegt wurden; und auf gleiche Weise würden sie erkannt haben, daß auch ihr Bemühen, die Lehren, welche nur die Offenbarung mittheilt, durch speculatives Philosophiren und durch Folgerungen über ihren eigentlichen Inhalt hinaus zu erweitern, so unvernünftig als nichtig sei: weil zu allem Philosophiren und Folgern, was über den eigentlichen Inhalt der Offenbarungslehren hinaus Aufschlüsse geben, und also weder unmittelbare, noch durch eine andere Offenbarungslehre vermittelte Folgerung sein soll, unsere an natürlichen Dingen natürlich gebildeten Begriffe zu Hülfe genommen werden müssen, um die eine Prämisse des Syllogismus zu bilden; und weil deßwegen, damit ein Subsumiren der einen Prämisse unter die andere möglich werde, auch der übernatürliche (d. i. der bloß analogisch-natürliche) Offenbarungsbegriff, welcher die andere Prämisse macht, ebenfalls als ein natürlicher (d. i. als ein eigenthümlich natürlicher) Menschenbegriff verstanden werden muß" [1]).

383. So unterscheidet also Hermes erstlich die Glaubenslehren, welche nur die Offenbarung mittheilt, von denen, welche auch die bloße Vernunft erkennt, und nur wider das Folgern aus den ersteren redet er. Was nämlich durch die Vernunft erkannt werden kann, das kann ihr auch als Ausgangspunkt, um zu weiteren Aufschlüssen zu gelangen, dienen. — Er unterscheidet ferner die unmittelbaren und durch eine andere Glaubenslehre vermittelten Folgerungen von jenen, die durch Vernunfterkenntnisse vermittelt werden: nur diese letzteren erklärt er für unstatthaft. Unter unmittelbaren Folgerungen wird er wohl

1) Dogm. Meth. §. 19. S. 65. 66.

jene verstanden haben, die durch bloße Erörterung des Begriffes oder durch Anwendung eines allgemeinen Satzes auf Besonderes gewonnen werden, wie wenn man aus der Lehre, daß Christus wahrer Mensch ist, folgert, daß er keine bloß sinnliche, sondern eine sinnlich vernünftige Seele habe, und aus dem Satze, daß alle Menschen gleich nach ihrem Tode von Gott ein für alle Mal gerichtet werden, schließt, daß dieses oder jenes Gestorbenen Schicksal unwiderruflich entschieden ist. Durch eine andere Glaubenslehre aber ist die Folgerung vermittelt, wenn beide Vordersätze des Schlusses, der zu ihr führt, aus der Offenbarung genommen sind. So gelangen wir aus der trostreichen Wahrheit, daß Gott das Heil aller Menschen will, zu dem Schlusse, daß seine gnadenreiche Vorsehung das ganze Menschengeschlecht umfaßt, nur durch den Mittelsatz, daß ohne diese Vorsehung das Heil unmöglich ist.

Die Unterscheidung, welche Hermes macht, ist also dieselbe, die wir betrachteten, als von der Lehre über das Verhältniß der Theologie zum Glauben die Rede war. Die Theologen der Vorzeit, sagten wir, waren einverstanden, daß jene Folgerungen, welche sich aus einer geoffenbarten Wahrheit in dem erklärten Sinne unmittelbar oder vermittelst einer andern ebenfalls geoffenbarten Wahrheit ergeben, nicht weniger als diese zum Glauben gehören. Schlüsse aber, welche wir aus einer geoffenbarten Wahrheit vermittelst natürlicher Erkenntnisse herleiten, wollten bei weitem die meisten nicht als Glaubenssätze, sondern nur als theologische Lehren angesehen wissen. (n. 294.) Alle diese werden so mit von dem Vorwurf, den Hermes macht, wofern man ihn in strengem Sinne versteht, gar nicht getroffen. Denn sie wollten die Wahrheiten des Glaubens durch derartige Folgerungen keineswegs über ihren Inhalt hinaus erweitern. Aber freilich sie glaubten sich nichts destoweniger zu jenen Folgerungen berechtigt, und wollten durch sie, obwohl nicht das Gebiet des Glaubens, doch das Gebiet des Wissens, das aus dem Glauben ist, ausdehnen. Hermes aber wehret auch dieses: denn er erklärt solche Folgerungen für unvernünftig und nichtig.

384. Er muß sich aber von der Tragweite dieser seiner Behauptung keine Rechenschaft gegeben haben. Denn sonst würde er eingesehen haben, daß durch dieselbe auch jene Benutzung der

Offenbarung und jener Fortschritt im Verständniß ihres Inhalts, den sie selbst empfiehlt, ja fordert, unmöglich gemacht würde. Als die Sadduzäer dem Herrn die, wie sie meinten, verfängliche Frage vorlegten, wer von den sieben Männern, die ein Weib in diesem Leben gehabt hatte, nach der Auferstehung sie zur Gattin empfangen werde; warf ihnen Jesus mit scharfen Worten vor, daß sie aus Unkenntniß der Schrift im Irrthum befangen seien, wähnend, auch die Auferstandenen würden sich verehelichen [1]). Wie aber überführt er sie, daß sie aus der Schrift sich hätten eines Besseren belehren müssen? Daß nach der Auferstehung keine eheliche Verbindung mehr stattfinden werde, stand doch nirgend geschrieben? So wollte also der Herr sagen, daß sie es aus Anderm, was die heiligen Bücher von den Auferstandenen sagen, folgern konnten und mußten, und beim Evangelisten Lukas giebt er selbst dieses Andere an. „Denn", sagte er, „sie werden nicht mehr sterben können: denn sie sind den Engeln gleich und Kinder Gottes, weil Kinder der Auferstehung" [2]). Beides, daß die Auferstandenen gleich den Engeln Kinder Gottes, und daß sie dem Tode nicht mehr unterworfen sein würden, war im Buche der Weisheit (3, 1—4. 5, 5.) ausdrücklich geoffenbart. In wiefern ist aber damit bewiesen, daß unter ihnen die Ehe nicht mehr statthaben wird? Daß sie wie die Engel Kinder Gottes sein werden, giebt der h. Text, wenn wir ihn ganz wörtlich erklären, als Grund an, weßhalb sie unsterblich sein werden. Aus der Unsterblichkeit also hätten die Sadduzäer die Ehelosigkeit folgern müssen. Konnten sie dies aber ohne den Satz, daß mit der Sterblichkeit die Ehe aufhöre? Dieser Satz ist aber keine geoffenbarte Wahrheit, sondern eine Schlußfolge der Vernunft aus dem Zwecke der Ehe. [3]). — Will man in etwas freierer Fassung der Worte des Herrn die

1) Erratis nescientes Scripturam neque virtutem Dei. In resurrectione enim neque nubent neque nubentur; sed erunt sicut Angeli Dei in coelo. Mth. 22, 29. 30.

2) Neque nubent neque ducent uxores: neque enim ultra mori poterunt: aequales enim Angelis sunt, et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis. Luc. 20, 35. 36.

3) Connubia sunt propter filios, filii propter successionem, successio propter mortem, ubi ergo mors non est, neque connubia.
S. Aug. Quaest. evang. in h. l.

engelgleiche Beschaffenheit der Auferstandenen nicht gerade als Ursache der Unsterblichkeit betrachten, sondern mit Allioli übersetzen: „denn sie können nicht mehr sterben, und sind den Engeln gleich und Kinder Gottes"; so ändert dies an unserm Beweise nichts. Denn erstlich würde die Unsterblichkeit immer als erster Grund der Ehelosigkeit angegeben, und die Aehnlichkeit mit den Engeln als ein zweiter beigefügt. Sodann aber läßt sich aus dieser Aehnlichkeit das Aufhören der Ehe nicht ohne weiteres folgern. Denn so ähnlich auch die Auferstandenen den Engeln im Uebrigen sein mögen, es wird doch unter ihnen die Verschiedenheit des Geschlechtes fortdauern, und die eheliche Verbindung würde in ihnen nicht mit ungeregelter Sinnenlust verbunden sein. Nur daraus also, daß sie auch wie die Engel unsterblich sein werden, läßt sich folgern, daß die Ehe, weil zwecklos, unter ihnen nicht mehr stattfinden wird.

Aber auch von der Auferstehung selbst, welche sie läugneten, hätten die Sadduzäer aus der Schrift sich überzeugen sollen. „Habt ihr niemals gelesen, was Gott zu euch spricht: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Er ist nicht Gott der Todten, sondern Gott der Lebendigen." (Math. 22, 31. 32.) Der Heiland hätte gar viele Stellen, in welchen auch das alte Testament die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Todten ausdrücklich lehrt, anführen können. Er verweist aber die Sadduzäer auf einen göttlichen Ausspruch, aus dem sie nur vermittelst einer Erkenntniß der Vernunft die Auferstehung folgern konnten. Oder war etwa der Satz: „Er ist nicht Gott der Todten, sondern Gott der Lebendigen" ausdrücklich geoffenbart?

Auch dadurch fordert die h. Schrift gleichsam stillschweigend zu solchem Nachdenken auf, daß sie uns zu demselben anleitet. Wie oft wird, besonders in den Briefen Pauli eine Glaubenslehre aus andern vermittelst Erkenntnissen hergeleitet, die bald aus der Philosophie, bald aus der Erfahrung, bald aus Sprüchwörtern oder profanen Schriftstellern entlehnt sind! Solche Schlußfolgen des Apostels sind von den unsrigen dadurch verschieden, daß sie unfehlbar sind und das Ansehen geoffenbarter Lehren haben: aber wenn es nicht gestattet wäre, in dieser Weise, d. h. durch Verknüpfung natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisse zu folgern,

so könnte auch der Apostel sich solcher Lehrart nicht bedienen. Er will doch, daß wir seinen Gedanken folgend mit ihm schließen. — Ist aber dies ein Weg, die Wahrheit zu erkennen, so dürfen auch wir ihn einschlagen. Freilich wird, was wir folgern, nicht die Gewißheit der Glaubenslehren haben, aber es ist darum nicht, wie Hermes behauptet, nichtig und verwerflich.

385. Und wie könnten wir sonst der geoffenbarten Wahrheiten uns auch nur für das Leben bedienen? Müssen sie uns ja doch, damit wir von ihnen geleitet werden, Grundsätze sein, nach denen wir die verschiedenen innern und äußern Lagen, in denen wir uns befinden, beurtheilen. Vermögen wir aber dieses, ohne in mannigfaltiger Weise mit ihnen unsere natürlichen Erkenntnisse in Verbindung zu bringen? — Wie nun bei dieser Beurtheilung die Glaubenswahrheiten leitende Grundsätze sind, so sind umgekehrt auch die allgemeinen Erkenntnisse der Vernunft in unser Denken über die Glaubenswahrheiten verflochten. Wenn wir uns nach der Ermahnung der h. Schrift durch die Beherzigung, daß Gott unser und aller Menschen Seligkeit will, zum Vertrauen, daß er uns seine Gnade verleihen werde, ermuntern, werden wir da nicht von dem Gedanken geleitet, daß Gott, weil er den Zweck wolle, auch die Mittel wolle? Und hier werden wir auf den innern Grund der Lehre, die wir wider Hermes vertheidigen, hingeführt.

Dieser Grund ist kein anderer, als durch welchen wir gleich im Anfang gegenwärtiger Abhandlung mit dem h. Augustin die Berechtigung der Theologie überhaupt nachwiesen. Gott will nicht, daß wir uns, nachdem wir die geoffenbarten Wahrheiten aufgenommen, des Gebrauches der Vernunft entschlagen. Wäre ja ohne diesen Gebrauch der Glaube selbst nicht möglich. Das sind Sätze des Kirchenvaters, mit denen Hermes gewiß einverstanden ist. Aber nun will er, daß, wenn es sich um Wahrheiten handelt, die nur durch die Offenbarung erkannt werden, der Gebrauch der Vernunft auf die Bestimmung ihres Inhalts beschränkt werde. Wir fragen also, ist dieser Gebrauch der Vernunft, den man den formalen zu nennen pflegt, möglich, ohne daß wir wenigstens die allgemeinsten Erkenntnisse der Vernunft mit den geoffenbarten Lehren in Verbindung bringen? Wenn aber das

gestattet ist, weßhalb sollte es verboten sein, weniger allgemeine Sätze der Vernunft mit ihnen zu verbinden? — Ebenso haben wir gezeigt, daß wir die geoffenbarte Wahrheit für das Leben nicht benutzen können, ohne aus ihnen vermittelst der Erfahrungskenntnisse Folgerungen herzuleiten. Wir dürfen also wiederum fragen, wenn dieses gestattet, ja nothwendig ist; warum soll es unerlaubt sein, wie diese Kenntnisse von dem Besondern, so auch allgemeinere Sätze zu benutzen, um aus den Glaubenswahrheiten Aufschlüsse, die unser Wissen erweitern, zu gewinnen? Darum, meint Hermes, weil jene Wahrheiten, die wir nur durch die Offenbarung erkennen, in dieser uns immer durch analoge Begriffe mitgetheilt würden, unser natürliches Denken aber sich in eigenthümlichen Begriffen bewege, und folglich durch die Verbindung des natürlichen mit dem übernatürlichen Erkennen eine Vermengung der analogen und eigenthümlichen Begriffe stattfinde. Gesetzt nun, es wäre dem also, würde dann nicht jenes Denken, durch das wir den Inhalt der Glaubenslehren näher bestimmen oder nach ihnen, was uns im Leben begegnet, beurtheilen, ebenso unstatthaft sein? Auch in ihm müssen wir ja „unsere an natürlichen Dingen natürlich gebildeten Begriffe zu Hülfe nehmen, um die eine Prämisse des Syllogismus zu bilden.“ Und somit würde nach dem Grundsatz, den Hermes aufstellt, alles und jedes Denken über Glaubenslehren, welche die Vernunft aus sich selbst nicht erreichen kann, aufhören.

386. Aber wir müssen auf das, was Hermes hier von den analogen und eigenthümlichen Begriffen sagt, näher eingehen. Wir wissen bereits, daß er in der Verwechselung dieser Begriffe die Ursache der Verirrungen, welche er nicht nur den Scholastikern, sondern auch den Kirchenvätern vorwirft, zu finden meinte, und fest überzeugt war, daß man aus Mangel an psychologischen Kenntnissen die Verschiedenheit jener Begriffe gar nicht einmal erkannt habe [1]). Dagegen haben wir gezeigt, daß die Scholastiker in ihrer Philosophie dieselbe ausführlich und gründlich erör-

1) Bei der gänzlichen Vernachläßigung der verschiedenen Beschaffenheit und Realität des Inhalts ihrer Begriffe, konnte es den Scholastikern nicht einmal in den Sinn kommen, daß es fehlerhaft sei, wenn sie ihre an natürlichen

terten, in der Theologie aber viel sorgfältiger als Hermes beachteten [1]). Wenn wir nun auf die dort entwickelten Grundsätze zurücksehen, so werden wir ohne Schwierigkeit erkennen, wie wenig, was Hermes wider die speculative Behandlung der Glaubensgeheimnisse sagt, gegründet ist, zugleich aber den Weg bahnen, um später wider Günther die Schranken, welche die Vorzeit dieser Behandlung setzte, zu rechtfertigen.

Zuvörderst müssen wir den Satz, von welchem Hermes ausgeht, untersuchen. Unsere an natürlichen Dingen natürlich gebildeten Begriffe, sagt er, seien eigenthümliche; die Offenbarung aber geschehe, so oft sie der Vernunft nicht erreichbare Aufschlüsse ertheile, in analogen Begriffen. Er würde mit sich selbst in scharfen Widerspruch treten, wenn er alle natürlich gebildeten Begriffe in strengem Sinne eigenthümliche nennte: denn er lehrt oft und beweist, daß auch unser natürliches Denken, sobald es sich über die Sinnlichkeit und namentlich bis zu Gott erhebt, ein analoges wird. Aber er zeigt auch, daß es deßhalb zwar unvollkommen, jedoch nicht etwa nothwendigerweise unrichtig ist [2]). So müssen wir also annehmen, daß er hier die natürlichen Begriffe im Gegensatz zu jenen der Offenbarung nur darum als eigenthümliche bezeichnet, weil die letzteren es noch viel weniger seien, und dies ist auch in dem, was er später selbst zur näheren Erläuterung sagt, deutlich genug ausgesprochen [3]). Nun können wir aber auch dieses in der Allgemeinheit, worin Hermes es behauptet, nicht gelten lassen. Gar manches, was nur durch die Offenbarung erkannt wird, theilt diese uns in Begriffen mit, die über jene unseres natürlichen Denkens ganz und gar nicht erhaben sind. Daß Gott dem Sünder, der sich bekehren möchte, verzeihe, ist, wie Hermes selbst sehr richtig sagt, eine Wahrheit, welche die Vernunft nicht beweisen kann. Indem also der Prophet uns zuruft: „So

---

Dingen gebildeten Begriffe auf übernatürliche Dinge von gleicher Benennung nicht nach der Analogie, sondern eigenthümlich übertrugen.

Dogm. 1. Bd. Meth. §. 20. Vergl. §. 15. S. 52.

1) Oben. Bd. 1. S. 123 ff. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 39 ff. Bd. 2. n. 597 ff.

2) Phil. Einl. §. 65. Dogm. Bd. 1. §. 34 ff.

3) Dogm. a. a. O. S. 244.

wahr ich lebe, spricht der Herr, ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe!" — giebt es uns keine neuen und erhabenern Begriffe über Sünde, Bekehrung und Verzeihung; sondern er enthüllt uns einen Rathschluß Gottes, von dem wir, weil er frei ist, durch unser Denken keine Gewißheit erhalten könnten. Nicht doch! wird man vielleicht einwenden, er giebt uns auch von der Barmherzigkeit Gottes eine höhere Vorstellung. Das heißt, entgegnen wir, er belehrt uns, Gott wolle an uns mehr Barmherzigkeit üben, als wir berechtigt waren, mit Zuversicht zu hoffen; aber er sagt deßhalb nichts, zu dessen Auffassung wir eines Begriffes bedürften, der von jenem, welchen die Vernunft von der göttlichen Barmherzigkeit bildet, durch fortgesetzte Analogie verschieden wäre. Wie wir vieles, was ein Mensch bei sich beschlossen hat, obschon es an sich nichts weniger als unbegreiflich ist, darum nicht zu erkennen vermögen, weil er es mit Freiheit beschlossen hat: so ist auch vieles, was die Offenbarung lehrt, nur darum, ehe sie es lehrt, ein Geheimniß, weil es seinen Grund in den freien Rathschlüssen Gottes hat. Und eben deßwegen stehen auch mit jenen Geheimnissen, welche Begriffe, die über unsere natürlichen erhaben sind, einschließen, viele andere Lehren in Verbindung, von denen sich dieses nicht behaupten läßt. Um die Menschwerdung des Wortes, um die Art der Wirksamkeit der Sakramente zu denken, müssen wir Begriffe bilden, welche sich von allen natürlichen weit entfernen; aber wie vieles ist uns über die Werke des menschgewordenen Wortes, auch über das größte derselben, unsere Erlösung, wie vieles über die Wirkungen und den Empfang der Sakramente geoffenbart, das wir durch die Vernunft nicht erkennen, und doch durch die ihr eigenen Begriffe auffassen können. Dasselbe gilt von der Kirche und ihren Schicksalen im Laufe und am Ende der Zeiten. Welch ein großes Gebiet eröffnet sich uns hier, auf welches der Satz, von dem Hermes ausgeht, von vornherein gar keine Anwendung findet! Man bemerke aber, daß es gerade dieses Gebiet ist, auf welchem sich jene Spekulation der Väter und Scholastiker, welche durch Folgerungen aus geoffenbarten Lehren unsere Erkenntnisse erweitert, großentheils bewegt.

387. Jedoch, was die Hauptsache ist, auch wenn unter den

Begriffen unserer natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisse die Verschiedenheit, von der Hermes redet, besteht, ist es uns keineswegs untersagt, diese Erkenntnisse, um die einen durch die andern zu vervollkommnen, in Verbindung zu setzen. Hermes behauptet dies aus dem Grunde, weil eine solche Verbindung ohne Verwechselung der analogen und eigenthümlichen Begriffe nicht möglich sei. Aber wenn dem so wäre, würden wir auch unser natürliches Wissen von Gott durch die Erkenntniß der Geschöpfe nicht vervollkommnen können. Das Körperliche und (geschaffene) Geistige können wenigstens unter die allgemeinsten Begriffe, ohne daß diese ihre Eigenthümlichkeit verlieren, gestellt werden; aber auf Gott können wir ganz und gar keinen Begriff anders als der Analogie nach übertragen. Warum wird nichts destoweniger unsere Erkenntniß Gottes durch die Erkenntniß der Geschöpfe erweitert? Weil wir auch durch die analogen Begriffe von dem Gegenstande etwas Bestimmtes erkennen, zugleich aber einsehen, daß dies Bestimmte in ihm nicht so ist, wie in dem Uebrigen, das durch denselben Begriff gedacht wird. Hier tritt nun allerdings die Unvollkommenheit des analogischen Erkennens hervor. Denn wir können jene höhere Weise des göttlichen Seins nicht anders als durch die Verneinung der niedern, die wir in dem Geschöpfe kennen, bestimmen [1]). Aber eine unvollkommene Erkenntniß ist nicht sogleich für eine nichtige oder gar für eine falsche zu erklären. Mit allem diesem stimmt Hermes, so lange von der natürlichen Gotteserkenntniß die Rede, wie man aus den schon angegebenen Stellen ersehen kann, vollkommen überein. Verhält es sich aber anders mit jenen Begriffen, welche uns die Geheimnisse der Offenbarung geben?

388. Der Glaube lehrt, daß die zweite Person der Gottheit aus der ersten durch Zeugung hervorgeht; aber er lehrt zugleich, daß in dieser Zeugung dem Gezeugten die ganze Wesenheit des Zeugenden mitgetheilt wird. Obwohl wir nun deßhalb den Begriff der Zeugung nur der Analogie nach auf Gott übertragen können; so hindert dies nicht, daß wir von Gott, was dieser Begriff enthält, im wahrsten und vollsten Sinne denken müssen. Zur

1) Oben Bd. 1. S. 125 ff. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 143. 193. Bd. 2. n. 1041.

Zeugung gehört, daß von zwei Lebendigen der eine aus dem andern seinen Ursprung habe; das Vollkommene aber, wodurch sich die Zeugung von anderer Hervorbringung unterscheidet, besteht darin, daß der Gezeugte aus der Substanz des Zeugenden hervorgeht und ihm gleichartig ist. Gerade das also, wodurch die Zeugung vollkommener, als sonstiges Verursachen ist, findet sich in den göttlichen in viel höherer Weise. Der Sohn hat aus dem Vater seinen Ursprung, aber nicht so, daß er aus etwas, das in der Substanz des Vaters gebildet worden, entstände; sondern so daß die Substanz des Vaters ihm ganz und ungetheilt gegeben wird, und er deßhalb nicht bloß mit dem Vater gleichartigen Wesens ist, sondern das der Zahl nach eine Wesen mit ihm gemein hat. — Aber nun glauben und wissen wir auch, daß Gott durchaus immateriell ist, und müssen uns also die Zeugung als eine rein geistige denken. Wenn schon dies uns dahin leitet, sie in jener Thätigkeit, die auch in unserm geistigen Leben eine zeugende genannt wird, d. h. in der Erkenntniß zu suchen; so wird uns das nicht bloß dadurch bestäigt, daß die Offenbarung dem Sohne in besonderer Weise den Namen der Weisheit zueignet, sondern auch und viel mehr noch dadurch, daß sie ihn das **Wort** nennt, und also weil hier nur vom innern Worte des Geistes die Rede sein kann, sein Verhältniß zum Vater als das des (subsistirenden) Gedankens zum (subsistirenden) Denken bestimmt. Wir sehen also auch ein, weßhalb er das Abbild des Vaters genannt wird, und folgern, das er zugleich das ewige Vorbild alles Geschaffenen ist. — Wir haben, was hierüber die Väter und Scholastiker lehrten, bereits ausführlicher mitgetheilt, und zugleich gezeigt, wie sie in ähnlicher Weise das Hervorgehen des h. Geistes als ein Hauchen der Liebe näher bestimmten [1]).

Offenbar erhalten wir durch diese Betrachtung des Geheimnisses Aufschlüsse, die in der einfachen Glaubenslehre nicht enthalten sind. Denn diese sagte nur, daß es in Gott bei Einer Wesenheit drei Personen gebe, von welchen die zweite aus der ersten durch Zeugung, die dritte aus der zweiten und ersten durch Hauchung hervorgehe. Es wird also nicht zwar die Glaubens-

1) Bd. 1. Abth. 3. Hptst. 2. S. 175—204.

lehre als solche, wohl aber die Erkenntniß, die wir durch sie empfangen, durch jenes Nachdenken erweitert. Sie wird aber dadurch erweitert, daß wir die durch den Glauben empfangene Erkenntniß mit unserm natürlichen Wissen in Verbindung bringen. — Ganz recht; eben deßhalb jedoch wird Hermes auch all dieses Denken über die h. Dreieinigkeit für unberechtigt erklären? Das kann er nicht, ohne mit den Vätern und Theologen der Vorzeit sich selbst zu verurtheilen: denn auch er geht in diese Speculation ein, und macht sie dergestalt zu der seinigen, daß er der Theologen, die sie vor ihm behandelt hatten, gar nicht erwähnt. Wird er antworten, daß durch dieselbe die geoffenbarte Lehre nicht über ihren Inhalt hinaus erweitert, sondern nur entwickelt werde? Denn so unterschied er, was erlaubt und nicht erlaubt sei. Aber er sagt, daß „uns Vater und Sohn und ihr Verhältniß zu einander durch den von ihm geführten Beweis ihres Verhältnisses als des der Ursache und Wirkung bekannter geworden" und fügt hinzu, daß sie uns auch, wenn wir die Zeugung auf die Erkenntniß und die Hauchung auf die Liebe beziehen, vorstellbarer wird[1]). Wenn uns also die göttlichen Personen und ihr gegenseitiges Verhältniß bekannter werden, wie soll denn da unsere Erkenntniß nicht erweitert werden? Doch sei es nun Erweiterung oder Entwicklung, klar ist, daß sie durch Verbindung natürlicher Erkenntnisse mit übernatürlichen, und bei Hermes insbesondere durch die Anwendung der rein philosophischen Lehre von Ursache und Wirkung zu Stande kommt. — Was nun die besondere Beziehung des Sohnes auf das Erkennnen und des hl. Geistes auf das Wollen angeht, so beruft man sich dafür zwar auch auf die weiteren Aufschlüsse, welche die Offenbarung selbst durch die Namen jener göttlichen Personen gibt: aber können wir aus diesen jene Aufschlüsse gewinnen, ohne wiederum unsere natürlichen Begriffe vom Erkennen und Wollen mit den übernatürlichen Lehren in Verbindung zu setzen, und in Folge dessen aus dem Geheimnisse selbst Schlüsse zu ziehen? So hat also Hermes selbst ausgesprochen, daß er in dieser Untersuchung über die h. Dreifaltigkeit eben das thue, was er für das Grundübel

1) Dogm. Bd. 1 § 153.

der Scholastik erklärte, die Glaubenslehre nämlich durch das natürliche Denken bekannter und vorstellbarer mache. Wenn aber dies in dem Geheimniß, das unser natürliches Erkennen weiter als irgend ein anderes überragt, gestattet ist; wie sollte es in der Behandlung der übrigen Glaubenswahrheiten verboten sein?

399. Es wäre aber gewiß nicht erlaubt, wenn eine solche Verbindung des natürlichen und übernatürlichen Erkennens, wie Hermes in seiner Methodologie sagte, nothwendig eine Verwechselung eigenthümlicher und analoger Begriffe einschlösse. Aber er übersah, daß auf der einen Seite auch der Begriff, den uns die Offenbarung giebt, so analog er sein möge, doch etwas Bestimmtes, uns Denkbares, ausdrückt, auf der anderen Seite aber auch die natürlichen Begriffe, welche wir von den erschaffenen Dingen entlehnen, auf Gott nicht in ihrer Eigenthümlichkeit übertragen werden. Wie wir die göttliche Zeuguug, von der wir den Begriff durch die Offenbarung bekommen, nicht wie die Zeugung der Geschöpfe, aber doch als wahre Zeugung denken; so denken wir auch in Gott das Erkennen und die Weisheit, das Wollen und die Liebe nicht wie in den Geschöpfen, und darum können diese Begriffe sehr wohl verbunden werden, ohne daß wir analoge und eigenthümliche verwechseln. Dahingegen redet Hermes so, als wenn die übernatürlichen Gegenstände, welche die Offenbarung mit den Namen natürlicher bezeichnet, mit diesen nichts als die Namen gemein hätten; wäre aber das der Fall, so würden diese Namen und Begriffe gar nicht einmal analoge, sondern mehrdeutige (aequivoca) sein.

400. Dies wird erst recht einleuchtend durch das Beispiel, an welchem Hermes die Verkehrtheit der Speculation der Scholastiker zu zeigen bemüht ist. Aus dem Satze, jeder Körper sei in den Ort, an dem er gegenwärtig ist, eingeschlossen, hätten sie, sagt er, gefolgert, daß der Leib Christi, der nach der Glaubenslehre an den verschiedensten Orten unter den Gestalten des Brodes und Weines zur selben Zeit gegenwärtig ist, in mehrere Orte zur selben Zeit eingeschlossen sei. Durch diese Folgerung werde also die Glaubenslehre über ihren Inhalt erweitert, und außer der gleichzeitigen Gegenwart an vielen Orten das, was man die reduplicatio des Leibes Christi nenne, behauptet. Die Folgerung

sei aber unberechtigt. Denn jener Satz, von dem sie ausgehe, rede von natürlichen, an die Bedingungen des Raumes gebundenen Körpern, die Glaubenslehre hingegen von einem übernatürlichen, d. i. bloß analogisch sogenannten Körper, nämlich von dem verklärten Leibe Christi. Ein solcher Leib könne aber vielleicht an mehreren Orten gegenwärtig sein, ohne in dieselben eingeschlossen zu sein. Sei ja doch auch Gott überall seiner Wesenheit nach gegenwärtig, und doch in keinen bestimmten Ort eingeschlossen. So weit Hermes [1]).

401. Was sollen wir nun dazu sagen? Wird das Wort „eingeschlossen" in dem Sinne, den es in der Sprache der Theologen und Philosophen gewöhnlich hat, verstanden; so haben die Scholastiker aus der Glaubenslehre, von welcher die Rede ist, gerade im Gegentheil gefolgert, daß der Leib Christi von den Orten, an welchen er gegenwärtig ist, nicht eingeschlossen ist. Eingeschlossen (comprehensus) ist nämlich der Körper dadurch, daß er seinen Theilen nach durch den Ort ausgedehnt ist. Nun lehren aber die Theologen, daß nicht der Leib Christi, sondern nur die Gestalten, unter denen er gegenwärtig ist, in dem Orte ausgedehnt sind [2]). Soll aber durch das Eingeschlossensein nur irgend eine Begränzung ausgedrückt, also nichts anderes gesagt werden, als daß der Leib Christi nur in dem Orte, den die Gestalten einnehmen, und nicht etwa darüber hinaus in der ganzen Kirche oder auf dem ganzen Erdball gegenwärtig sei; so haben das die Theologen ohne Zweifel immer gelehrt und daraus auch eine vervielfachte Gegenwart (reduplicatio) des Leibes Christi gefolgert. Und wie zeigt nun Hermes, daß diese Folgerung unstatthaft sei? „Der Leib Christi ist, weil verklärt, ein bloß analogisch sogenannter Körper." Wir wollen nicht sagen, daß der Leib Christi am Vorabend seines Leidens, da er den Jüngern zur Speise gegeben wurde, noch kein verklärter war; sondern nur aufmerksam machen, wie Hermes die Analogie der Begriffe versteht, so nämlich, als wenn der natürliche und der verklärte Leib nur den Namen gemein hätten, und wir aus der Kenntniß, die wir vom sterblichen

1) Dogm. Bd. 1. Meth. §. 19. S. 71.

2) S. Thom. S. p. 3. q. 76. a. 5.

Leibe haben, über die Beschaffenheit des unsterblichen ganz und gar nichts folgern dürften. Auch wenn wir hier einen wahrhaft analogischen Begriff hätten, so würden wir dennoch durch ihn irgend etwas Bestimmtes von dem Leibe des auferstandenen Heilandes erkennen. Wie wir aus dem Begriff des Lebendigen, obgleich er auf Gott übertragen ein analoger ist, dennoch eine bestimmte Vollkommenheit Gottes erkennen, daß er nämlich nicht zwar in unserer Weise, aber darum nur um so wahrhafter lebt; also sprechen wir dem Leibe des verklärten Erlösers dadurch, daß wir ihn Leib nennen, manche Vollkommenheiten und zunächst jene ab, die in Gott allein denkbar sind. Dahin gehört aber auch die unbegränzte Gegenwart. Ein Geist ist zwar seiner ganzen Wesenheit nach in jedem Theil des Raums, den er umfaßt; aber der Raum, in dem er in dieser seiner Weise gegenwärtig ist, muß immer ein begränzter sein. Denn unermeßlich ist nur der Unendliche [1]). So brauchten also die Theologen, um zu folgern, daß der Leib des Herrn im Geheimniß des Altars eine vervielfachte Gegenwart habe, nichts anders für gewiß anzunehmen, als daß er zwar mit der Gottheit in der Person des Wortes vereinigt, aber darum nicht göttlicher Wesenheit sei. Wissen wir aber nur dies von ihm? Ist es nicht auch Glaubenslehre, daß der verklärte Leib, wie sehr ihn auch manche Eigenschaften über den verweslichen erheben, dennoch seiner Wesenheit nach ein wahrer Leib ist, und folglich einerseits zwar die Vollkommenheiten der lebendigen Körper in höherem Grade besitzt, andererseits aber die Unvollkommenheiten, welche das Wesen des Körpers vom Wesen des Geistes unterscheiden, nicht verloren hat? Deßhalb ist also auch der Begriff Körper, insofern durch ihn der sterbliche und der verklärte Leib gedacht werden, gar nicht einmal ein analoger, sondern ein allgemeiner. Alles, was zum Wesen des Körpers als solchen gehört, das müssen wir auch vom verklärten Leib im eigentlichen Sinne aussagen. So unglücklich war Hermes in der Wahl seines Beispiels.

402. Wir sagten aber, daß auch jene Begriffe, welche in Wahrheit analoge sind, dennoch etwas Bestimmtes vorstellen, und

---

2) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 352. 353.

man bemerke, daß, wenn dem nicht so wäre, durch dieselben gar keine Offenbarung möglich sein würde. Wenn wir von den natürlichen Dingen, deren Namen sich die Offenbarung für die übernatürlichen bedient, auf diese in keiner Weise irgend etwas übertragen dürften, was würde uns dann durch die Namen von ihnen bekannt? Daß sie irgend eine Aehnlichkeit mit den natürlichen haben? Aber wenn wir über diese Aehnlichkeit nichts Bestimmtes erfahren, sondern deßhalb, weil sie nur Aehnlichkeit sei, alles und jedes, was wir von den natürlichen Dingen denken, von den gleichnamigen übernatürlichen ebenso gut läugnen als behaupten dürfen; welche Erkenntniß ist uns dann durch die Offenbarung gegeben, und welches Denken über ihren Inhalt noch möglich? Dürfen wir, weil der Leib Christi anders als der unsrige beschaffen ist, annehmen, daß er nicht bloß weniger, sondern vielleicht wie Gott in keinerlei Weise an die Bedingungen des Raumes gebunden sei; so dürfen wir mit demselben, ja mit größerem Rechte annehmen, daß Gott, weil er nicht Geist ist, wie unsere Seele, vielleicht gar kein geistiges Leben habe, weder denke noch wolle. — Man sieht also, daß die Grundsätze, welche Hermes über die analogen und eigenthümlichen Begriffe aufstellt, zu den äußersten Folgerungen des Nominalismus, mit dessen Lehren sie ja auch verwandt sind, hinleiten.

III.

Die in der katholischen Kirche gewöhnliche Lehre von den Geheimnissen.

403. Wenn es dem Gesagten zufolge gestattet sein muß, die Kenntnisse, welche uns die Offenbarung giebt, mit unsern natürlichen in Verbindung zu bringen, so stellt sich jetzt die viel schwierigere Frage ein, ob wir, wie von den geoffenbarten Lehren durch Benutzung des natürlichen Wissens zu weiteren Erkenntnissen, so auch von dem, was wir durch Vernunft und Erfahrung wissen, zur Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten gelangen können. Es versteht sich, daß hier nicht von der Erkenntniß des Daseins

der Offenbarung und der Glaubwürdigkeit ihres Inhaltes die Rede ist: denn daß wir diese Erkenntniß durch das natürliche Denken gewinnen können, wurde schon erwiesen. Was in Zweifel gestellt wird, ist, ob wir, was das Wort Gottes lehrt, in bestimmte, dem Gegenstand völlig entsprechende Begriffe zu fassen, und aus dem, was wir sei es durch die Geschichte, sei es durch Nachdenken wissen, zu begründen, oder wenn dies nicht, inwiefern wir es der menschlichen Einsicht näher zu bringen, es, wie Hermes redet, annehmbarer und vorstellbarer zu machen vermögen. Um die verschiedenen Weisen, in welchen man diese Fragen beantwortet hat, mit mehr Bestimmtheit vorlegen und prüfen zu können, halten wir es für nöthig, einige Erklärungen vorauszuschicken.

404. Um läugnen zu können, daß die Offenbarung Lehren enthalte, welche das menschliche Fassungsvermögen übersteigen, hat man dem Worte Geheimniß in der hl. Schrift eine der Bedeutungen geben wollen, die es bei profanen Schriftstellern und im gemeinen Leben oftmals hat. Geheimniß bedeute eine Wahrheit, die nur in sinnbildlicher Hülle mitgetheilt werde und deßhalb räthselhaft sei, oder auch eine Lehre, die der Menge vorenthalten, und nur Eingeweihten kundgethan werde (esoterische Lehre). Andere nennen geheimnißvoll, was nicht sofort mit klarer Einsicht, sondern zuvörderst nur mit der Empfindung erfaßt werde. Die meisten jedoch wollen, daß wir unter Geheimniß nichts anders verstehen, als eine Thatsache, die zwar unbekannt und verborgen war, nun aber enthüllt, und nach dieser Enthüllung dem Denken wie alles Andere zugänglich ist. — Dahingegen hat die katholische Theologie von jeher das Geheimniß für eine Lehre der Offenbarung erklärt, welche über unser natürliches Denkvermögen erhaben sei, und durchaus nur im Lichte des Glaubens erkannt werden könne. Wenn wir nun, um zu beweisen, daß die göttliche Offenbarung solche Wahrheiten einschließe, uns nur darauf stützten, daß die heiligen Urkunden manche Lehren Geheimniß nennen, so müßten wir uns auf eine hermeneutische Erklärung dieses Wortes einlassen; allein wir berufen uns vielmehr auf das, was die Offenbarung über die Erkennbarkeit der Wahrheiten, die sie verkündigt, ausdrücklich erklärt. Wenn es sich demnach aus diesen Erklärungen ergiebt, daß ihr zufolge manche ihrer Lehren über die

menschliche Vernunft erhaben sind; so wird dadurch die Bedeutung, welche die katholische Kirche dem Worte Geheimniß giebt, gerechtfertigt.

405. Es bedarf jedoch dieser Begriff des Geheimnisses als einer Lehre der Offenbarung, welche unser Erkenntnißvermögen übersteigt, noch einer näheren Bestimmung. — Wir unterscheiden das Erkennen des Daseins der Sache vom Erkennen der Sache aus ihren Gründen oder Ursachen; und so lange das erstere ohne dies andere ist, nennen wir es unvollkommenes Wissen. Aber auch das aus der Erkenntniß der Gründe sich entwickelnde Wissen ist mehr oder weniger vollkommen, je nachdem wir alle oder nur die eine und andere Ursache erkennen. Zunächst also müssen wir, um unser Erkennen zu vollenden, die inneren Ursachen, die Prinzipien des Seins, die in dem Dinge selbst sind, also seine Wesenheit zu erfassen suchen. Durch die Bestimmung dieser wird die Frage, was das Ding sei, beantwortet. Zwar müssen wir bereits, um zu erkennen, daß es sei, etwas ihm Eigenthümliches erfaßt haben, aber dies braucht nicht die Wesenheit zu sein. So können wir unsere Seele als das, was in uns denkt und will, ohne noch ihre Immaterialität, und Gott als den Urheber der Welt erkennen, ohne die Absolutheit seines Seins erkannt zu haben. — Die äußeren Ursachen sind die wirkende, welche die Sache in's Dasein setzt, und der Zweck, für den sie in's Dasein gesetzt ist. Durch ihre Bestimmung entscheiden wir also, wodurch und wozu die Sache ist [1]).

Aber damit unser Erkennen vollendet sei, müssen wir außer dem Was, Wodurch und Wozu auch das Wie beantworten können. Diese Frage bezieht sich auf die Möglichkeit, welche wie die Ursache eine doppelte ist, die innere und äußere ist. Jene würde mit der Wesenheit, diese mit der wirkenden Ursache zugleich erkannt sein, wenn wir die Wesenheit und die wirkende Ursache, wie sie in sich sind, erkännten. Aber weil wir sie nur insoweit erkennen, als sie sich in ihren Erscheinungen und Wirkungen offenbaren; so können wir oft über die Möglichkeit gar nicht oder nur unvollkommen urtheilen. So läßt es sich mit vollster Klar-

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 323.

heit und Gewißheit beweisen, daß im Menschen Leib und Seele zu einem Sein und Wesen vereinigt sind; aber die Frage über die Art und Weise, wie eine körperliche Substanz mit einer geistigen zu einem Wesen werden könne, ist schwierig zu lösen. Ebenso ist der Beweis, daß der materielle Eindruck, welchen der Gegenstand im Sinnenorgan hervorbringt, nicht die Empfindung ist, sehr einleuchtend und faßlich; aber wie bei diesem Eindruck die Empfindung entstehen könne, vermögen wir ganz und gar nicht zu erklären. Ueberhaupt ist besonders dieses Wie der äußeren Möglichkeit, die Weise, in welcher Ursachen thätig sind, für uns sehr oft in tiefes Dunkel gehüllt, und mit Recht pflegt man deshalb zu sagen, daß die Natur selbst voll Geheimnisse ist.

Was nun die innere Möglichkeit anbelangt, so müssen wir, um ein vollständiges Wissen zu haben, nicht bloß einsehen, daß, was zum Wesen des Gegenstandes gehört und durch den Begriff aufgefaßt wird, ohne Widerstreit, sondern auch daß alles, was wir sonst über den Gegenstand erkennen, mit seinem Wesen und unter sich vereinbar ist. Dies unterliegt aber wiederum nicht selten den größten Schwierigkeiten. Wir werden durch unser Nachdenken zur zuversichtlichen Erkenntniß geführt, daß vom Sein Gottes die höchste Einfachheit auszusagen ist, daß diese Welt nur durch seine freie Schöpfermacht in's Dasein treten konnte; aber wenn nun die Frage erhoben wird, wie diese freie Thätigkeit mit den Eigenschaften Gottes bestehen, und sein einfachstes Sein alle Vollkommenheiten ihrer Eigenthümlichkeit nach in sich vereinigen könne; da vermögen wir zwar die Einwürfe, durch welche man Widersprüche in diesen Lehren nachweisen will, zu lösen, aber bringen es deßhalb nicht zu der Einsicht, welche wir von der innern Möglichkeit vieler anderen Wahrheiten haben [1]).

406. Nennen wir also Geheimniß, was nicht durch eigenes Nachforschen, sondern nur durch göttliche Mittheilung erkennbar ist; so ergiebt sich aus dem Gesagten, daß eine geoffenbarte Wahrheit in mehr als einer Weise geheimnißvoll sein kann. Sie ist es nämlich insofern, als wir uns in Betreff ihrer die eben erörterten Fragen aus der Vernunft nicht beantworten können. Nun

---

1) Oben. Bd. 1. S. 337.

behauptet aber die Theologen der katholischen Vorzeit erstlich, daß uns nicht etwa bloß eine oder die andere Wahrheit, sondern eine viele Wahrheiten in sich fassende Ordnung der Dinge geoffenbart sei, welche kein menschliches Erfahren noch Denken erreiche, so zwar, daß wir auch nicht die erste Frage, ob sie sei, geschweige denn die übrigen anders als aus der Offenbarung zu beantworten vermögen. Als Grund und Ziel dieser Ordnung und als Mittelpunkt, auf den sich alle Lehren über sie beziehen, steht das Geheimniß der Geheimnisse, die göttliche Dreieinigkeit da. Die wichtigsten jener Lehren aber sind, daß wie die Engel so das Menschengeschlecht in seinem Stammvater berufen war, zu der Anschauung des dreieinigen Gottes zu gelangen; daß es aber durch die Sünde des ersten Menschen mit dem Anspruch auf dieses Ziel auch die Gaben der Gnade, die für dasselbe befähigen, verlor; daß der von Gott gesandte Mittler, Jesus Christus, durch sein sühnendes Leiden die Schuld Adams und seines Geschlechtes getilgt, die Quelle der Gnaden und den Weg zum übernatürlichen Besitze Gottes uns wieder eröffnet habe; daß dieser Mittler, der als zweiter Adam die Menschheit vor Gott vertrat, nicht bloßer Mensch, sondern in einer Person Gott und Mensch war; daß er auf Erden eine sichtbare Kirche gestiftet, und in ihr sein Sühnopfer in unblutiger Weise fortsetze; daß er sichtbare Zeichen zu unserer innerlichen Heiligung angeordnet; daß er am Ende der Zeiten das Menschengeschlecht vom Tode erwecken und richten, die Gerechten verherrlichen und beseligen, die Ungerechten verdammen werde.

Die Theologen behaupten ferner, daß wir zwar von den geoffenbarten Wahrheiten als Prinzipien ausgehend über den innern Zusammenhang dieser Heilsordnung Vieles zu unserer Belehrung und Erbauung durch die Vernunft erkennen, daß es aber unter jenen Wahrheiten keine giebt, aus der wir die übrigen alle mit Nothwendigkeit herleiten könnten. Auch wenn wir die Berufung und den Fall unseres Geschlechtes in seinem Stammvater wissen, so können wir daraus nicht die Erlösung, und wiederum aus der Erlösung nicht die Menschwerdung, d. i. die Gottheit Christi, noch viel weniger aber die Stiftung der Kirche und die Einsetzung der Sakramente folgern. Fordert man also, um eine

Wissenschaft System zu nennen, daß ihr Inhalt nicht bloß einen vernunftgemäßen, sondern auch einen nothwendigen Verband habe; so ist der Lehre der Theologen gemäß zu läugnen, daß die Wissenschaft des Glaubens zum System werden könne.

Endlich aber lehrte man bis auf unsere Tage allgemein, daß wir zwar, was uns von der übernatürlichen Ordnung geoffenbart ist, durch Vergleichung mit der natürlichen dem Verständnisse näher zu bringen, manche der geoffenbarten Wahrheiten jedoch durch unser Nachdenken nicht bis dahin aufzuklären vermögen, daß wir auch nur ihre innere Möglichkeit anders als durch die Auflösung der Gegengründe darthun könnten.

407. Man pflegt daher von den Geheimnissen bald zu sagen, daß sie durch die Vernunft nicht bewiesen (demonstrari), bald daß sie nicht begriffen werden können (comprehendi): und es wird gut sein, auch diese Ausdrücke näher zu bestimmen. Wie das Wissen, so kann der Beweis vollkommen und unvollkommen sein, oder richtiger, das Wissen ist vollkommen oder unvollkommen, je nachdem der Beweis, welcher es erzeugt, vollkommen oder unvollkommen ist. Weil wir die Dinge, auch wenn uns ihre Ursachen noch verborgen sind, auf mancherlei Wegen, insbesondere durch ihre Erscheinungen und Wirkungen erkennen; so kann auch der Beweis verschiedene Ausgangspunkte haben: nur dann aber ist er vollkommen, wenn er die Wahrheit des Satzes aus den Ursachen seines Inhalts darthut. Man pflegt nun in unsern Tagen dies Erkennen der Dinge aus ihren Ursachen (das vollkommene Wissen) Begreifen zu nennen, und demgemäß würde der vollkommene Beweis das Begreifen zur Folge haben. Es wurde aber schon bemerkt, daß auch das apriorische Wissen nur dann vollständig ist, wenn wir nicht bloß die äußeren, sondern auch die inneren Ursachen der Dinge erkennen, und folglich außer den Fragen wodurch? und wozu? auch die Fragen was? und wie?, diese letztere wenigstens insoweit sie sich auf die innere Möglichkeit bezieht, beantworten können. Nun läßt es sich aber nicht läugnen, daß sowohl unser Begreifen als das lateinische comprehendere ein solches vollständiges Wissen bezeichnet, und wenn wir es auf die Erkenntniß einiger Ursachen beschränken, diese gerade die inneren sind. Denn dann vornehmlich nennen wir etwas un-

begreiflich, wenn wir es nicht in hinlänglich bestimmte Begriffe fassen, und daher seine Wesenheit und innere Möglichkeit nicht deutlich erkennen. Demnächst können wir sagen, daß nach der in den katholischen Schulen gewöhnlichen Lehre die Geheimnisse für die Vernunft unbeweisbar und unbegreiflich sind: d. h. ihre Wahrheit läßt sich durch keine bloßen Vernunftgründe, weder durch aprioriſche, noch durch aposterioriſche gewiß machen, und manche derselben sind so erhaben, daß wir auch, die Belehrung über ihre Wahrheit durch Gottes Wort vorausgesetzt, sie nicht hinlänglich fassen, um ihre innere Möglichkeit zu durchschauen.

IV.

Die entgegengesetzte Lehre Günther's.

408. Von den oben erläuterten Lehrpunkten läugnet Hermes nur diesen einen, daß die geoffenbarten Geheimnisse durch die natürlichen Erkenntnisse dem Verständniß einigermaßen nahe gebracht werden können. Günther im Gegentheil damit nicht zufrieden stellt alles in Abrede, was man bis anhin über die Unbegreiflichkeit und Unbeweisbarkeit der Geheimnisse gelehrt hat. Es versteht sich ihm zufolge von selbst, daß der Mensch, wenn er einmal die Grundansicht des Christenthums über das Verhältniß des Geistes zu Gott durch den Glauben ergriffen habe, alles andere, was zum christlichen Lehrinhalte gehört, begreifen könne; — nur dies fragt sich, ob der Geist nicht auch jene Grundansicht als das Ergebniß seiner freien Forschung finden, und sich durch sich selbst auf den Höhepunkt, wo dies möglich ist, erheben könne [1]).

---

1) Wahrlich! nicht davon kann die Rede sein: ob der Denkgeist, (hat er einmal die Grundansicht des Christenthums über das Verhältniß des Geistes zu Gott von vornherein als unmittellbare Wahrheit ergriffen), auch alles Andere, was zum christlichen Lehrinhalte gehört, begreifen könne; wohl aber davon: ob der Geist jene Grundansicht nicht als das Resultat freier, eigener Forschung gewinnen könne und — (im Falle dieses nur von einem bestimmten Standpunkte aus sich finden lasse) — ob der Geist zu diesem Höhe- und Gesichtspunkte nicht durch sich selbst sich erheben könne; sondern ausschließlich erst vom Christenthume dahin erhoben werden müsse.

Eur. u. Her. S. 251.

Welche Wahrheit Günther immer unter der Grundansicht des Christenthums verstehen mag, er behauptet in diesem Satze, daß der Mensch im Stande ist durch sein eignes Denken den ganzen Inhalt des Glaubens zu erkennen und als nothwendig zu erweisen. Denn sollte es zweifelhaft scheinen, ob begreifen bei ihm ebenso viel als strenge beweisen bedeute; so genügt, auf eine andere Stelle hinzuweisen, in der er sich ebenfalls über die Aufgabe der speculativen Theologie ausspricht. Diese Aufgabe soll nämlich darin bestehen, daß nicht bloß der Pantheismus widerlegt, und die Schöpfungslehre gerechtfertigt, sondern auch von dieser und ihrer Grundansicht aus die ganze Reihe der Thatsachen, welche das Christenthum lehrt, und namentlich die Menschwerdung des ewigen Wortes und die Sendung des h. Geistes mit strenger Consequenz entwickelt werde[1]). Und gewiß daß der Mensch in sich ein Zeugniß für alle christliche Wahrheit und den Schlüssel für das Geheimniß der Offenbarung finde, ist von Günther, wie von seinem Schüler oft und vielfach ausgesprochen worden[2]). Ist er ja darum auch höchst unzufrieden mit der Unterscheidung zwischen geoffenbarten Wahrheiten, die auch durch die Vernunft erkennbar, und solchen, die über die Vernunft erhaben seien; fordert, daß man mit dem Krame des Geheimnißvollen aufräume, und auch die Lehren von der Dreipersönlichkeit, der Menschwerdung und Erlösung als Vernunftwahrheiten anerkenne[3]). Nur das Wie bleibe verborgen; aber unter diesem Wie versteht er jenes, das dem Geiste auch in seiner eigenen Erscheinung und in dem Wirken der Natur verborgen bleibt, und mit welchem es deßhalb die Philosophie nie

---

1) Es „muß nicht bloß jener Standpunkt" (der pantheistischen Zeitphilosophie) „untergraben, oder doch der entgegengesetzte Standpunkt in seiner rechtskräftigen Coëxistenz begründet, sondern auch nebst dem von diesem und von seiner Grundansicht aus die ganze Reihe jener geschichtlichen Thatsachen" — („als da sind die Incarnation des Logos, und ich möchte hinzusetzen: die Incarnation des Geistes, des ausgegossenen über alles Fleisch") — mit strenger Consequenz entwickelt werden." Vorsch. Bd. 1. S. 97.

2) Ebend. S. 348. Eur. u. Her. S. 229, 263, 527. Janusk. S. 137. Knoodt Bd. 3. S. 139.

3) Lydia 1852. S. 313. Janusk. S. 273.

und nirgend zu thun habe[1]). Wenn er also das Verhältniß des Christenthums zur Philosophie, wie das der Religion zur Wissenschaft und des Glaubens zum Wissen bestimmt[2]); so soll dies nicht etwa heißen, wie der übernatürliche Glaube ergreife, was über das natürliche Wissen erhaben ist, so enthalte das Christenthum, was der Philosophie gebreche; sondern: was wir als Christen glauben, das können und sollen wir als Philosophen wissen. Die Aufgabe des Denkens ist, was der Glaube als wirklich festhält, als nothwendig zu begreifen[3]).

409. Diese Ansicht, daß der ganze Inhalt des Glaubens zum Wissen zu erheben sei, ist in unsern Tagen auch unter den katholischen Gelehrten sehr verbreitet worden[4]), und man will dieselbe wider den Vorwurf des Rationalismus insbesondere dadurch schützen, daß man beifügt, es höre darum der Glaube nicht auf, die nothwendige Voraussetzung des Wissens zu sein. Allein diese Voraussetzung läßt eine sehr verschiedene Auffassung zu. Man kann damit behaupten wollen, daß die Erkenntnisse des Glaubens wie Grundsätze oder Anfänge seien, von denen das Denken ausgehe, geleitet und getragen werde, und dann behauptet man nichts anderes, als was die Väter und Theologen zu jeder Zeit gelehrt haben, daß sich nämlich aus dem Glauben ein Wissen der geoffenbarten Wahrheiten entwickele. Freilich giebt man, dieses Denken nicht speculative Theologie, sondern Philosophie benennend, dennoch einem doppelten Irrthum Raum. Denn ist dies der Weg,

---

1) Ebend. Cur. u. Her. S. 3. 98. Thomas a Scrup. S. 77.

2) Cur. u. Her. 226.

3) „Wenn der Geist in der Philosophie sich selber Gegenstand seines Wissens ist, so kann er auch, wenn er sonst dazu befähigt ist, jene Zuständlichkeit (sein Glauben) sowohl, als auch die ihr entsprechende Gegenständlichkeit, die das Christenthum als welthistorische Thatsache ist, zum Gegenstande seiner Fassung erheben."

„In dieser Betrachtung wird der Glaube wieder zum Wissen" (nämlich ein gewisses Wissen geht dem Glauben vorher) „aber auch in dieser Wiederholung zum höheren Wissen, weil zum Wissen der Nothwendigkeit, nicht bloß zum Wissen der Wirklichkeit."

Ebend. S. 226. S. 275. Vergl. Janusk. S. 278.

4) Auch Hirscher stellt der Speculation diese Aufgabe. Moral, Bd. 2. S. 115 (2. Aufl.).

den die Philosophie zu gehen hat, so folgt, daß auch jene Wahrheiten, welche man gewöhnlich als philosophische betrachtet, nur durch die Lehren der Offenbarung begründet werden können. Und indem man durch eine solche Annahme der natürlichen Erkenntnißkraft die Fähigkeit, die ihr innewohnt, abspricht, legt man ihr andererseits eine größere Fähigkeit bei, als sie besitzt. Dadurch nämlich, daß man das Wissen, welches aus dem Glauben hervorgeht, an die Stelle der Philosophie treten lassen will, spricht man die Zuversicht aus, den ganzen Inhalt der Offenbarung mit jener Klarheit und Bestimmtheit, welche dem natürlichen Erkennen eigen ist, auffassen zu können.

410. Nach andern jedoch muß der Glaube dem Wissen vorhergehen, damit das Denken durch ihn nicht seine Prinzipien, sondern seinen Gegenstand empfange. Wie wir die Thatsache der Natur und Geschichte durch das empirische Erkennen aufgefaßt haben müssen, um durch das Denken der Vernunft zur Philosophie der Natur und der Geschichte, in der jene Thatsachen begriffen werden, zu gelangen, und wie das empirische Bewußtsein mit seinem Inhalte gegeben sein muß, damit das höhere durch Speculation gewonnen werde; so muß auch nach dieser Ansicht der Inhalt der Offenbarung zuerst durch den Glauben erfaßt, und für wirklich gehalten werden, damit der denkende Geist sich in ihr versenken und seinen letzten Gründen nachforschen könne. In diesem Denken jedoch geht die Vernunft nicht von Glaubenswahrheiten, sondern von den ihr eigenen Prinzipien aus, denn sie will nicht bloß die geoffenbarten Lehren in ihrem Zusammenhange verstehen und die einen aus den andern begreifen, sondern aus den ohne die Offenbarung gegebenen Anfängen des Erkennens ihre Wahrheit ergründen.

Die Nothwendigkeit aber, daß diese Wahrheit nichtsdestoweniger vorher durch die Offenbarung ausgesprochen und durch den Glauben anerkannt sei, erklärt man wiederum in verschiedener Weise. Denn die einen sprechen dem Menschen das Vermögen, durch eigene Denkkraft Uebersinnliches zu erkennen, gänzlich ab. Immer — auch wenn es sich nur um die Erkenntniß des wahren Gottes und der sittlichen Weltordnung handele — müsse ihm in dem belehrenden Worte, das aus der Uroffenbarung stamme, die

Wahrheit zuvor entgegentreten, und nur nachdem er dieselbe durch einen angeborenen geistigen Instinkt anerkannt habe, vermöge er sie auch durch Gründe der Vernunft festzustellen. Ebenso müsse er auch die christliche Wahrheit zuerst durch das Lehrwort der Kirche als eine göttlich geoffenbarte vernehmen, und von der Gnade angetrieben gläubig annehmen: dann aber könne er sie ebenso wohl als die Lehren der natürlichen Religion mit der Vernunft durchdringen und aus ihren Gründen begreifen.

Andere hingegen erklären den Einfluß der Offenbarung, ohne welchen das Wissen ihres Inhalts nicht möglich sei, vielmehr als einen bloß erziehenden und sittlichen. Gleichwie der Knabe durch den Vortrag des Lehrers zum Denken geweckt und in demselben geleitet wird, aber doch die Wahrheit durch sein eigenes Denken erkennt, und ohne jene Wirkung und Leitung zu solchem Erkennen nicht durchaus unfähig ist; also muß der Mensch durch die göttliche Belehrung geweckt und geleitet werden. Und wenn schon in menschlichen Dingen der Fortschritt des Lernenden von seiner sittlichen Beschaffenheit abhängt, so ist dies in den göttlichen viel mehr der Fall. Das Herz muß gebessert werden, damit der Geist erleuchtet werde. Es bedarf also der Mensch, um zum Wissen des Glaubensinhaltes zu gelangen, allerdings der göttlichen Belehrung und noch viel mehr der ihn sittlich erneuernden und umschaffenden Gnade.

Aber ob man den Einfluß der Offenbarung in dieser oder der obigen Weise erkläre, das Denken, wodurch man zum Wissen des Glaubensinhaltes gelangen will, nimmt seine Anfänge (Prinzipien) nicht aus dem christlichen Glauben, sondern aus dem natürlichen Erkennen. Was der Glaube auf das Ansehen Gottes hin für wahr hält, dasselbe soll auch die Vernunft durch ihr Denken gewiß machen. Wie wir es also mißbilligen mußten, daß man jene Wissenschaft, die viel mehr die Glaubenswahrheiten als Prinzipien zu Grunde legt, nicht speculative Theologie, sondern Philosophie nenne; so können wir auch nur einen Mißbrauch der Sprache darin finden, wenn dieser, die mit dem Glauben zwar den Inhalt aber nicht die Prinzipien gemein haben will, der Name speculative Theologie gegeben wird. Wäre sie möglich, so müßte sie Philosophie heißen, und es wäre dann wahr, daß

Philosophie und Theologie dasselbe Objekt, aber verschiedene Prinzipien haben.

411. Aus den schon mitgetheilten Stellen läßt sich der Hauptsache nach unschwer abnehmen, in welcher der erwähnten Weisen Günther die Nothwendigkeit des Glaubens vor dem Wissen erkläre; doch lohnt es der Mühe, dies näher zu untersuchen, nicht nur weil Günthers Lehre besondere Aufmerksamkeit verdient, sondern auch weil durch ihre Erörterung die Frage, die uns beschäftigt, beleuchtet wird. Daß also die Speculation die Offenbarung, das Wissen den Glauben voraussetze, spricht Günther mit aller Bestimmtheit aus. Aufgabe des Wissens ist, die gegebene Sache aus ihren Gründen zu begreifen; es kann also von keinem Wissen die Rede sein, so lange nichts zu begreifen gegeben ist [1]). Wie die Welt von Gott erschaffen und vom Menschen in ihrer Wirklichkeit ergriffen sein mußte, damit sie aus ihrem Grund begriffen und gewußt werde; so mußte auch das Christenthum als eine andere That Gottes in der Geschichte der Menschheit gesetzt, und durch den historischen Glauben erfaßt werden, um sodann aus seinem in Gott und in dem Menschen gelegenen Grunde begriffen zu werden. — Aber wie nun Günther doch die Weltwerdung aus dem Erkennen und Wollen Gottes folgern, und daher die (vorher nur durch Wahrnehmung gekannte) Wirklichkeit der Welt a priori beweisen will; also will er auch die zweite Schöpfung, Christus und sein Werk aus Gott und aus dem Menschen so erkennen, daß er ihre (früher nur durch den historischen Glauben gekannte) Wirklichkeit aus ihren Ursachen erschließen könne [2])

---

1) Wie oft werden wir noch .... das Geständniß machen müssen: daß alles Begreifen (Wissen und Erkennen) als ein Nach-Denken ein Gegebenes (Positives) in Natur und Geschichte zu seiner Voraus-Setzung habe, dessen unmittelbares Wahr-Nehmen und Halten Glauben (im weitesten Sinne des Wortes) heißt, nach dem bekannten Worte des Weltapostels: „Wie sollen sie glauben ohne Predigt." Der letzte Symb. Vorr. VII.

2) „Wenn der Geist für diese geoffenbarte Wahrheit" — (von der Schöpfung) — „in der thatsächlichen Welt, zu der er als Coëfficient gehört, ein Zeugniß vorfindet, warum sollte er denn nicht ein Zeugniß in sich für den Erlöser-Gott ausfindig machen; wenn überhaupt vorausgesetzt werden darf, daß

Es wird also zwar das Factum als historische Thatsache geglaubt, aber zugleich aus seinem Grund als nothwendig erwiesen [1].

Nun ist aber hierbei nicht zu übersehen, daß die Speculation in diesen Beweisen nicht etwa von Gründen ausgeht, die sie durch den Glauben aus der Offenbarung entnommen hätte. Nicht aus dem, was die Offenbarung über den ersten Menschen und seine Sünde einerseits, und über Gottes Erbarmen andererseits lehrt, wird auf die Erlösung geschlossen; sondern diese Gründe der Erlösung selbst werden zuerst durch das natürliche Erkennen ermittelt, und wie aus ihnen die Erlösung, so aus dieser die Gottheit Christi gefolgert, und ebenso das Geheimniß der Dreifaltigkeit aus dem Selbstbewußtsein des Menschen und der Absolutheit des göttlichen Seins hergeleitet. Das Denken also, durch welches Günther den Glauben zum Wissen erheben will, ist insofern vom Glauben durchaus unabhängig, als es von den Lehren des Glaubens nicht wie von Prinzipien ausgeht, sondern ihren Inhalt nur wie Gegebenes d. h. wie den zu begründenden Gegenstand (die zu beweisende Aufgabe) behandelt. Es bleibt also immer dabei: was der Glaubende als wirklich kennt und hält, das muß der Wissende aus seinen Gründen als nothwendig erkennen und begreifen. Darum fügt er an der oben erwähnten Stelle, wo er der speculativen Theologie ihre Aufgabe bestimmt, hinzu: „Kurz es dreht sich die ganze Aufgabe um eine ideelle Reconstruction des Christenthums als einer welthistorischen Thatsache." [2]) Und in derselben Weise stellt er bei anderer Gelegenheit der Wissenschaft die Aufgabe, was das unmittelbare Erkennen des Glaubens vorausgesetzt hat, durch das mittelbare des Denkens von neuem zu setzen, und so die ideale Probe des realen Facit zu machen [3]).

Obschon nun aber dieses Wissen Ergebniß freier Forschung

Gottes Werke im innern Zusammenhange mit seiner Intelligenz stehen, oder daß sein Denken und Wirken seinem Wesen immanent ist?"

Eur. u. Her. S. 268. Vergl. ebend. S. 225. 229. Lydia 1850. S. 113. 114.

1) Janusk. S. 276.

2) Vorsch. Bd. 1. S. 97.

3) Eur. u. Her. S. 325. Vergl. Lydia 1851. S. 310.

ist, so macht es darum, auch wenn es erworben ist, den Glauben nicht überflüssig. Denn wie wir durch das Denken die Nothwendigkeit dessen, was der Glaube für wirklich hält, erkennen; so müssen wir doch immer auch durch den Glauben die Wirklichkeit dessen, was wir als nothwendig erkannt haben, ergreifen. Die bloße Einsicht in die Nothwendigkeit genügt uns nicht; wir müssen das Christenthum als geschichtliche Thatsache kennen. Der historische Christus aber kann immer nur Gegenstand des Glaubens sein [1]).

412. Aber ist nun in Günther's Lehre das Wissen wirklich vom Glauben unabhängig? Wir haben gesagt, insofern sei es unabhängig, als das Denken, wodurch wir das Wissen erringen, nicht in Glaubenslehren seinen Anfang habe. Damit aber ist, wie schon bemerkt wurde, keinesweges ausgeschlossen, daß Offenbarung und Glaube auf die Entstehung des Wissens Einfluß und auch nothwendigen Einfluß haben. Nun mag es sonderlich scheinen, daß Günther gerade für die natürliche Erkenntniß Gottes eine unbedingte, für die Erkenntniß des Christenthums aber nur eine bedingte Nothwendigkeit der Offenbarung behauptet. Indeß ist beides aus dem Zusammenhange seiner Lehre leicht erklärlich. Ohne Selbstbewußtsein giebt es keine Erkenntniß Gottes noch der Schöpfung. Der Geist kann aber nach Günther nur durch ein selbstbewußtes Wesen zum Bewußtsein geweckt werden, und folglich mußte dem ersten Menschen, damit er zur Erkenntniß gelange, Gott sich offenbaren [2]). Obwohl nun der Mensch in der Freiheitsprobe, die mit dieser Offenbarung verbunden war, nicht

1) „Gewußt wird zwar der Inhalt, geglaubt aber doch das Factum der Offenbarungals historische Thatsache... Das Factum ist mit dem Grunde desselben, der sowohl in der Natur Gottes, als der Menschheit involvirt liegt, und deßhalb zum Wissen evolvirt werden kann, nicht zu verwechseln. So zweifelt auch der Jude so wenig an der Möglichkeit (von Seite Gottes) eines von Gott gesandten Messias, als an der Nothwendigkeit jener Sendung von Seite der menschlichen Natur, aber die Thatsache jener Sendung, die Wirklichkeit der Erlösung läugnet er, und ist deßhalb ein Ungläubiger. Janusk. S. 276.

2) „Muß sich der Geist zuvor selber gefunden haben, ehe er sich in der Philosophie zum Gegenstande seines Denkens machen kann; so ist er sich

bestand; so büßte er doch das Selbstbewußtsein, zu dem er durch sie gebracht war, in seinem Falle nicht ein. Durch dieses aber war er immer noch im Stande, aus der ersten Offenbarung, (der Schöpfung) die zweite (die Erlösung) zu erkennen. Daß er zu dieser Erkenntniß nicht gelangte, sondern vielmehr in den Natur- und Götzendienst versank, war der Lehre des Apostels gemäß eine Folge, nicht der Sünde des Urmenschen, sondern der persönlichen Verschuldigungen seiner Nachkommen. Denn von diesen sagt er, daß ihr unverständiges Herz verfinstert worden, weil sie Gott, den sie erkannten, nicht ehrten. (Röm. 1, 21.) Gesetzt nun, daß sie der Erkenntniß, die sie hatten, das Bekenntniß in Wort und That nicht schuldig geblieben, und somit das Heidenthum nicht eingetreten wäre, so würde zwar die Sendung Christi immer noch nothwendig gewesen sein, um die Menschheit zu erlösen, aber nicht um sie zu belehren [1]). Aus demselben Grunde ist diese Nothwendigkeit auch jetzt eine bedingte und relative. Denn weil sie von dem Grade des persönlichen Verfalls der Nachkommen Adams abhängt, so kann sie durch die Fortschritte der theoretischen und practischen Vernunft aufgehoben werden [2]).

413. Obschon demnach Günther auf das bestimmteste läugnet, daß die christliche Geheimnißlehre die natürlichen Kräfte der

---

selber auch ein Gegebenes d. h. Gesetztes von einem Andern als ihm, mithin in letzter Instanz wenigstens ein durch göttliche Offenbarung Gegebenes." Eur. u. Her. S. 225.

1) Eur. u. Her. S. 231 ff. Süd- u. Nordl. S. 128. Lydia 1852. S. 92—94.

2) „Die Erlösung ... muß eine Offenbarung für die theoretischen Interessen der Menschheit werden für den Fall, daß die Sünde in ihrem Gefolge Unglauben und Aberglauben mit sich führte. Aber diese Nothwendigkeit ist doch immer eine bloß hypothetische d. h. abhängig von dem Grade des persönlichen Verfalls der Nachkommen des Urmenschen; sowie jene Grade selbst von nichts, als von der Freiheit des Willens abhängig sind." Janusk. S. 277.

„Die Transscendenz der Offenbarung über die natürlichen Kräfte des Geistes läßt sich auch als eine relative z. B. durch die Sünde herbeigeführte auffassen, die aber durch die Fortschritte in der Ausbildung der theoetischen und practischen Vernunft überwunden werden könne." Vorsch. Bd. 2. S. 510. Vergl. Lydia 1850. S. 189.

Vernunft schlechthin übersteige, so daß zu ihrer Erkenntniß eine göttliche Belehrung unbedingt nothwendig sei; so hindert dies nicht, daß er, damit der Mensch sie wirklich erkenne, den Einfluß des Christenthums für nothwendig erkläre. Die Nothwendigkeit der Offenbarung, sagte er, sei deßhalb nur eine bedingte, weil sie von dem sittlichen Verfalle der einzelnen abhange. Eben daraus aber folgt, daß der Mensch, um die christlichen Wahrheiten aus sich selbst zu erkennen, zuvor sittlich gebessert sein muß. So kann also Günther zunächst aus diesem Grunde den Einfluß des Christenthums für unentbehrlich halten. Er spricht sich darüber folgendermaßen aus: Um das wahre Verhältniß zwischen Gott und der Welt zu erkennen, mußte „der Mensch Ernst damit machen, die sittlichen Forderungen des Geistes, als des Höheren in ihm, gegen die Ansprüche der Sinnlichkeit im praktischen Leben allseitig geltend zu machen. Das freie Handeln nur konnte ihn zu dem Standpunkte erheben, sich als freies Wesen nicht bloß zu denken, sondern auch zu erfahren. Und auch hierin ist die Philosophie als sokratische mit ihrem Zurufe: erkenne dich selbst ihren Beitrag nicht schuldig geblieben. — Die Hauptwirkung freilich ging auch hier vom Christenthume aus, das die Erfüllung seiner erhabenen Hoffnungen an die sittliche Bedingung freier Sinnesänderung knüpfte, und zu dieser ihm die Mitwirkung von Seite der Kraft Gottes (Gnade) versicherte und gewährte. Mit Riesenarmen hat vor allem die sacramentale Zucht und Ordnung der christlichen Kirche die Volksmassen der alten und neuen Welt aus den Niederungen des Naturlebens und seinen sinnlichen Interessen herausgerissen und auf die Sonnenhöhe der geistigen Freithätigkeit hingestellt" [1]).

414. Der Einfluß der Christenthums, von dem hier Günther redet, ist also kein anderer, als den wir oben den ethischen nannten, und Günther selbst deutet an „daß derselbe, wenn nicht auf die Massen, doch auf einzelne auch durch die Philosophie geübt wurde. Und gewiß, da er von demselben nur dies fordert, daß der Mensch der Natur gegenüber zum Bewußtsein seiner Persönlichkeit erhoben werde; so ist nicht einzusehen, wie die Hei-

---

1) Eur. u. Her. S. 231. Vergl. ebend. S. 118 u. Lydia 1850. S. 189.

den, ich will nicht sagen durch die Philosophie, sondern durch „das Gesetz, das ihnen in's Herz geschrieben war, und im Gewissen Zeugniß ablegte" (Röm. 2, 15.) dahin nicht hätten gelangen sollen. — Allein Günther fordert mehr; es mußte auch das Licht der Wahrheit, die erkannt werden sollte, in der Menschheit leuchten; und hier schreibt er dem Christenthume zu, was nur von ihm ausgehen konnte. „Ohne eine Persönlichkeit," sagt er, „wie solche in dem Menschensohne Jesus Christus in die Menschheit eintrat und in dieser als Idealmensch in Lehre und Leben wunderbar auftrat, würde die Gattung nie sich den Banden des Naturlebens im Denken und Thun entwunden haben; was ihr nun aber schon dadurch möglich gemacht wurde, daß sie sich für ihre eigene Subjectivität an jener wunderbaren Persönlichkeit orientiren konnte" [1]). Ferner ging auch deßhalb schon „vom Christenthume ein neues Licht aus, weil es die Grundgedanken Israels von dem Verhältnisse Gottes zur Welt in sich trug;" und viel mehr noch „weil die Persönlichkeit Christi zugleich eine welthistorische Bedeutung hatte." Es war von nun an nicht mehr die Natur als Weltganzes mit Einschluß des Menschen jener ausschließliche Gegenstand, sondern zu ihr gesellte sich jetzt noch die Geschichte der Menschheit als Weltgeschichte," und deßhalb „konnte auch der Mensch von nun an erst vollkommen verstanden werden" [2]).

415. Hier wird also ein Einfluß des Christenthums, auch insofern es nur Lehre ist, als wohlthätig und als nothwendig anerkannt. Aber welcher Art ist er? Besteht er darin, daß der Forscher die Wahrheiten, welche das Christenthum lehrt, durch den Glauben auf das Ansehen Gottes hin annimmt, und seiner Forschung als Prinzipien zu Grunde legt? Nicht das liegt in den Worten Günther's, sondern nur, daß der Geist durch die Gedanken des Christenthums geweckt und gehoben, seinen Gesichtskreis erweiterte, um so zu erspähen, was sonst sein Blick nicht würde erreicht haben. Es ist also dies kein anderer als jener erziehende Einfluß, dessen wir oben erwähnten. Die Wahr-

---

1) Der letzte Symb. S. 334.
2) Lydia 1851. S. 316 ff.

heit muß ausgesprochen, und der Geist durch das Lehrwort emporgehoben und geleitet werden. Hätte Günther den nothwendigen Einfluß nicht hierauf beschränken, sondern behaupten wollen, der Denkende müsse von dem, was der Glaube über die welthistorische Bedeutung Christi verkündet, als von Wahrheiten, die ihm durch das unfehlbare Wort Gottes gewiß seien, ausgehen; wie würde er dann noch sagen können, nicht davon sei die Rede, ob der Mensch, wenn er einmal die Grundansicht des Christenthums gläubig angenommen habe, aus ihr alle andern christlichen Lehren begreifen könne, sondern davon, ob er diese Grundansicht selbst nicht als Ergebniß freier und eigener Forschung gewinnen könne? wie hätte er der speculativen Theologie die Aufgabe stellen können, nicht bloß die Geschöpflichkeit der Welt wider den Pantheismus festzustellen, sondern aus dieser als einer Grundansicht die ganze Reihe der Thatsachen, die das Christenthum lehrt, mit strenger Consequenz zu entwickeln? (n. 408.) Daher forderte er in derselben Abhandlung, aus der obige Stellen über die Nothwendigkeit der Offenbarung entnommen sind, daß beide Offenbarungssphären (Schöpfung und Erlösung) vom menschlichen Geiste ohne irgend eine Voraussetzung untersucht werden. „Nur wenn beide Offenbarungen sich gegenseitig decken, gewinnt der Geist für die Gewißheit des einen Inhalts noch die Sicherheit durch den andern" [1]). Und gewiß keiner, der mit Günther's Werken nur einigermaßen vertraut ist, wird in Abrede stellen, daß sein Gedanke dieser ist: Der Mensch würde die christlichen Wahrheiten nicht erkennen, wenn er nicht vorher sittlich erneuert und jene Wahrheiten durch das Lehrwort der Offenbarung ihm verkündigt wären: nachdem er aber einmal sie durch den Glauben erfaßt hat, vermag er sie auch, von jenem Lehrwort absehend, und von den Thatsachen seines Bewußtseins ausgehend zu erforschen. Die Schüler Günther's machen dessen kein Hehl [2]), und Günther

---

1) Lydia 1851. S. 310.

2) Ebendort, wo Knoodt mit dem Beweise beschäftigt ist, daß „Günther die Offenbarungswahrheiten nicht unabhängig von der Offenbarung philosophisch zu begründen suche," gesteht er jedoch mit den unzweideutigsten Worten, „daß nach Günther die philosophischen Beweise nicht auf der Auctorität Gottes in der Thatsache der Erlösung, sondern auf derjenigen Auctori-

selbst schließt das Werk „Euristheus und Herakles" mit der Weissagung, „es werde eine Zeit kommen, wo der Glaube und die Wissenschaft als majorenne Söhne Eines Vaters sich die Hände reichen werden, auf daß alle Wahrheit im Himmel und auf Erden als solche von diesen zwei Zeugen bekräftigt werde."

416. Aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß Günther von allen geoffenbarten Wahrheiten behauptet, was die Vorzeit von jenen, die der natürlichen Ordnung angehören, lehrte. Von diesen sagte auch sie, daß sie die Kräfte der Vernunft nicht schlechthin übersteigen. Zwar sei es heilsam und nothwendig gewesen, daß auch sie der Menschheit durch die göttliche Offenbarung verkündigt würden; aber diese Nothwendigkeit sei doch erst eingetreten, nachdem in der Nachkommenschaft Adams die Sünde überhand genommen, und der Entwicklung der natürlichen Fähigkeiten immer mehr innere und äußere Hemmnisse gesetzt hatte. Dieser wegen sei es dem mit der Offenbarung nicht bekannten Menschen auch unter günstigen Umständen und bei dem besten Willen wenngleich nicht schlechterdings, doch fast unmöglich (moraliter impossibile) jene Wahrheit durch die bloße Vernunft vollständig und ohne Beimischung von Irrthümern zu erkennen. Uns aber sei dies durch den oben erklärten sittlichen und erziehenden Einfluß der Offenbarung erleichtert. — Günther selbst hebt an einer der schon angeführten Stellen hervor, daß seine Lehre von jener des h. Thomas dadurch sich unterscheide, daß er das oben Gesagte auf den ganzen Inhalt der Offenbarung ausdehne [1]). Aber noch viel schärfer spricht er sich darüber bei Beurtheilung der gewöhnlichen Lehre vom negativen und positiven Criterium aus.

417. Wo immer Günther von dieser Lehre redet, nimmt er an, man wolle durch dieselbe bestimmen, inwiefern die geoffen-

---

tät, die Gott in der Thatsache der Schöpfung gesetzt hat, basiren, und zunächst von unserer Vernünftigkeit ausgehen." (Günther und Clemens III. S. 158. 159.) Und was wären das auch für philosophische Beweise, die einen andern Ausgangspunkt hätten? Aber dies ist die Frage, ob es für die Offenbarungswahrheiten, von welcher dort die Rede ist, für die Lehre von der Trinität und Erlösung, philosophische Beweise geben könne. — Vergl. Ebend. I. S. 96 und Pabst in den Januskröpfen S. 136—137.

1) Januskröpfe S. 272.

barte Wahrheit der Vernunft zugänglich sei, und entscheide somit, es lasse sich zwar immer zeigen, daß der Glaubensinhalt mit den natürlichen Erkenntnissen nicht streite, aber nicht auch, daß er mit denselben übereinstimme, ihnen entspreche. Aber ist dies die wahre Bedeutung jener Formel? Schon das Wort Criterium beweist, daß man vielmehr feststellen wollte, inwiefern uns in der natürlichen Fassungskraft eine Norm gegeben sei, zu urtheilen, ob etwas glaubwürdig sei oder nicht. Das negative Criterium einräumend und das positive verwerfend, sprach man nichts anders aus denn dieses: bei der Untersuchung, ob eine vorgebliche Offenbarung ächt, oder ob eine Lehre in der schon als ächt erkannten Offenbarung enthalten sei, dürfe man den Grundsatz anwenden, daß eine geoffenbarte Lehre mit den zweifellosen Erkenntnissen der Vernunft nicht in Widerspruch stehe; aber nicht etwa auch diesen, daß jede geoffenbarte Lehre sich auch durch Vernunftgründe erhärten, oder doch wahrscheinlich machen und empfehlen lasse. Diese Unterscheidung stellte man also den Rationalisten, namentlich dem Abälard und Raymund Lullus entgegen, die bekanntlich nur dann den Glauben als vernunftgemäß anerkennen wollten, wenn sein Inhalt zugleich oder vielmehr zuvor durch das Denken der Vernunft bewährt sei. Ist es aber etwa dasselbe, erklären, der Mensch habe kein Recht, die geoffenbarten Lehren, bevor er glaube, in solcher Weise zu untersuchen, sondern müsse sie auf das Ansehen Gottes, des Unfehlbaren, annehmen: — und erklären, es sei nicht möglich, zwischen der Vernunft und Offenbarung eine andere als jene negative Uebereinstimmung nachzuweisen? Wie oft begegnen wir nicht bloß bei Augustin und Anselm, sondern auch bei Thomas von Aquin und den übrigen Scholastikern, der Lehre, es streite zwar mit der Frömmigkeit und der Vernunft selbst, um zu glauben, Vernunftgründe für die Wahrheit dessen, was Gott geoffenbart hat, zu fordern; aber es sei verdienstvoll und der Liebe zum Glauben selber gemäß, solche Gründe zu suchen, um, was man glaubt, tiefer zu erfassen [1]).

418. Aber freilich, die Gründe, welche man durch Nachdenken über den Inhalt des Glaubens zu finden hofft, waren ver-

1) S. p. 2. 2ae. q. 2. a. 10. Siehe die ganze Stelle oben n 235.

schiedener Art. Man zweifelte nicht daran, daß die oft erwähnten Wahrheiten der natürlichen Ordnung durch eigentliche Beweisgründe festgestellt, also aus den natürlichen Erkenntnissen mit Nothwendigkeit gefolgert werden könnten. Auch von jenen Lehren, die sich auf die übernatürliche Heilsordnung beziehen, glaubte man nicht weniger als der Vernunft höchst angemessen erweisen, und so verständlich machen zu können, daß nichts unbegreiflich bleibe, als die Unermeßlichkeit der göttlichen Liebe, die sich in ihnen offenbart. Doch sah man die Gründe, wodurch diese Angemessenheit in's Licht trat, nicht als Beweise für die Wahrheit jener Lehren an; weil man nämlich die Angemessenheit nicht mit der Nothwendigkeit verwechselte, noch auch von der Identitätsphilosophie gelernt hatte, aus der Vernünftigkeit ohne weiteres auf die Wirklichkeit zu schließen. Endlich behauptete man von keinem Geheimniß, daß an ihm nichts als die Widerspruchslosigkeit erkennbar sei, sondern glaubte die innere Vernünftigkeit immer auch positiv, wenngleich nur durch Analogien darthun zu können. — Schon hieraus ersieht man, was es zu bedeuten hat, wenn Knoodt „den älteren Theologen" einen Widerspruch mit sich selber vorwirft, weil sie ein bloß negatives Criterium behauptet, und dann doch, „im Gebiete des s. g. Uebernatürlichen positive Bestimmungen in Hülle und Fülle machten." Er meint, sie hätten dadurch „unwillkürlich Zeugniß abgelegt, daß es noch eine andere Denkgesetzlichkeit, als die von ihnen enthüllte" gebe [1]). Aber vielmehr haben sie dadurch — und nicht unwillkürlich — Zeugniß abgelegt, daß es außer der Norm, nach welcher der noch nicht Gläubige die Lehre, welche ihm als geoffenbarte verkündigt wird, prüfen darf, eine andere gebe, nach welcher der Gläubige über den Inhalt seines Glaubens denken darf.

419. Wie also verhält sich die Lehre Günther's vom negativen und positiven Criterium zu jener der Vorzeit? Wir wissen bereits, daß auch nach Günther dem Wissen der geoffenbarten Wahrheiten der Glaube an dieselben vorhergeht: denn durch den Glauben wird dem Denken der Gegenstand, den es begreifen soll, geboten. Nun erklärt aber Günther, daß dieses Den-

1) Günther u. Clemens III. S. 78.

ken nicht etwa in der Absicht unternommen werde, „um jenen Gegenständen den Glauben aufzukündigen, wenn sie sich dem Begriffe nicht fügen sollten;“ [1]) und spricht sehr stark wider den unter den Protestanten verbreiteten Rationalismus, der das Uebervernünftige für identisch mit dem Unvernünftigen halte [2]), und nur unter der Bedingung glauben wolle, wenn der Glaubenssatz der Vernunft nicht nur nicht widerspreche, sondern auch entspreche [3]). So stimmt also Günther mit dem ersten Grundsatz der alten Schule, demzufolge der Glaube von dem Wissen seines Inhalts nicht abhängig sein darf, vollkommen überein. — Aber destoweniger pflichtet er dem andern Grundsatz über die Beschaffenheit des Wissens, das der Gläubige anstreben könne, bei. Man hatte Unrecht, jene geoffenbarten Lehren, die als ursprüngliche Vernunftwahrheiten galten, ausgenommen, den Inhalt der Offenbarung und insbesondere die Rathschlüsse Gottes in dem Sinne für übervernünftig zu erklären, daß sie nur mit dem negativen Maßstab der Vernunft zu messen, und jedes tiefere Eindringen, — es wäre denn ein mehr oder minder gelungenes Spiel mit Analogien und Gleichnissen, — zu untersagen sei [4]). — Vielmehr ist auch in der katholischen Kirche nunmehr an eine Fortentwickelung des negativen Criteriums, durch die es mit Vermeidung der Extreme in das positive umschlage, ernstlich zu denken. Und zu diesem Zwecke kann man sich zunächst an eine bloße Analyse des Begriffs Widerspruchlosigkeit wenden. Widersprechen ist nämlich ein Nichtentsprechen — ein Negiren; folglich ist Nichtwidersprechen gleichbedeutend mit nicht Nichtentsprechen, also mit Entsprechen oder Affirmiren. Wenn also die Offenbarung in der Schöpfung und die Offenbarung in der Erlösung sich nicht widersprechen; so affirmiren sie sich gegenseitig, und legen die eine von der andern Zeugniß ab [5]).

420. Warum soll aber die katholische Vorzeit diese Fort-

---

1) Januskövfe S. 255.
2) Süd- u. Nordlichter S. 131.
3) Thomas a scrup. S. 195.
4) Ebend. S. 196. Süd- u. Nordl. S. 131.
5) Thomas a scrup. S. 215. Eur. u. Her. S. 327.

entwickelung nicht versucht, sondern „sich an das negative Criterium festgeklammert haben?“ Weil sie in der Begriffsspeculation und darum im Semipantheismus gefangen lag. Sie bestimmte das Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott, wie das des unvollkommenen Geistes zum vollkommenen, des Besondern und darum Untergeordneten zum Allgemeinen. Weil also der Geist Gott dem Wesen nach gleichgesetzt wurde, so folgerte man, nach dem Grundsatz: Gleiches werde durch Gleiches erkannt — daß die Vernunft das Göttliche erreichen könne: weil aber der Geist von Gott zugleich dem Grade nach verschieden war, so schloß man, daß jenes Wissen der Vernunft ein unvollkommenes, nur analogisches sei. Denn, meinte man, wenn die Vernunft Gott, wie er in sich ist, erkennen könnte; so würde der Geist von Gott auch nicht mehr quantitativ verschieden sein. — Nun aber, da endlich die Speculation aus den Banden des Begriffs befreit, und auf den Höhepunkt der Idee geführt worden ist; verhält sich die Sache ganz anders. Seitdem der Geist im Selbstbewußtsein sich (— nicht als das Allgemeine, auf das er Besonderes beziehe, sondern —) als das Realprinzip, aus dem er sein Erscheinen begreift, gefunden hat; denkt er auch Gott nicht mehr als das Allgemeine, das sich in den Dingen besondere, sondern als das Realprinzip, welches die Dinge als Wirkungen setzt. So gewiß er aber seines eigenen Seins ist, so gewiß ist er der wesentlichen Verschiedenheit zwischen ihm und Gott. Er kann sich und die ganze Welt nur als Nicht-Gott denken, und bildet also mit Gott eine reale Contradiction, d. h. eine Contraposition. Die Glieder eines solchen Gegensatzes aber müssen sich bei aller Ungleichheit ihres Wesens erkennen. So wie also Gott sich nicht erkennen kann, ohne die Welt, den Nicht-Gott zu erkennen; so kann auch der Geist sich nicht erkennen, ohne Gott zu erkennen; und je vollkommener er sich erkennt, desto vollkommener muß er Gott erkennen. — Daraus folgt jedoch nicht, daß der Geist Gott, wie Gott ihn erkenne. Denn erkennen sich gleich die Glieder eines contradictorischen Gegensatzes wechselseitig; so erkennt doch jedes in seiner Weise. Das Erkennen des Geistes also ist ein vermitteltes. Wie er sich nur aus seinem Erscheinen, so erkennt er Gott nur aus sich, dem Geschaffenen. Obschon er ihn aber

als den Unbeschränkten und Unbedingten aus seiner eigenen Beschränktheit und Bedingtheit erkennt; so ist doch dieses sein Erkennen darum kein bloß negatives und analogisches, sondern ein positives: denn es entsteht aus der Verneinung der Verneinung (seiner Endlichkeit) und ist somit Bejahung, Position[1]).

421. Damit kein Zweifel übrig bleibe, daß Günther dieser seiner Erkenntnißlehre zufolge ein wahres Begreifen und Beweisen sämmtlicher Geheimnisse des Glaubens beansprucht, vernehmen wir noch, was er auf die Einwürfe, die er sich selber macht, erwiedert. Man müsse, sagt er, nicht jedes Begreifen — Wollen als ein vermessenes Begründen — Wollen ansehen. Es handele sich hier nur um formale, nicht um reelle Begründung. Der positive reelle Grund der Thatsachen, (die geoffenbart werden[2]), liege nirgend als in Gott; aber der Mensch, dem die Offenbarung werde, könne jenen Grund in Gott auf demselben Wege erkennen, auf dem er auch Gott erkenne. — Was heißt das anders, als nach seiner Lehre begreife zwar die Vernunft die geheimnißvollen Thatsachen, aber sei doch nicht die Urheberin derselben? — Ebenso wenig, erklärt dann Günther ferner, höre Gott auf, der Unbegreifliche zu sein. Denn er werde durch unser Erkennen, sei es Begriffs- oder Ideenleben nicht erschöpft, und die Begreiflichkeit auf dem Wege der Idee sei kein Anschauen, sondern ein durch den Gegensatz des Universums mit Gott vermitteltes Erkennen[3]). Nur dies also wird eingeräumt, daß wir Gott nicht erschöpfend, wie er sich und uns, und daß wir ihn nicht wie die Seligen durch Anschauung erkennen; dabei aber bleibt immer bestehen, daß unser vermitteltes Erkennen, ebensowohl

---

1) Thomas a scrup. 216 ff. Süd- u. Nordl. S. 131 ff. Eur. u. Her. S. 327. Vergl. Knoodt, Günther u. Clemens III. S. 71 ff. — Philos. der Vorzeit Bd. 1. n. 44. Bd. 2. n. 926.

2) Eigentlich sagt Günther: „Der positive reelle Grund einer Offenbarung, als einer Thatsache, liegt nirgends als in Gott." (Süd- u. Nordl. S. 132.) Wie er nämlich die Schöpfung pflegt die erste Offenbarung zu nennen, so versteht er auch, von der Erlösung redend, unter Offenbarung nicht sowohl die göttliche Belehrung über die Heilsordnung, als diese ganze Heilsordnung selbst, die That Gottes.

3) Thomas a scrup. S. 220. Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 491 ff.

wenn es die Geheimnisse des Glaubens als wenn es die natürlichen Wahrheiten zum Gegenstande haben, in seiner Art vollkommen, ein wahres Begreifen sei. — Endlich wirft Günther sich ein, daß in seiner Lehre die Schöpfung und Erlösung aufhören, freie Thaten Gottes zu sein, und giebt jene uns schon bekannte Antwort, Freiheit und Nothwendigkeit seien Daseinsformen der Geschöpfe, und dürften als solche auf Gott in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht übertragen werden. Indem er also die Wahlfreiheit, als wäre sie Willkür, in Gott nicht anerkannt; spricht er es immer bestimmter aus, daß die Vernünftigkeit, die er in den geoffenbarten Thatsachen finden will, nicht Angemessenheit, sondern Vernunftnothwendigkeit ist. (n. 23.)

Durch alles dieses ist nun der wahre Streitpunkt wohl in volles Licht gestellt. Günther behauptet, daß wir die geoffenbarten Wahrheiten, welche nach der gewöhnlichen Lehre der übernatürlichen Ordnung angehören, nachdem wir sie zuvor durch den Glauben ergriffen haben, in derselben Weise begreifen und beweisen können, wie die Wahrheiten der natürlichen Ordnung, daß sie folglich nicht mehr und nicht weniger als diese geheimnißvoll zu nennen sind. — Knoodt freilich scheint das Gegentheil beweisen zu wollen. Wie wir ein Wesen erkennen, das hange nach Günther von der Weise ab, in der es sich uns offenbare. Nun sei aber die Offenbarung (Erscheinung) des Geistes und der Natur unmittelbar gegeben, während das Wesen Gottes weder in der Schöpfung noch in der Erlösung als solches zur Erscheinung komme. Darum also lasse sich aus diesen Offenbarungen nicht in derselben Weise auf Gott zurückschließen, wie auf die Natur und den Geist aus ihren Offenbarungen[1]. — Indeß was folgert hieraus Knoodt? Nichts anderes, als was sich daraus folgern läßt: daß wir Gott nicht so wie die Welt erkennen, und deßhalb die Erkenntniß Gottes in Vergleich mit der Erkenntniß der Geschöpfe geheimnißvoll zu nennen ist. Worauf es aber hier ankommt, ist: ob die Lehre der Offenbarung über Gott und die göttlichen Dinge in Vergleich mit der Lehre der Philo-

1) Günther und Clemens III. S. 155.

sophie über Gott und die göttlichen Dinge geheimnißvoll zu nennen sei.

V.

Es giebt Geheimnisse und ihre Offenbarung ist dem Zwecke des Christenthums angemessen.

422. Den gegebenen Erklärungen zufolge verstehen wir unter Geheimniß eine Lehre der Offenbarung, welche über unser natürliches Erkenntnißvermögen erhaben, und deßhalb der menschlichen Vernunft unbeweisbar oder unbegreiflich ist. Es könnte überflüssig scheinen, vorerst darthun zu wollen, daß es solche Wahrheit gebe; nichtsdestoweniger hat der h. Thomas sein Werk wider die Ungläubigen mit vieler Weisheit von diesem Beweise begonnen. Zwar hat der Mensch das Bewußtsein seiner Endlichkeit, und erfährt ohne Unterlaß die Beschränktheit, welcher sein inneres, wie sein äußeres Leben unterworfen ist. Aber wenn deßhalb niemand erst überführt werden muß, daß sein wirkliches Wissen Stückwerk ist; so überzeugt sich doch nicht jedweder ebenso leicht, daß auch das Vermögen zu erkennen in ihm begränzt sei. Ist es ja dieses Vermögen, womit sein Geist die Schranken der Endlichkeit durchbricht, und sich aus der Welt des Sinnlichen, in die er gebannt ist, zum Reiche des Ewigen, dem er sich verwandt fühlt, emporschwingt. Möge er auch einsehen, wie wenig er bis jetzt von dem Göttlichen und Ewigen erkannt habe, wie manche Fragen über dasselbe ihm noch ungelöst seien; so begreift er doch nicht so bald, daß seinem Geiste irgend eine Kunde, die ihm aus dem Reiche, das er seine Heimath nennt, gebracht werde, unerfaßlich sein könne; besonders da mit der Erfahrung der Beschränktheit seines Erkennens die Erfahrung einer immer fortschreitenden Entwicklung seines Vermögens zu erkennen verbunden ist. Um ihn zu überzeugen, daß es für ihn wahre Geheimnisse gebe, genügt es also nicht, auf die Mängel unseres Wissens hinzuweisen; sondern es muß aus der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens dargethan werden, daß es, besonders in den

göttlichen Dingen, vieles giebt, was ihm unerreichbar ist. Und dies ist der Weg, den der h. Thomas einschlägt [1]).

423. Dem Wissen, das die Vernunft von einem Gegenstand hat, liegt die Erkenntniß seiner Wesenheit, der Begriff, zu Grunde, so daß je nach der Weise, in welcher die Wesenheit aufgefaßt wird, die Erkenntniß alles Uebrigen, das zum Gegenstand gehört, beschaffen ist. Vermögen wir es, die Wesenheit zu begreifen, d. i. ihre Bestandtheile mit Bestimmtheit aufzufassen, so kann nichts von dem, was an der Sache Gegenstand des vernünftigen Erkennens ist, unser Fassungsvermögen übersteigen. Denn was in der Sache außer ihrer Wesenheit nothwendig ist, das kann aus dieser als seinem Grunde hergeleitet, was aber zufällig in ihr ist, als in ihr möglich begriffen werden [2]). So wird also auch unsere Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge von der Weise abhangen, in der wir die Wesenheit Gottes aufzufassen im Stande sind. Nun ist es gewiß, daß unsere Vernunft Gott nicht unmittelbar, sondern durch seine Werke erkennt. Unmittelbar erkennen wir nur die Erscheinungen der Dinge außer uns und unser selbst in uns; und daher haben wir nur von der Wesenheit der Erscheinungen eigenthümliche und durchaus entsprechende Begriffe. Diesen Begriffen liegen an Bestimmtheit und Vollständigkeit jene zunächst, welche wir vom Menschen und manchen körperlichen Dingen haben. Denn unser eigenes Wesen, das geistige sowohl als das leibliche, erscheint uns in unserer Thätigkeit nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit, und in ähnlicher Weise offenbaren sich uns manche Dinge außer uns. Wenn es nun nichts destoweniger schwierig ist, auch nur die Wesenheit dieser mit aller Bestimmtheit zu erkennen; um wie viel mangelhafter muß die Erkenntniß jener sein, deren Erscheinung sehr unvollständig ist. Es giebt aber gar viele Wesen, die wir gar nicht durch ihre Erscheinungen, sondern nur durch Wirkungen, die von ihnen verschieden sind, kennen. Sind also die Wirkungen ihnen nicht, wie dies in der Zeugung der Fall ist, gleichartig, sondern Werke, die sie hervorgebracht, so wird die Erkenntniß, welche wir aus diesen gewinnen,

---

1) Cont. Gent. l. 1. c. 3. et l. 4. c. 1.

2) Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 101; Bd. 2. n. 619 ff.

um so unvollkommner sein, je weniger die Werke die hervorbringende Macht erschöpfen. Wenn wir demzufolge die Natur vieler Geschöpfe nur sehr unvollkommen oder auch gar nicht zu erkennen vermögen, so muß es uns noch viel mehr unmöglich sein, Gottes Wesen aus seinen Werken durch eine entsprechende Idee aufzufassen. Diese Werke selbst sind uns nur sehr unvollständig bekannt; erstlich weil uns, wie gesagt, die Natur vieler einzelnen verborgen ist; sodann aber auch, weil wir über ihre Verhältnisse zu einander, über die Ordnung des Weltalls und insbesondere über die Wege, auf welchen die göttliche Vorsehung alles Geschaffene zu dem einen großen Endzwecke lenkt, nur Weniges erforschen, ja meinstens nur ahnen und muthmaßen können. Und doch ist in der Erkenntniß des Weltalls gerade dies Erfassen des Weltplans das Wichtigste. Aber wenn wir endlich auch die ganze Schöpfung und Gottes Walten in ihr durchschauten; so würde uns dennoch daraus nicht Gottes Wesen, wie z. B. das Wesen unseres Geistes aus seiner Lebensthätigkeit, offenbar werden. Denn die Welt ist keine Erscheinung Gottes, sondern sein W e r k; und sein Wesen ist über dieses sein Werk ohne alles Verhältniß, wie das Unendliche über das Endliche, erhaben [1]).

424. Mit Recht sagte also Knoodt: „die Offenbarung des eigenen Geistes, und (mittelst der Sinne) auch die Offenbarung der Natur ist unmittelbar gegeben, so daß wir aus derselben auf

1) Quum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et hujusmodi; intellectus vix per hujusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam pervenire, etiam illarum rerum, quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum, quarum pauca accidentia capimus sensu, et adhuc minus illarum, quarum accidentia capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus participetur. Sed etsi ipsae rerum naturae essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur ad finem, tenuiter nobis notus esse potest, quum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus. — Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quo modo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire, quod sine proportione excedit vias praedictas? Etiamsi vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset. Cont. Gent. l. 4. c. 1.

die Offenbarungsprinzipien und deren Beschaffenheit unmittelbar zurückschließen können. Die Offenbarung Gottes als solche aber ist eine Offenbarung nur für ihn, nicht für uns: Gott als Gott erscheint (?) nur sich selbst. Weder in der Schöpfung noch in der Erlösung (als Offenbarungen nach Außen) kommt sein Wesen, das göttliche, als solches zur Erscheinung . . . Aus diesen Offenbarungen können wir daher auch nicht in derselben Weise auf Gott zurückschließen wie auf die Natur und den Geist und das Menschenwesen aus ihren Offenbarungen" [1]. — Nun glaubt man zwar in der Günther'schen Schule dadurch, daß man die Welt als Contraposition Gottes, als den Nicht-Gott betrachtet, dennoch vom Wesen Gottes ein eigentliches Wissen ermitteln zu können. Allein wir haben bereits gesehen, daß aus dieser Betrachtungsweise, die nichts weniger als neu ist, sich keineswegs ergiebt, was man in Günther's Schule folgert. Dadurch, daß wir die Welt in ihrem Gegensatz zu Gott betrachten, erhält unsere Erkenntniß von Gott die größte Ausbildung, deren sie durch unser Denken fähig ist, das lehrten bereits Dionysius und viele Väter; — aber sie hört deshalb nicht auf, in dem Sinne, den die alte Schule diesen Worten gab, eine analogische und negative zu sein. Sie ist zwar insofern eine bestimmte und eigenthümliche, als wir durch sie Gott in seiner Verschiedenheit von allem, was nicht er ist, auffassen; und sie ist insofern eine positive, als wir ohne Zweifel durch sie etwas, und zwar das Unendliche setzen; aber sie bleibt eine analogische, weil wir auf Gott keine der Vollkommenheiten, die wir von ihm behaupten, in der Weise übertragen können, wie wir sie nach den aus den Geschöpfen empfangenen Begriffen, denken; und sie bleibt eine negative, weil wir die vollkommenere Weise, wie sie in Gott ist, nur durch Verneinung der Endlichkeit bestimmen können. Weil wir also, was Gott ist, nur durch Analogie, und wie er ist, was er ist, nur durch Verneinung bestimmen; darum bleibt es immer wahr, daß sein Wesen unserm Denken verschlossen ist [2]. Wenn aber das, so man-

---

1) A. a. O. S. 155.

2) Oben Bd. 1. S. 122 ff. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 44. 141 ff. Bd. 2. n. 1043 ff.

gelt uns das Prinzip, sowohl um alles, was in Gott nothwendig ist, durch eigene Forschung zu ermitteln, als auch um alles, was Gott freithätig wirkt, zu begreifen. Es darf uns also nicht befremden, wenn wir in dem, was uns über Gottes ewiges Sein und Leben (in der Lehre von der Dreieinigkeit), und über sein Wirken in der Zeit (in der Lehre von der Menschwerdung) geoffenbart ist, Geheimnisse finden.

425. Aber daß es Wahrheiten gebe, die über unsere Vernunft erhaben sind, beweist der h. Thomas auch durch Vergleichung unseres Erkenntnißvermögens mit dem rein geistigen und göttlichen [1]). Es ist keine Frage, daß schon unter den Menschen der höher begabte und gebildete vieles erkennt, was der minder begabte und ungelehrte nicht zu fassen vermag; und doch ist das Erkenntnißvermögen des einen von jenem des andern nur dem Grade nach verschieden. Aber die Vernunft des Engels ist ihrem Wesen nach über die menschliche erhaben. Denn während wir das Geistige und Göttliche nur durch Begriffe, die vom Sinnlichen abstrahirt sind, zu denken vermögen; schaut der Engel das rein Geistige unmittelbar, und erhebt sich durch dieses zur Betrachtung des Göttlichen. Daher muß sein Erkennen das menschliche viel mehr übersteigen, als das Wissen des gelehrtesten Philosophen jenes des rohesten Idioten. Indeß auch der Engel erkennt Gott immer nur aus seinen Werken, und nur der göttlichen Vernunft ist die Wesenheit Gottes durch sich selbst offenbar. Ohne allen Vergleich muß also das Wissen Gottes über das des Engels erhaben sein. — Um die Kraft dieser Beweisführung gut aufzufassen, muß man sich erinnern, daß die Vollkommenheit der Erkenntnißkraft wie jeder Fähigkeit nach ihrem nächsten und eigenthümlichen Gegenstand zu bemessen ist. Solcher Gegenstand ist der menschlichen Vernunft das Intelligibile in dem Sinnlichen, der Vernunft des Engels das rein Intelligibile, aber das geschaffene, der göttlichen Vernunft das unerschaffene Intelligibile [2]). So weit also das Geistige über das Sinnliche, und Gottes Wesenheit über den erschaffenen Geist erhaben ist; so weit muß die Er-

1) Cont. Gent. l. 1. c. 3. n. 2.

2) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 139 ff. Bd. 2. n. 932.

kenntniß des Engels die menschliche, und die göttliche jene des Engels überragen. Wie also der Idiot sehr thöricht handeln würde, wenn er die Lehren der Philosophie, deßhalb, weil er sie nicht fassen kann, verwürfe; so wäre noch viel mehr ein Mensch der Thorheit zu zeihen, welcher die Lehren der göttlichen Offenbarung, weil er sie nicht begreifen kann, in Zweifel ziehen wollte. —

426. Endlich erinnert nun auch der h. Thomas an die Beschränktheit unsers Wissens [1]). Wenn wir selbst die Eigenschaften der körperlichen Wesen nicht vollständig zu erkennen, und über das, was die Sinne wahrnehmen, nicht immer Rechenschaft zu geben vermögen; wie sollte dann unser Denken die Beschaffenheit jener Wesenheit, die über alles Intelligibile weit erhaben ist, vollständig erforschen können? Dieser Beweis erhält aber erst volle Kraft durch eine Bemerkung des stagiritischen Weisen, an welche hier der h. Lehrer erinnert. Die Schwierigkeit, welche wir in Erforschung der Wahrheit erfahren, sagt Aristoteles, muß nicht in den Dingen, sondern in der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens ihren Grund haben [2]). Denn es sind gerade die erkennbarsten Dinge, welche wir am wenigsten zu erkennen im Stande sind. Um so erkennbarer nämlich ist ein Ding, als es mehr Sein enthält, und um so geeigneter ist es, sich zu offenbaren, je vollkommner es verwirklicht ist. Denn nur das Wirkliche wird durch sich, das Mögliche aber aus dem Wirklichen, und das nicht Seiende aus dem Seienden erkannt. Demzufolge ist die geistige Substanz mehr als alles Körperliche, am allermeisten aber Gottes Wesenheit erkennbar: sie ist ganz Licht. Weil uns also die Erfahrung lehrt, daß eben dies, was in sich das Erkennbarste ist, von uns am schwierigsten und unvollkommensten erkannt wird; so müssen wir für die engen Gränzen unseres

---

2) Ibid. n. 3.

1) Ἴσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὔσης κατὰ δύο τρόπους οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ᾽ ἐν ὑμῖν τὸ αἴτιον αὐτῆς· ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτηρίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ᾽ ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.

Metaph. l. 2. (al. l. 1. brev.) c. 1.

Wissens den Grund in der Natur unseres Erkenntnißvermögens suchen, und dürfen uns nicht schmeicheln, durch Ausbildung desselben zur vollen Erkenntniß der Wahrheit gelangen zu können.

427. Es ist aber bekannt, wie oft und ernst die heil. Schrift selbst, von der Unerforschlichkeit Gottes und seiner Wege redend, uns zur Anerkenntniß der eigenen Schwäche ermahnt. Nachdem Job in erhebender Weise von der Allmacht und Weisheit Gottes, die sich im Weltall offenbart, geredet, will er, daß wir alles, was er gesagt, nur wie einen Tropfen aus dem Meere betrachten: wie würden wir staunen, wenn Gottes gewaltige Stimme selbst uns seine Größe enthüllte! [1]) Nämlich „der Mensch sieht ihn nur wie aus der Ferne: Gott aber ist groß und überragt unser Wissen." [2]) Und eben dort, wo unser Herr dem Vater dankt, daß er den Kleinen geoffenbart, was er den Weisen und Klugen verborgen, fügt er hinzu: „Und niemand kennt den Sohn, es sei denn der Vater, und niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn, und dem ihn der Sohn offenbaren will." (Mth. 11, 27.) Von welcher Art der Erkenntniß hier die Rede sei, werden wir später erwägen; für jetzt genügt, daß es diesem Ausspruche des Herrn gemäß Wahrheiten giebt, die der Mensch nicht anders als durch göttliche Offenbarung erkennen kann. — Diese Wahrheiten betreffen Gott selbst; wir werden aber auch oft daran erinnert, daß uns die Rathschlüsse Gottes verborgen sind. „Denn welcher Mensch," fragt das Buch der Weisheit, „kann Gottes Rathschluß wissen, oder wer kann denken, was Gott wolle? Denn die Gedanken der Sterblichen sind scheu, und unsicher unsere Vorsicht. Denn der Leib, der verweslich ist, beschwert die Seele, und die irdische Hülle drückt nieder den vieldenkenden Geist. Kaum fassen wir, was auf Erden ist, und was uns vor Augen liegt, finden wir mit Mühe: wer wird dann erforschen, was im Himmel ist." (9, 13—16.) — In demselben Sinne ruft der

---

1) Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum ejus: et cum vix stillam sermonis ejus audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis ejus intueri? Job. 26, 14.

2) Omnes homines vident eum; unusquisque intuetur procul. Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram. 36, 25. 26.

Apostel bei Betrachtung der Vorsehung Gottes aus: „O Tiefe des Reichthums der Weisheit und Wissenschaft Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte, und wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt? oder wer ist sein Rathgeber gewesen?" (Röm. 11, 33. 34.) Ohne Zweifel giebt es also sowohl im Wesen Gottes, als in seinen Werken der menschlichen Vernunft unergründliche Tiefen, — giebt wahre Geheimnisse.

428. Aber sind uns diese Geheimnisse geoffenbart, oder redet die h. Schrift nicht vielmehr von jenen Tiefen Gottes, die uns erst im andern Leben, wenn wir ihn schauen, wie er ist, enthüllt werden sollen? Ehe wir auf diese Frage eingehen, vernehmen wir, wie der h. Thomas darthut, daß die Offenbarung geheimnißvoller Lehren dem Zwecke der christlichen Religion und der Natur des Menschen angemessen war. Denn auch dies ja hat man oft gesagt, daß es zwecklos sei, dem Menschen kund zu thun, was ihm unbegreiflich sei.

Der erste Grund, den der Heilige anführt, ist eben aus jener unserer Bestimmung, die Gottheit einstens unverhüllt zu schauen, hergenommen. Auch die Philosophen hatten erkannt, daß die Glückseligkeit des mit Vernunft begabten Wesens, und somit der Zweck unseres Daseins in der Betrachtung der göttlichen Dinge bestehe. Sie verstanden aber darunter das Erkennen, welches durch die natürlichen Kräfte des Geistes möglich ist. Wenn jene Betrachtung des höchsten Wesens, die dem Menschen in gewissen Augenblicken gegeben ist, beständig wäre, dann, lehrte Aristoteles, würde er glückselig sein [1]). Uns aber ist geoffenbart, daß Gott dem Menschen ein Ziel gesetzt hat, das über alles, was in diesem Leben erfahren wird, hoch erhaben ist. Damit also des Menschen Verlangen und Streben über alles, was irdisch ist, emporgehoben würde; war es sehr angemessen, ja nothwendig, daß er durch göttliche Belehrung vom Dasein dessen gewiß würde, was selbst sein Denken in diesem Leben nicht erfassen kann.

429. Es lag ferner ganz gewiß im Zwecke der Offenbarung, die Erkenntniß Gottes in uns zu vervollkommnen. Nur

1) Phil. der Vorz. Bd. 2. n. 970.

dann aber erkennen wir Gott wahrhaft, wenn wir überzeugt sind, daß er über alles, was der Mensch von ihm wissen kann, erhaben ist. Nun können wir zwar die Unerforschlichkeit Gottes auch durch die Vernunft schon erkennen; aber wir werden in der Ueberzeugung von dieser Wahrheit ganz besonders dadurch befestigt, daß uns über Gott geoffenbart wird, was all unser Denken übersteigt. Man bemerke, daß dieser Grund mit dem vorhergehenden innig zusammenhängt. Denn Gott selbst ja ist jenes Gut, durch dessen Besitz wir sollen glückselig werden. Weil uns also die christliche Religion einen viel höheren Besitz Gottes, als welcher durch die natürlichen Kräfte des Geistes möglich ist, verheißt; so mußte sie auch dahin wirken, daß wir nach Gott gerade insofern er über unser natürliches Denken erhaben ist, also nach der Erkenntniß der geheimnißvollen Tiefen seiner Wesenheit strebten [1]). Und eben dies heißt nach Gott als unserm übernatürlichen Ziele streben.

Um die Kraft dieses Beweises besser zu fassen, muß man sich an die Lehre, auf welche der h. Thomas oft zurückkommt, erinnern, daß nämlich Gott alle Wesen auf eine ihrer Natur entsprechende Weise dem Ziele, das er ihnen gesetzt hat, entgegenführt. Eben dies aber liegt in der Natur der mit Vernunft begabten Geschöpfe, daß sie den Zweck ihres Daseins erkennen, um mit Freiheit nach demselben zu streben. Hat er also dem Menschen höhere Güter bestimmt, als jene sind, die er kennt; so ent-

---

1) Nullus desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum, quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, oportuit mentem evocari in aliquid altius, quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit.

Est etiam necessarium hujusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit. Per hoc ergo, quod homini de Deo aliqua proponuntur, quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id, quod cogitari potest.

Cont. Gent. l. 1. c. 5.

sprach es auch der Weisheit seiner Vorsehung, ihm dieselben zu offenbaren.

Allein könnte man daraus nicht mehr folgern, als der h. Thomas will, dieses nämlich, daß Gott uns vielmehr in den Stand setzen müßte, jene über unser natürliches Erkenntnißvermögen erhabenen Wahrheiten zu fassen, und in der uns eigenen Weise zu begreifen? Man könnte, erwiedern wir, dieses folgern, wenn der Glaube nicht bloß ein unvollkommenes, sondern gar kein Erkennen, oder doch kein solches wäre, das unserer Natur entspräche. Dem ist aber nicht so. Es ist tief in unserer Natur gegründet, daß wir zum vollen Besitz der Wahrheit zu gelangen streben, und daher bleibt, wie der h. Thomas bemerkt, unser Geist unbefriedigt, so lange er nur durch den Glauben erkennt [1]. Aber es liegt nicht weniger in unserer und aller Geschöpfe Natur, daß wir nicht, wie Jener, der keinen Anfang in der Zeit hat, von vornherein im Besitz des Vollkommenen seien, sondern in denselben vom Zustand der Unvollkommenheit versetzt werden; und zwar wird dieser Uebergang in uns, die wir uns weniger über das Leben der wandelbaren Natur erheben, mehr noch als in den reinen Geistern ein allmähliger sein. Hier also erinnern wir uns an das, was wir die hh. Väter und namentlich den h. Augustin sagen, und den h. Thomas wiederholen hörten, daß wir vom Glauben zu einigem Erkennen in diesem Leben und zur vollendeten Anschauung in jenem übergehen sollen [2]. — Und dieser Gedanke hängt mit den beiden andern Gründen, welche der h. Thomas für die Angemessenheit der Offenbarung geheimnißvoller Lehren anführt, zusammen.

430. Es giebt unter den sittlichen Tugenden keine, deren wir mehr bedürften, als der Demuth. Wie die Schrift den Stolz

---

1) Quia intellectus (credentis) non hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis; inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his, quae credit; quamvis firmissime eis assentiat: quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum, sed terminatur tantum ex extrinseco. (i. e. a. voluntate) Quart. disp. De verit. q. 14. a. 1.

2) Siehe oben n. 156. 184 ff. 199.

die Wurzel aller Sünde nennt, und als das Laster des Satans bezeichnet, so empfiehlt sie die Demuth als jene Tugend, durch welche allein wir die Gesinnung Jesu Christi zu der unsrigen machen, und seine Wege wandeln können [1]. Nichts ist also dem Menschen so heilsam und nothwendig, als daß er seine Geringfügigkeit, Ohnmacht und Beschränktheit erkenne und anerkenne. Was wäre aber geeigneter ihn dahin zu bringen, als die Offenbarung jener Größe Gottes und seiner Werke, die alle unsere Begriffe übersteigt? Schon das, was wir von Gott durch unsere Vernunft erkennen, muß uns mit tiefster Ehrfurcht erfüllen: wie sollten wir uns also vor ihm nicht wie vernichtet fühlen, wenn uns über ihn Wahrheiten geoffenbart werden, die nur darum dunkel und unbegreiflich sind, weil ihr Inhalt zu erhaben ist? — Dazu kommt, daß uns hierdurch nicht bloß unsere Geringheit im allgemeinen, sondern insbesondere die Schwäche und Blödigkeit unseres Geistes zum Bewußtsein gebracht wird. Die Ueberschätzung ihrer geistigen Vorzüge erzeugte in den Engeln den Stolz, in dem sie sich wider Gott empörten, und die vermessene Begierde, an Erkenntniß Gott gleich zu werden, trieb die ersten Menschen an, von der verbotenen Frucht zu essen. — Endlich aber ist, wie der h. Thomas mit so vieler Wahrheit bemerkt, die Hoffart nicht nur die Wurzel der Sünde, sondern auch die Mutter des Irrthums. Denn wodurch verirren sich die meisten, wenn nicht weil sie auch in den erhabensten Dingen, was ihnen wahr zu sein scheint, ohneweiteres für wahr, und was ihnen nicht als wahr erscheint, ohneweiteres für falsch erklären, nicht anders als wenn ihre Vernunft das ganze Wesen Gottes ergründen könnte? Damit also der Mensch von dieser Vermessenheit geheilt und zur Bescheidenheit in der Forschung nach Wahrheit gebracht würde, war es höchst ersprießlich, daß er durch göttliche Offenbarung belehrt würde, es gebe Wahrheiten, die all sein Denken übersteigen [2].

---

1) Matth. 11, 29. 2, 5. seqq.

2) Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumtionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet, totum esse verum, quod eis videtur, et falsum, quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumtione humanus ani-

431. Indem aber diese Offenbarung ihn zur Anerkennung der Mängel und Beschränktheit seiner Geistesgaben nöthigt, ist doch sie es hinwiederum, welche eben diese Gaben vervollkommnet. Gewisse Philosophen hatten aus der Schwierigkeit, das Göttliche zu erkennen, gefolgert, es gezieme sich für den Menschen, nur mit Menschlichem, und für den Sterblichen, nur mit Sterblichem sich zu befassen. Dagegen dringt Aristoteles, sie widerlegend, darauf, daß der Mensch, so viel er nur immer könne, zum Ewigen und Göttlichen emporringen müsse. Denn es sei viel wünschenswerther und seliger, von den höheren Wesen und den himmlischen Dingen eine wenn auch nur geringe und nur wahrscheinliche, als von den niedrigen und hinfälligen Dingen auf Erden eine reichliche und gewisse Erkenntniß zu haben [1]. Wenn nun das, so wird der Geist gerade durch die Geheimnißlehre ungleich mehr als durch alles natürliche Wissen vervollkommnet. Denn wenngleich die Weise der Erkenntniß, welche wir durch sie erhalten, unvollkommen ist; so sind doch die Gegenstände, die wir erkennen, unter allen die edelsten und erhabensten [2]; und überdieß ist die Erkenntniß des Glaubens zwar dunkel aber nicht ungewiß. —

VI.

Die christliche Offenbarung enthält Wahrheiten, welche für die Vernunft unbeweisbar sind.

432. Daß es für den Menschen namentlich im Gebiete des Göttlichen Geheimnisse giebt, ihre Offenbarung aber dem Zwecke der christlichen Religion durchaus angemessen ist, möchte durch das

---

mus liberatus, ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit, homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum ejus excederent. Cont. Gent. l. 1. c. 5.

1) Ethic l. 10. c. 7. De part. anim. l. 1. c. 5. De coelo et mundo l. 2. c. 5. t. 34.

2) De rebus nobilissimis quantumcunque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert: et ideo, quamvis ea, quae supra ra-

Bisherige hinlänglich dargethan sein. Für den Beweis aber, daß die christliche Offenbarung wirklich Geheimnisse enthält, dürfen wir zunächst auf die Abhandlung vom Uebernatürlichen zurückweisen. Denn in derselben wurde bereits nachgewiesen, daß es der Offenbarung gemäß eine zweifache Weise der Erkenntniß giebt, welche die Theologen mit Recht als die natürliche und die übernatürliche unterscheiden. Auf der einen Seite nämlich redet die hl. Schrift von einer Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes, zu der sämmtliche Menschen durch Nachdenken über seine sichtbaren Werke gelangen können, und zwar so leicht gelangen können, daß alle, die ihrer entbehren, der Thorheit geziehen werden. Auf der andern Seite belehrt sie uns mit dem größten Nachdruck, daß die göttlichen Personen, daß die Menschwerdung des ewigen Wortes, daß das Heil, welches Gott uns in seinem Sohne geschenkt, auch von den Weisesten unter den Menschen nicht erkannt wurden und nicht erkannt werden konnten; und dies darum nicht, weil nur der Sohn, der im Schooße des Vaters ruht, und der Geist, der die Tiefen Gottes durchforscht, diese Wahrheiten uns enthüllen konnten. Und während sie ausdrücklich sagt, daß wir jene Erkenntniß Gottes aus seinen Werken durch vernünftige Ueberlegung gewinnen können, und uns selbst zu den Vernunftschlüssen, die uns zu ihr führen, anleitet; betheuert sie von der Predigt des Evangeliums, daß ihre Wahrheit nur durch Erweisung göttlicher Kraft und göttlichen Geistes offenbar werde.

Alle diese Aussprüche der hh. Bücher haben wir erwogen [1]), und zugleich in der Ueberlieferung der Väter dieselbe Lehre nachgewiesen. Auch sie unterscheiden auf das bestimmteste jene Erkenntniß Gottes, die bei Betrachtung seiner Werke unwillkürlich entsteht, und durch Nachdenken ausgebildet wird, von derjenigen, welche bei Anhörung des Wortes Gottes durch die fromme Hingebung des Glaubens entspringt: jene ist ihnen eine natürliche, in welcher Gott durch das innere Licht der Vernunft und

---

tionem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide.
S. Thom. ibid.

1) Bd. 2. S. 22 ff. S. 61 ff.

die äußere sichtbare Welt unser Lehrmeister ist, diese eine Wirkung des h. Geistes, der durch die Propheten und Apostel redet, und uns den geistigen Sinn eröffnet, seine Rede gläubig aufzunehmen. Aber die hh. Väter bestimmen auch bereits, gerade wie die Theologen, die Gegenstände dieses zwiefachen Erkennens. Gott den Schöpfer Himmels und der Erde und das natürliche Sittengesetz vermögen alle durch ihre eigene Vernunft zu erkennen; aber die göttlichen Personen in ihrer Dreieinigkeit, die Geburt aus der Jungfrau, das Kreuz, die Erlösung und Auferstehung werden uns nur durch die Predigt des Evangeliums kund. — In solcher Weise hörten wir Irenäus und Origines, Basilius und die beiden Gregore, Chrysostomus und Cyrillus von Alexandrien, Tertullian, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, Leo und Gregor die Großen, und Johannes von Damaskus reden [1]).

433. Von den Schriftstellen, die sich auf die übernatürliche Erkenntniß beziehen, haben wir insbesondere das zweite Hauptstück des ersten Briefes an die Korinther näher betrachtet. Dasselbe ist auch für unsern gegenwärtigen Zweck von der größten Bedeutung, und die darin enthaltene Lehre so klar und bestimmt, daß es durchaus keines anderen Beweises bedürfte. Um jedoch zu zeigen, wie oft und mannigfaltig die Wahrheit, welche uns beschäftigt, in den göttlichen Büchern ausgesprochen ist, wollen wir hier einige Stellen der Evangelien, die wir oben kürzer berührten, nochmals erwägen, und ein anderes Zeugniß aus dem alten Bunde beifügen.

Wir beginnen von den bekannten Worten unseres Herrn: „Niemand kennt den Sohn, es sei denn der Vater, und niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn, und dem er ihn offenbaren will." (Mth. 11, 27.) Es wurde schon bemerkt, daß dieser Vers unmittelbar auf jene folgt, in welchen Jesus dem Vater dankt, daß er den Kleinen geoffenbart, was er den Weisen verborgen habe. Es ist also, sagt Chry-

---

1) Bd. 2. S. 33—44. S. 75—89. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 439. 440. 445. 447. 459 ff.

sostomus [1]), der Zusammenhang nicht zu übersehen. Durch die Worte: „Niemand kennt den Sohn, es sei denn der Vater" — wird der Grund angegeben, weßhalb jene unter den Juden, die sich klug und weise dünkten, obgleich sie dieselbe Lehre vernahmen, dennoch nicht wie die ungebildeten, aber demüthigen Jünger zur Erkenntniß kamen. Denn was der Herr den Worten: „Niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn" — beifügt: „und dem er ihn offenbaren will" —; das müssen wir auch zu diesen: „Niemand kennt den Sohn, es sei denn der Vater" — hinzudenken. Und so wird hier dasselbe gesagt, was der Heiland bei mancher Gelegenheit, in feierlicher Weise aber, als Petrus seine Gottheit bekannte, aussprach: „Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn nicht Fleisch und Blut, sondern mein Vater, der im Himmel ist, hat es dir geoffenbart." (Math. 16, 17.) Er fügt aber bei, daß auch den Vater niemand kenne, als wem der Sohn ihn offenbare: um auszudrücken, daß Vater und Sohn gemeinsam in uns wirken. Wir können also, folgert der h. Chrysostomus, weder den Sohn anders als durch den Vater, noch den Vater anders als durch den Sohn erkennen [2]). — Aus diesem Zusammenhang ergiebt sich also, wie ebenfalls der h. Chrysostomus anmerkt, daß hier nicht von der allgemeinen, schon vor Christus verbreiteten Kenntniß Gottes, sondern von derjenigen die Rede ist, welche durch das Christenthum gegeben wurde. Denn jene Kenntniß besaßen alle Juden, also auch die Weisen und Klugen, denen die, von welcher Christus spricht, nicht gegeben wurde. Eben deßhalb kann auch unter der Offenbarung nicht etwa die natürliche verstanden werden, durch welche der Sohn Gottes als Urheber unserer vernünftigen Natur jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet. Es wird vielmehr gesagt, ohne die besondere Gnade, durch welche Gott Petrus und jene Kleinen auszeichnete, sei es unmöglich, die göttlichen Personen zu erkennen.

434. Aber, könnte man entgegnen, dies war doch immer nur eine innere Erleuchtung, ein Zug der Gnade? Allerdings redet Christus der Herr zunächst von dieser: aber er redet so da-

---

1) In Matth. hom. 38 (al. 39.)
2) In Matth. hom. 54 (al. 55.)

von, daß sie die äußere Offenbarung, sein Wort, voraussetzt. Denn von der Aufnahme, welche dieses gefunden, handelt er in der ganzen Stelle; und somit kann die Gnade jener innern Offenbarung nur darin bestehen, daß sie den Sinn seiner Lehre aufschließt und die Herzen zur gläubigen Annahme derselben bereit macht. Es ist mit einem Worte die Gnade des Glaubens, und somit liegt in den Aussprüchen des göttlichen Heilandes diese Lehre: was er vom Vater und Sohne verkündige, könne nicht durch gelehrte Forschung (von den Weisen und Klugen), noch überhaupt durch menschliches Bemühen (durch Fleisch und Blut), sondern nur durch den übernatürlichen, von Gott geschenkten Glauben erkannt werden. — Will man aber eine ausdrückliche Erklärung über die äußere Offenbarung; so mangelt uns auch diese nicht. Denn der Evangelist Johannes schließt die Lehre von dem Worte, das ewig bei Gott war, und in der Zeit Fleisch wurde, mit dem Ausspruch: „Niemand hat je Gott geschaut: „der Eingeborne, der im Schooße des Vaters ist, er hat es uns erzählt." (Joh. 1, 18.) Das kann doch gewiß nichts anders heißen, als: kein Mensch habe eine Erkenntniß Gottes, die da hinreiche, jene Wahrheiten zu erfassen; uns aber habe sie das Wort, das ewig bei Gott war, als es, Mensch geworden, unter uns wohnte, verkündigt.

435. Aber mit solchen Aussprüchen des göttlichen Wortes glaubt man die Lehre Günthers vereinbaren zu können, weil, wie dieser selbst bemerkt [1]), das Begreifen auf dem Wege der Idee kein Anschauen Gottes sei. Deßhalb, meint Knoodt, könne auch die neue d. i. die günthersche Schule mit aller Entschiedenheit sagen: „Niemand kennt den Sohn außer dem Vater, und Niemand kennt den Vater außer dem Sohn." [2]) Aber welche Erkenntniß ist es, die der Heiland durch diese Worte für unmöglich erklärt? Er fügt hinzu: „und dem der Sohn ihn offenbaren will." Also nicht von einer Erkenntniß, wie sie die göttlichen Personen haben, und nicht von der Anschauung, deren die Seligen im Himmel genießen, sondern von der Erkenntniß, welche

1) Thomas a scrup. S. 220.
2) Günther u. Clemens III. S. 145.

den noch auf der Erde Pilgernden gewährt wird, redet er und von dieser betheuert er, daß sie nur durch den Glauben möglich ist. Die Erkenntniß, welche den Kleinen durch die Offenbarung gegeben wird, können die Weisen und Klugen ohne Offenbarung nicht erringen. — Kaum glaublich aber ist es, wie Günther selbst sich über die an Petrus gerichteten Worte des Herrn ausspricht. Einem protestantischen Schriftsteller, der die Person Christi für ein Geheimniß erklärt hatte, weil Christus zu Petrus sage: „Fleisch und Blut hat dir dies nicht geoffenbart," — antwortet er, „der ganze Mensch sei mehr als psychisches Leben, weil er auch Geist sei" [1]). — Aber sprach etwa der göttliche Erlöser: „Nicht Fleisch und Blut, sondern dein Geist" oder nicht vielmehr: „sondern mein Vater, der im Himmel ist, hat es dir geoffenbart." Wir hörten Günther oben (n. 408.) für die von ihm sogenannte Incarnation des h. Geistes sich auf die Worte der Schrift berufen, daß der Geist Gottes über alles Fleisch ausgegossen sei. Er weiß also, daß die h. Schrift unter „Fleisch" oder „Fleisch und Blut" den ganzen Menschen versteht: oder ward etwa der Geist Gottes nur über das psychische und nicht über das geistige Leben ausgegossen? Warum erinnert er sich also an diesen Sprachgebrauch der Bibel nur dann, wenn er ihm günstig zu sein scheint?

436. In den oben erwähnten Stellen der h. Schrift ist, nicht zwar ausschließlich, aber doch vorzüglich von der Erkenntniß der göttlichen Personen die Rede, und deßhab pflegen die Theologen sie auch anzuführen, um zu beweisen, daß die Lehre von der h. Dreifaltigkeit dem Denken der Vernunft unerreichbar sei. Daß uns aber auch über die Werke oder Vorsehung Gottes geheimnißvolle Wahrheiten geoffenbart seien, beweist Scotus [2]) aus einer Stelle des Propheten Baruch, die alle Aufmerksamkeit verdient. Nachdem der Prophet von der Größe und Unermeßlichkeit Gottes geredet, spricht er von der Verborgenheit seiner Wege, jener insbesondere, auf denen er will, daß die Menschen zum Heile gelangen. „Wer fand die Stätte (dieser Weisheit)? und wer

---

1) Lydia 1850. S. 163.
2) In II. Sent. Prol. q. 1.

drang ein in ihre Schätze?" Nicht die Klugen noch die Mächtigen dieser Welt. „Keinen giebt es, der ihre Wege wissen könnte, oder ihre Pfade erforschte, sondern Der, welcher alles weiß, kennt sie." Er hat sie erfunden und nach ihr das ganze Weltall geordnet, unser Gott, der allein wahre, dem Himmel und Erde gehorchen. „Er erfand alle Wege zur Weisheit und lehrte sie Jakob seinen Knecht, Israel, seinen Liebling. Darnach erschien er auf Erden und verkehrte mit den Menschen"[1]). Die Weisheit, von welcher der Prophet redet, ist die Erkenntniß dessen, was uns Gott wohlgefällig macht und zum ewigen Leben führt. Darum beginnt er mit der Klage, daß sein Volk die Quelle der Weisheit, Gott, verlassen habe[2]), und läßt auf die obige Lehre und Weissagung eine dringende Ermahnung folgen, daß es im Glanze des Lichtes, das ihm geworden, wandele, sich selig preisend, daß ihm, was Gott gefalle, offenbart worden[3]). — „Lehre und Weissagung" sagten wir. Denn wenngleich einige neuere Ausleger, den Sinn der prophetischen Worte verlachend, jene Erscheinung Gottes auf Erden von den Engeln, die im Namen Gottes mit den Gerechten des alten Bundes redeten, erklären wollen; so haben doch die Kirchenväter mit voller Uebereinstimmung hier vielmehr dieselbe

1) Non est, qui possit scire vias ejus (sapientiae), neque qui exquirat semitas ejus: sed qui scit universa, novit eam, et adinvenit eam prudentia sua: qui praeparavit terram in aeterno tempore et replevit eam pecudibus et quadrupedibus: qui emittit lumen et vadit, et vocavit illud et obedit illi in tremore. Stellae autem dederunt lumen in custodiis suis et laetatae sunt. Vocatae sunt, et dixerunt: Adsumus; et luxerunt ei cum jucunditate, qui fecit illas. Hic est Deus noster, et non aestimabitur alius adversus eum. Hic adinvenit omnem viam disciplinae et tradidit illam Jacob puero suo et Israel dilecto suo. Post haec in terris visus et cum hominibus conversatus est. Bar. 3, 31—38.

2) Dereliquisti fontem sapientiae, nam si in via Dei ambulasses, habitasses utique in pace sempiterna. v. 12. 13.

3) Convertere Jacob, apprehende eam, ambula per viam ad splendorem ejus contra lumen ejus. Ne tradas alteri gloriam tuam et dignitatem tuam genti alienae. Beati sumus, Israel: quia, quae Deo placent, manifesta sunt nobis. c. 4. v. 2—4.

Weissagung gefunden, durch welche auch Isaias sein Volk tröstete, daß es nämlich einst von Gott selbst — in der Person des Messias — werde belehrt werden [1]). Demnächst fand Scotus mit Recht in den Worten des Propheten diese Lehre: kein Mensch, sondern nur Gott, der sie gegründet hat, kennt die Wege (die Ordnung) des Heils. Er hat sie im alten Bunde durch die Patriarchen und Propheten geoffenbart; aber viel vollkommner wird er sie einst, in seiner Menschheit auf Erden wandelnd, enthüllen.

437. Es ist aber eben dies, was der Apostel im Sendschreiben an die Korinther ausdrücklicher und bestimmter lehrt. Darum hat sich denn auch Günther sehr bemüht, den Beweis, welchen man aus dieser Stelle für die Geheimnißlehre führt, zu entkräften. Keiner der Fürsten, d. i. der Weisesten dieser Welt, sagt Paulus, habe erkannt, was die apostolische Predigt von Christus dem Herrn verkündige. Denn es sei ein in Gott verborgenes Geheimniß. Wie also nur der Geist des Menschen wisse, was im Menschen ist; so wisse auch nur der Geist Gottes, was Gottes ist. Wir aber haben dieses Geheimniß erkannt, weil der Geist Gottes es uns geoffenbart [2]). — Da entgegnet nun Günther, — in der Vorrede zu eben dem Werke, in welchem er die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung philosophisch begründen will: [3]) „Der Geist Gottes, der da weiß (wie Paulus sagt), was in Gott ist, kann nicht all und jedes Zeugniß vom Geiste des Menschen, der da auch weiß (oder doch wissen kann), was (durch Gott) im Menschen ist, verwerfen, eben weil dieser das Werk Gottes selber ist, und als solcher keineswegs in nothwendigem Widerspruch mit seinem Schöpfer liegen kann." Aber es fragt sich nicht, ob der Geist des Menschen in sich finde, was dem Werke Gottes widerspreche, sondern ob er in sich finde, was ihn ohne die Offenbarung zur Erkenntniß dieses Werkes führen könne. Auch hat nie-

1) Erunt oculi tui videntes praeceptorem tuum.
Jsaia 30, 20. cf. 2, 3.

2) Kor. 2, 6 ff.

3) Vorsch. Bd. 2. S. VII.

mand aus den Worten des Apostels gefolgert, daß der Mensch in sich kein Zeugniß für irgend etwas, was Gottes ist, finden d. h. aus sich zu keiner Erkenntniß Gottes gelangen könne, wie ja auch der Mensch vieles, was in anderen Menschen ist, wissen kann. Doch giebt es etwas im Menschen, was nur der Geist, der in ihm ist, und kein anderer weiß. Wie wir also, was im Menschen in Folge seiner Natur nothwendig ist, aus unserer Natur wissen können; so können wir auch manches, was in Gott nothwendig ist, erforschen: aber wie der eine Mensch nicht die freien Beschlüsse des andern weiß, wenn dieser sie ihm nicht kundthut; also weiß kein Mensch die freien Rathschlüsse Gottes, wenn der Geist Gottes sie ihm nicht offenbart.

438. Allein eben hierauf, daß der Apostel von den Rathschlüssen Gottes rede, hat sich Günther später zu Gunsten seiner Lehre berufen: „Wenn er (Paulus) auch dem menschlichen Geiste als solchem nicht zutraute, in die Tiefen der Gottheit zu dringen; so waren es doch nur die Rathschlüsse Gottes über die Erlösung, die er zum Inhalte jener Tiefen machte. Es giebt aber auch Rathschlüsse Gottes, die bereits in der Weltschöpfung (dieser primitiven Offenbarung Gottes) realisirt worden, in welcher der Mensch als Vereinswesen von Geistes- und Naturleben den Schlußstein bildet, und in seinem Selbstbewußtsein den Schlüssel zum Verständnisse des Ganzen trägt; wenn er überhaupt als selbstbewußter weiß, was in ihm ist, und wie es sich verhalte zu allem außer ihm. Und wenn auch jener Schlüssel von der Sünde verschüttet worden, so kann er doch nicht vertilgt werden von ihr, am wenigsten aber von der secundären Offenbarung Gottes in der Geschichte, die eine Geschichte des gefallenen und und aufzurichtenden Geschlechtes ist" [1]). — Durch diese letzten Worte erinnert Günther an das, was wir oben ausführlicher von ihm vernahmen. Das Christenthum übte einen wohlthätigen Einfluß auf die Bildung des Geistes, indem es ihn anleitete, nicht mehr die Natur allein, sondern auch die Weltgeschichte zum Gegenstand seiner Forschung

---

1) Vorrede zur zweiten Auflage desselben Werkes S. XIX. Vergl. Eur. u. Her. S. 4. Lydia 1851. S. 185.

zu machen. Deßhalb soll aber, wie wir schon gesehen haben, der Denker in der speculativen Begründung des Christenthums nicht von dem, was der Glaube über die Thatsachen des Christenthums lehrt, sondern von dem, was, wie Frohschammer redet, „die historisch gebildete Vernunft“, sei es in der Natur, sei es in der Geschichte selbst ermittelt, ausgehen. Und zwar hat nach Günther die historische Bildung hauptsächlich dies zu leisten, daß der Mensch sich selbst erkenne: denn darin soll ihm der Schlüssel zum Geheimniß der Offenbarung gegeben sein. Der Sinn der angeführten Stelle ist also in Kürze dieser: wofern nur der Mensch sich selbst versteht, kann er aus der Schöpfung, die auch eine Offenbarung ist, die Erlösung, d. i. die christliche Heilsordnung erkennen. Denn sind gleich die Rathschlüsse Gottes, so lange sie nur in ihm sind, unerforschlich; so können doch aus denen, die er bereits in's Werk gesetzt hat, die übrigen erforscht werden.

439. Wir fragen nun zuvörderst, ob die Worte des Apostels diese Deutung zulassen. Derselbe sagt, daß keiner von jenen, die unter den Menschen durch Weisheit hervorragten, das Heil, welches Gott in Christus uns bietet, erkannt habe. Und was giebt er als Grund hiervon an? Etwa daß keiner jener Weisen sich selbst, sein geistiges Wesen im Gegensatz zur Natur, und die Welt im Gegensatze zu Gott, d. i. die erste Offenbarung verstanden habe? Den Grund hätte der Apostel nicht angeben können, ohne sich zu widersprechen. Denn er lehrt ja auch, daß die Menschen, ehe sie in die Abgötterei verfielen, Gott aus den erschaffenen Dingen erkannt hatten, und zählt zu jenen Fürsten der Welt, welchen das Werk Gottes verborgen blieb, vor allen die Gelehrten unter den Juden, welchen doch wohl die Weltschöpfung nicht unbekannt war. Der Grund also, weßhalb keiner von diesen, wohl aber die Gläubigen das Heil in Christo erkannt haben, ist nach dem Apostel, weil der Geist Gottes es ihnen geoffenbart hat. Und wenn nun Paulus hinzusetzt: wie nur der Geist des Menschen wisse, was im Menschen ist, so auch nur der Geist Gottes, was Gottes ist; will er damit nicht offenbar sagen, daß nur der Geist Gottes das, wovon die Rede ist, wissen und offenbaren kann? Er läßt uns aber auch nicht in Zweifel, wie der h. Geist die in Gott verborgene Weisheit offenbare. Nämlich durch die Predigt der

Apostel, die er als sein Wort durch ihm eigene Wirkungen erweise, „damit unser Glaube nicht auf Weisheit der Menschen, sondern auf Gottes Kraft beruhe." Die einzig mögliche Erkenntnißweise ist also der auf Gottes Wort sich gründende Glaube, und folglich die Aufgabe, welche Günther der Speculation zuweist, mit der Lehre des Apostels unverträglich.

440. Als wir diese oben ausführlicher erwogen, haben wir dem Zweck gemäß, den wir damals vor Augen hatten, aus der Unmöglichkeit, die christliche Heilsordnung anders denn durch göttliche Offenbarung zu erkennen, ihren übernatürlichen Charakter gefolgert. Nun kann man aber auch den entgegengesetzten Weg einschlagen; indem man nämlich unabhängig von dem, was die Offenbarung über die Erkenntniß der christlichen Heilsordnung lehrt, die Uebernatürlichkeit derselben darthut, und aus dieser schließt, daß es unmöglich ist, sie ihrer wahren Bedeutung nach durch die bloße Vernunft zu erkennen. Um jedoch auch diesen sehr triftigen Beweis vorzulegen, wird es nöthig sein, zuvor auf die Erklärungen des Uebernatürlichen, welche man bei den Gegnern der Vorzeit findet, einen Blick zu werfen.

Nach Günther ist schon die Erkenntniß Gottes aus den geschaffenen Dingen „übernatürlich, sowohl in Bezug auf das Object, als in Bezug auf das Subject, den Geist, der kein Naturwesen ist" [1]. Nämlich, wie Knoodt uns erklärt, „eine Natur d. i. ein bestimmtes Wesen kommt allem, was da ist, zu .... Insofern ist alles ein Natürliches, ein Uebernatürliches aber in Vergleichung mit Anderm, das eine minder vorzügliche und zugleich qualitativ andere Natur hat. So ist Gott ein Uebernatürliches, verglichen mit der Natur der Geschaffenen, und alle Setzungen Gottes sind übernatürliche, verglichen mit den Lebensäußerungen der Geschöpfe. Aber auch der (creatürliche) Geist ist ein Uebernatürliches in Beziehung zur Physis" ... Indessen erinnert sich doch Knoodt, daß es hier nicht darauf ankomme, welche Bedeutung das Wort „Uebernatürlich" seiner Abstammung nach haben könne, sondern welche Bedeutung es in der kirchlichen Wissenschaft wirklich habe. Darum fährt er fort: „Wenn

1) Lydia 1852. S. 92.

wir uns daher dem theologischen Sprachgebrauche, der nur Ein Uebernatürliches kennt, anschließen wollen, so werden wir gut thun, die Worte „übernatürlich" und „natürlich" wegen ihrer Vieldeutigkeit zu vertauschen mit den Worten Unendliches und Endliches, Göttliches und Nichtgöttliches, oder auch Uebergeschöpfliches und Geschöpfliches" [1]. Und nun konnte er denn triumphirend fragen, ob etwa die Vernunft mit ihrer Erkenntniß in den Kreis des Endlichen gebannt sei? —

441. Nicht ganz so Frohschammer: „Uebernatürlich, sagt er, sind alle metaphysischen Wahrheiten dem Gegenstande nach, da sie ja das Uebernatürliche selber betreffen und die Beziehungen des Natürlichen zu demselben; die Untersuchung über Dasein und Eigenschaften Gottes betrifft insofern so gut übernatürliche Wahrheiten, als die über die göttliche Trinität und die christliche Lehre von der Incarnation des Logos. Dagegen müssen auch alle Wahrheiten wiederum natürlich sein, insofern sie für die menschliche Natur bestimmt sind, und daher ihr angemessen sein werden, da sie sonst auch keine Bedeutung haben könnten für den Menschen" [2]. Frohschammer hat also noch wenigstens eingesehen, daß man, Natürliches und Uebernatürliches unterscheidend, von dem redet, was in Betreff des Menschen also zu nennen ist. — Auch Günther hat bei anderer Gelegenheit diese Bestimmung vor Augen. Er bemerkt zuvörderst, daß man das Wort **Natur** im engeren und **weiteren** Sinne nehmen könne. Im engeren Sinne bedeute es nichts anderes als die Elemente oder Bestandtheile eines Wesens, im Menschen also Geist und Körper; im weiteren Sinne schließe es auch das Verhältniß derselben zu einander und den dadurch begründeten Zustand, überdies auch jenen Zustand ein, der von dem Verkehr mit andern Dingen höherer oder niederer Ordnung eingeleitet und abhängig ist. Dies vorausgesetzt könne man den Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit des Menschen eben so wohl einen natürlichen, als einen übernatürlichen nennen. Uebernatürlich könne man ihn nennen, weil Gott, mit dem der Mensch vereinigt war, nicht zu den Bestandtheilen der

1) Günther und Clemens III. S. 134.
2) Ueber die Freiheit der Wissenschaft S. 71.

Natur des Menschen gehöre, natürlich aber, weil der Geist des Menschen nur in Gott sich vollende und zur Ruhe komme [1]).

442. Hier werden wir nun auf die wahre Erklärung hingeführt. Günther hat sehr Recht, wenn er zwischen der engeren und weiteren Bedeutung des Wortes Natur unterscheidet; aber er hat ebenso Unrecht, wenn er meint, daß man ein und dasselbe natürlich und übernatürlich nennen könne, je nachdem man das Wort in der einen oder andern Bedeutung fasse. Er hat Unrecht, sagen wir in der Voraussetzung, daß hier von kirchlichem Sprachgebrauche die Rede ist. Diesem gemäß ist, wenn zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem unterschieden wird, stets jene weitere Bedeutung festzuhalten, der zufolge das Natürliche nicht bloß die wesentlichen Bestandtheile in sich begreift, sondern alle Kräfte und Anlagen, die im Wesen wurzeln, und alle Zustände, insbesondere auch jenen der Vollkommenheit und Glückseligkeit, der durch die Entwicklung der Vermögen und ihre entsprechende Thätigkeit hervorgebracht wird. Uebernatürlich aber ist nur, was über diese Kräfte und diese Vollkommenheit, und daher auch über alle Ansprüche eines Wesens erhaben ist, und also voraussetzt, daß die freigebige Güte Gottes es durch Berufung zu einer höheren Glückseligkeit und durch Verleihung von Kräften, welche dieser entsprechen, über sich selbst erhoben habe. — Es ist also, wie Günther wiederum richtig sagt, dem Menschen natürlich, in Gott sich zu vollenden und zur Ruhe zu kommen, und deßhalb hat auch der menschliche Geist natürliche Fähigkeiten, durch die er mit Gott verkehren kann. Was folgt aber eben deßhalb aus der Lehre unserer Kirche, daß der Verkehr mit Gott, zu dem der erste Mensch erhoben, und die Gaben, die ihm für denselben verliehen waren, nicht natürlich, sondern übernatürlich zu nennen

---

1) „Dieser Unterscheidung zufolge läßt sich der Satz: Gott gehört zur Natur des Menschen ebenso behaupten, als er sich läugnen läßt. Und zwar das Letztere, wenn damit gesagt sein soll: daß Gott ebenso wie der Geist oder die Physis zur Natur des Menschen gehöre. Das erstere aber, wenn damit nichts weiter gemeint sein soll, als: daß der Geist des Menschen sich ebenso (?) in Gott, wie die Physis sich im Geiste vollende und zur Ruhe komme." Letzt. Symb S. 30.

seien, wenn nicht, daß dieser Verkehr und diese Gaben über jene, deren Grund in dem Wesen des Geistes liegt, erhaben sind? Günther meint, daß die protestantischen und katholischen Theologen, wenn sie nur nicht an Wörtern festhalten und diesen „göttliche Ehre erweisen" wollten, in dem Streite über den Zustand des ersten Menschen sich leicht verständigen könnten. Wenn Luther diesen natürlich nenne, so wolle er ihn damit nicht für einen wesentlichen Theil des Menschen erklären; aber ebenso sei auch das supperadditum, wovon die katholischen Theologen reden, nicht so zu deuten, daß es über das Natürliche im weiteren Sinne des Wortes hinausliege. — Aber hat denn die Kirche Irrthümer verworfen, die von niemand gelehrt wurden? Sie stellte jene ihre Entscheidung der Lehre des Bajus entgegen: dieser aber hatte bestimmt genug ausgesprochen, daß er unter dem Natürlichen nicht die wesentlichen Bestandtheile des Menschen, sondern das verstehe, was zu der diesen entsprechenden Ausbildung und Vollendung des Menschen gehöre [1]).

443. Daß aber ebenso die Theologen, wenn sie Natürliches und Uebernatürliches unterscheiden, unter dem letzteren verstehen, was über alle Kräfte und Ansprüche, die in der Beschaffenheit des Wesens ihren Grund haben, hinausgeht, ist durch ihre bestimmtesten Erklärungen außer allem Zweifel gestellt. Als wir diese mittheilten, haben wir schon bemerkt [2]), daß man dies Uebernatürliche allerdings insofern natürlich nennen könne, als es mit der Natur nicht streitet, noch auch in der Art über sie erhaben ist, daß sie für dasselbe nicht empfänglich wäre. Dies kann man Frohschammer zugeben. Aber man bemerke, daß Empfänglichkeit noch nicht Anlage, und Angemessenheit nicht Nothwendigkeit ist, auch wenn man unter dieser nur das in der Beschaffenheit eines Wesens gegründete Bedürfniß versteht. Dadurch also, daß die Gaben Gottes in solcher Weise natürlich sind, hören sie nicht auf im Sinne, den die Theologen diesem Worte leihen, übernatürlich d. h. über alles Vermögen und

1) Oben Bd. 2. S. 566.
2) Ebendas. S. 10.

alle Ansprüche der Natur erhaben zu sein. Hinwiederum ist aber auch nicht das Göttliche, geschweige denn alles Metaphysische, so sehr es über den Menschen erhaben ist, ohne weiteres übernatürlich zu nennen. Nur insofern ist Gott das übernatürliche Gut des Menschen, als er durch jene Gaben in einer Weise erkannt und geliebt wird, zu der die natürliche Anlage nicht befähigt; oder, wie man es auch ausdrückt, insofern er der Gründer und das Ziel der übernatürlichen Ordnung ist (n. 429). Noch weniger aber darf man mit Knoodt alles Endliche und Geschöpfliche für natürlich erkären: denn zum Endlichen gehört ohne Zweifel die in uns gewirkte Gnade, und doch ist sie, wenn irgend etwas übernatürlich. Knoodt hat sich also sehr geirrt, wenn er glaubte, um sich dem theologischen Sprachgebrauche, der nur ein Uebernatürliches kenne, anzuschließen, werde er gut thun, statt übernatürlich und natürlich vielmehr göttlich und nicht göttlich, unendlich und endlich zu sagen. Das eine Uebernatürliche, welches die Theologie kennt, ist das, was über alle Kräfte der geschaffenen Natur hinaus liegt und diese zu einer Vollkommenheit erhebt, welche die Beschaffenheit ihres Wesens nicht erheischt.

444. Es leuchtet demnach ein, daß alles darauf ankommt, ob die christliche Heilsordnung in diesem Sinne übernatürlich sei. Und daher können wir uns auch mit dem nicht zufrieden stellen, was man bei einem andern Schriftsteller unserer Tage liest: weil die Ausdrücke „natürlich" und „übernatürlich" verschiedene Erklärungen zuließen, sei es rathsam, bei der traditionellen zu bleiben. Wenn es sich nur darum handelte, durch Festhaltung einer gebräuchlichen Ausdrucksweise Mißverständnisse zu verhüten, möchte ein solcher Rath genügen. Nun aber handelt es sich um die Sache. Hermes, Hirscher, Günther und wie viele Andere! — setzen bald stillschweigend voraus, und erklären bald in der unzweideutigsten Weise, daß die Heiligkeit und Gemeinschaft mit Gott, zu welcher der Christ berufen ist, in den wesentlichen Eigenschaften des Menschen ihren Grund habe, so zwar, daß mit diesen die Anlage zu ihr gegeben sei. Das Christenthum stelle in uns nur wieder her, was der erste Mensch als Gabe der noch unverdorbenen Natur besessen habe. Offenbar wird dadurch das, was die Theologen durch die Unterscheidung der natürlichen und

übernatürlichen Ordnung behaupten, geläugnet. Es wird geläugnet, daß die Heiligkeit und die Vereinigung mit der heiligsten Dreifaltigkeit, zu welcher der Mensch der christlichen Offenbarung gemäß berufen ist, von der Sittlichkeit und dem religiösen Verkehr mit Gott, zu dem jedes vernünftige Wesen als solches Beruf hat, dem Wesen nach verschieden sei. Wir haben es also nicht mit einer mehr oder minder geeigneten Bezeichnung, sondern mit einer dogmatischen Wahrheit zu thun, und zwar mit einer solchen, von der die Entscheidung vieler anderen Fragen, insbesondere aber jener, die uns jetzo beschäftigt, abhängig ist.

445. Nun hat man aber auch bemerkt, erst von der neueren Scholastik sei diese Lehre ausgebildet und hervorgehoben worden, und unsere Leser werden leicht errathen, wohin solche Bemerkungen zielen. Indessen haben wir bereits Luther über die Scholastik schelten hören, daß sie die Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen eingeführt habe [1]); unter den Lehrsätzen des Bajus aber, welche die Kirche verworfen hat, finden sich mehrere, die denselben Vorwurf enthalten [2]). — Schon daraus also ergiebt sich, daß jene Lehre, bevor die neuere Scholastik begann, in den katholischen Schulen verbreitet war. Werden wir uns aber wundern, daß sie von der Zeit an, da sie heftige Gegner fand, mehr ausgebildet und kräftiger vertheidigt wurde? Gilt doch dasselbe von den übrigen Wahrheiten des Christenthums, von den Geheimnissen der Dreieinigkeit und der Menschwerdung, der Mutterwürde Maria's, der Gnade und Vorherbestimmung, der Natur des Menschen, der Erbsünde und Rechtfertigung. Wie aber in den früheren Jahrhunderten zur selben Zeit, als die Gottesgelehrten mit diesen Glaubenspunkten der entstandenen Irrlehren wegen viel beschäftigt waren, auch die Kirche ihr richtendes Wort über dieselben aussprach; ebenso führte die neuere Scholastik den Kampf wider Bajus und Jansenius nicht allein, sondern ward immerfort durch die Entscheidungen des päbstlichen Stuhles, denen der gesammte Episcopat ausdrücklich beistimmte, geleitet und unterstützt. Eine dogmatische Lehre, die

1) Bd. 2. S. 19. 528.
2) Ebend. S. 530.

in solcher Weise sich bildet, darf man nicht durch den Vorwand der Neuheit verdächtigen wollen. Es ist in ihr nichts anderes als in allen übrigen neu, die schärfere Bestimmung des Inhalts und die Fixirung des Ausdrucks. Wir selbst haben aufmerksam gemacht, daß vor dem Streite mit den Jansenisten die Theologen im Gebrauche der Wörter „natürlich" und „übernatürlich" minder sorgfältig waren; — und müssen wir nicht eben dieses in Betreff der Wörter „Wesenheit, Natur, Subsistenz und Person" von den hh. Vätern sagen, welche vor dem Concil von Nicäa über die Dreieinigkeit oder vor dem Concil von Ephesus über die Menschwerdung schrieben? Nichts desto weniger konnten wir gerade die schärfste Erklärung des Uebernatürlichen aus dem hl. Thomas entnehmen [1]), und haben insbesondere, als wir vom Zustand des ersten Menschen redeten, beim h. Bonaventura und Scotus dieselbe Auffassung nachgewiesen [2]). Aber auch bei den Kirchenvätern haben wir nicht nur die Lehre selbst, sondern bereits eine Bestimmung derselben gefunden, welche zu der Ausdrucksweise der Schule hinleiten mußte [3]). Und weil diese Ausdrucksweise seit dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts in die Sprache der Kirche selbst übergegangen ist; so kann es uns gewiß nicht befremden, daß sie von der neueren Scholastik mit mehr Strenge und Entschiedenheit festgehalten wurde.

446. Um nun endlich auf unsere Fragen zu kommen, so wurden auch jene Beweise, in welchen die Uebernatürlichkeit der christlichen Heilsordnung unabhängig von der Lehre über ihre Erkenntniß dargethan wird, schon bei verschiedener Gelegenheit entwickelt, so daß es genügt, sie hier mit wenig Worten in Erinnerung zu bringen. Der kürzeste und einfachste möchte jener sein, den wir in der Gnadenlehre fanden [4]). Es ist durch das schriftlich und mündlich überlieferte Wort Gottes gewiß und ward von der Kirche wider die Pelagianer und Semipelagianer als ihr Glaube ausgesprochen, daß wir durch die Kräfte unserer Natur nicht das

1) Bd. 2. S. 7. 305 ff.
2) Ebend. S. 568 ff.
3) Ebend. S. 103 ff. S. 533 ff.
4) Ebend. S. 238 ff.

geringste zu unserm Heile vermögen, sondern zu jedem Werke und jedem Gedanken und jeder Anregung, die der christlichen Frömmigkeit angehört, der Gnade bedürfen. Nun wird aber durch dasselbe Wort Gottes auch außer Zweifel gestellt, und ist ebenfalls wider die Jansenisten von der Kirche entschieden, daß auch der gefallene Mensch ohne die Gnade nicht zu allem Guten, nicht zu jeder Erkenntniß, Liebe und Verehrung des höchsten Wesens unfähig ist. So muß also jene Sittlichkeit, zu welcher die Gnade befähigt, d. i. die christliche Heiligkeit, ihrem Wesen nach über diejenige, zu welcher die Anlage in der Natur des Menschen gegeben ist, erhaben sein. — Denn wenn sie es nur dem Grade nach wäre, so müßten wir mit unseren natürlichen Kräften sie wenigstens in etwa üben können. — Mit diesem Beweise hängt ein anderer, an den wir so eben schon erinnert haben, eng zusammen. Vor dem Sündenfalle mußte der Mensch im unverkümmerten Besitze der seiner Natur entsprechenden Vorzüge, und im Stande sein, ihnen gemäß zu wirken. Er hatte Anspruch auf das Wohlwollen Gottes und jenen Beistand, dessen er bedurfte, um zur Vollendung geführt zu werden. Denn kann gleich der Schöpfer dem Geschöpfe nicht verpflichtet sein, so gestatten es doch seine Weisheit und Heiligkeit nicht, dem schuldlosen Geschöpfe jene Hülfe zu versagen, ohne welche es, seine Bestimmung nicht erreichend, nothwendig elend wäre. Nun ist es aber Lehre der Offenbarung und Kirche, daß die Gemeinschaft mit Gott und die Gnade der Kindschaft, in welcher der Mensch vor dem Falle lebte, nicht zu den Vorzügen seiner Natur gehörte, daß ihm weder auf sie, noch auf die Gaben, durch die er zu glauben, zu hoffen und zu lieben befähigt war, seine Unschuld einen Anspruch verlieh, daß mit einem Worte die ursprüngliche Gerechtigkeit keine Folge der Schöpfung war, also diese vorausgesetzt, auch nicht geschenkt werden konnte [1]. — Endlich haben wir, was uns die Offenbarung über die Beschaffenheit jener Gabe der Heiligung, jener Kindschaft und Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen lehrt, näher erwogen, und sind zu dem Schlusse gelangt, daß durch dieselbe in dem Menschen der Grund zu einem geistigen Wirken und

1) Ebend. S. 528 ff.

zu einem Genusse des göttlichen Wesens, wie er Gott allein natürlich ist, gelegt wird. Was aber den Menschen zu einem solchen Sein und Leben erhebt, das erhebt ihn ohne Zweifel über seine Natur [1]).

447. Demgemäß muß die christliche Heilsordnung in dem oben bestimmten Sinne des Wortes übernatürlich genannt werden. Was aber ergiebt sich daraus in Betreff ihrer Erkennbarkeit, wenn nicht, daß es schlechterdings unmöglich ist, ihr Dasein anders als durch göttliche Offenbarung zu erkennen? Die sich selbst überlassene Vernunft kann in ihrem Denken nur von der Natur der geschaffenen Dinge und dem, was sie aus diesen über Gott erkennt oder von den Thatsachen der Geschichte ausgehen. Um zuerst von diesen zu reden, so liegt die Gründung des Christenthums, seine Fortdauer, die sittliche Umwandlung der Völker durch seine Wirksamkeit, es liegen auch die Wunder und Weissagungen als Erscheinungen in der Geschichte vor. Bei ihrer Betrachtung müssen wir schließen, daß diese Religion göttlichen Ursprungs sei: aber können wir deßhalb auch die eigentliche Bedeutung des Christenthuns, können wir es als jene Ordnung des übernatürlichen Heils erkennen? Insofern es nur von Gott gestiftet und erhalten werden konnte, muß es uns freilich als übernatürlich erscheinen: aber daß wir in ihm zu einer übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott erhoben werden sollen; daß der Urmensch in dieser Gemeinschaft lebte, und die Gnade derselben für sich und seine Nachkommenschaft durch seinen Fall verlor; daß in Christus der Sohn Gottes sich mit der menschlichen Natur zu einer Person vereinigt hat, um durch Tilgung der Sünde jenen übernatürlichen Verkehr zwischen Gott und der Menschheit wieder herzustellen, und allen, die an ihn glauben, die Gnade der Kindschaft wieder zu schenken: — diese Wahrheiten und alles, was mit ihnen zusammenhängt, lassen sich durch kein Nachdenken über die geschichtlichen Thatsachen, welche menschlicher Beobachtung unterliegen, erreichen. Der einzige Weg, um zu ihrer Erkenntniß zu gelangen, ist, daß wir aus jenen Thatsachen der Geschichte den göttlichen Ursprung des Christenthums folgernd, auch seine Lehre

1) Ebend. S. 89 ff.

als eine von Gott überlieferte anerkennen, und durch diese über seinen Zweck und seine Bedeutung Aufschlüsse erhalten.

448. Oder könnten wir diese Aufschlüsse etwa gewinnen, wenn wir mit dem aposteriorischen Erkennen, das von den geschichtlichen Thatsachen anhebt, das apriorische verbänden? Die ganze Erscheinung des Christenthums kündet es als eine von Gott zum Heile der Menschen gegründete Anstalt an. Können wir also nicht aus der Natur des Menschen und dem durch sie gegebenen Verhältniß zu Gott, was in jener Anstalt erreicht werden soll, ermitteln? — Aber aus dem oben Gesagten ersieht man leicht, daß wir auf diesem Wege entweder zu keinem Ergebniß oder zu einem solchen kommen würden, das der Lehre des Christenthums widerstritte. Der menschliche Geist, sagten wir oben, kann nur in Gott seine Vollendung und Ruhe finden: er muß also auch zu einem gewissen Verkehr mit Gott vermittelst Erkenntniß und Liebe Anlagen haben. Nimmt man also, — wie dies von so vielen geschieht, — ohneweiters an, die Bestimmung des Christenthums sei, diese Anlagen zu heilen und zu entwickeln, und so den Menschen zu seiner natürlichen Bestimmung zu führen: so widerstreitet man der Grundwahrheit unseres Glaubens, daß nämlich die Gemeinschaft mit Gott, welche Christus vermittelt, über alle Anlagen und Kräfte, und über das natürliche Bedürfniß des Geistes erhaben ist, und vermag, wie wir im ganzen zweiten Bande gezeigt haben, die so wichtigen und inhaltreichen Lehren von der Gnade, der Sünde, der Erbschuld und Erlösung gar nicht mehr ihrer wahren Bedeutung nach aufzufassen. Hütet man sich aber vor jenem Schlusse, mit dem h. Augustin erwägend, daß Gott in seinen Geschöpfen manches wirken kann, wozu er in sie die Keime nicht gelegt hatte [1]; nun so kommt man zu keinem Resultat. Denn was er beschlossen habe durch seinen Sohn in uns zu wirken, bleibt dann ein in ihm verborgenes Geheimniß. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Mensch, seinem natürlichen Denken überlassen, auch nur die Möglichkeit dessen geahnt hätte, was Gott ihm bestimmt hat, daß er nämlich über sich selbst zur Gemeinschaft des göttlichen Wesens erhoben, erkenne, wie er erkannt

1) Siehe oben Bd. 2. S. 86.

wird, und in des Dreinigen Bild verklärt der Glückseligkeit, die nur Gott natürlich ist, theilhaftig werde. Nun aber, da die Offenbarung das Geheimniß der göttlichen Huld kund gethan, können wir allerdings in uns und in Gott den Grund desselben erkennen, aber darum nicht, von der Offenbarung absehend, seine Wirklichkeit folgern. Denn dieser Grund ist in uns nur Empfänglichkeit, und in Gott kein anderer als die Unermeßlichkeit seiner Liebe. Gottes weise Güte gestattet nicht, daß er seine Geschöpfe ohne die Gaben lasse, welche ihre Natur erheischt, oder den Beistand versage, dessen sie für ihre natürliche Bestimmung bedürfen. Aber was er in jener seiner unerschöpflichen Liebe überdies in ihnen wirken wolle, das läßt sich, eben weil es einzig von seinem Willen abhängt, aus seiner und der Geschöpfe Natur nicht erschließen.

Wird man vielleicht entgegnen, aus alle dem folge doch immer nur, daß uns die Beschaffenheit der Güter, die Gott uns in Christus geschenkt, und nicht daß auch die Heilsordnung selbst, in der er sie schenkt, der Vernunft unerkennbar sei? Allein wie noch so eben bemerkt wurde, ohne diese Erkenntniß der übernatürlichen Ordnung ist es schlechterdings unmöglich, die übrigen Heilslehren ihrer wahren Bedeutung nach auch nur aufzufassen. Aber was noch mehr zu beachten ist, wenn einmal das Ziel der Heilsordnung von Gott frei gesetzt ist; so muß auch ihre ganze Einrichtung seine freie That sein. Wie wir also aus der Natur Gottes und des Menschen höchstens die Möglichkeit des Berufes, der uns geworden ist, erschließen können; so könnten wir auch ohne die Offenbarung über die Art und Weise, wie Gott uns zu demselben führen wollte, höchstens Vermuthungen machen. Was Gott gethan, um uns zur Gemeinschaft mit sich zu erheben, welche Bedingungen er gestellt, welche Mittel er geboten habe; das alles können wir nur durch seine Mittheilung wissen, und daher auch hier zwar die Zweckmäßigkeit dessen, was die Offenbarung lehrt, keineswegs jedoch die Nothwendigkeit, die nämlich gar nicht vorhanden ist, nachweisen: Dies wird im folgenden Abschnitt bei Prüfung der Lehre Günther's mehr und mehr einleuchten.

VII.

Die christliche Offenbarung enthält Wahrheiten, die für die Vernunft unbegreiflich sind.

449. Durch das bisher Gesagte ist dargethan, daß uns über Gott und seine Werke vieles geoffenbart worden, was durch die Vernunft unbeweisbar ist, so daß wir in Betreff desselben die Frage, ob es sei, nicht zu beantworten vermögen. Es bleibt also noch zu zeigen übrig, daß manches überdies uns unbegreiflich ist, so daß wir, auch wenn wir aus der Offenbarung voraussetzen, daß es ist, dennoch die übrigen Fragen, insbesondere jene des Was und Wie nicht zu lösen im Stande sind.

Wo die h. Schrift uns warnt, weder vorwitzig über unnütze, noch vermessen über erhabene und verborgene Dinge nachzugrübeln, giebt sie eben dies als Grund an: weil uns vieles geoffenbart sei, was unsere Einsicht übersteige[1]. Nun läßt sich zwar nicht behaupten, daß hier nur die Glaubenslehren gemeint, aber noch viel weniger, daß dieselben ausgeschlossen seien. Im Gegentheil, wenn unter dem, was uns geoffenbart ist, hier zugleich die Werke der Schöpfung und Vorsehung, die wir auf natürlichem Wege erkennen, zu verstehen sind; so muß, was von diesen gesagt wird, noch viel mehr von dem gelten, was Gott über sich, seine Rathschlüsse und sein Wirken in übernatürlicher Weise geoffenbart hat. Ist dieses doch noch viel mehr als jenes über uns erhaben und verborgen. Das über uns Erhabene (altiora te) und Verborgene (quae abscondita sunt) wurde aber in den vorhergehenden Versen als das bezeichnet, was wir nicht sollen ergründen wollen. Wenn also die Worte: „Gar vieles ist

1) Plurima enim super sensum hominis ostensa sunt tibi. — Eccli. 3, 25. Damit man nicht etwa — in Günther's Weise -- entgegne, was über den Sinn des Menschen erhaben sei, könne doch der Geist des Menschen fassen; so bemerken wir, daß es im Griechischen heißt: *Πλείονα γὰρ συνέσεως ἀνθρώπων ὑπεδείχθη σοι.* — Das Wort *σύνεσις* aber wird vom geistigen, nicht vom sinnlichen Fassungsvermögen gebraucht.

dir geoffenbart, was des Menschen Einsicht übersteigt" — zugleich auf die natürliche Offenbarung zu beziehen sind; so enthalten sie die Lehre: Gar vieles erkennst du sowohl durch dein eigenes Beobachten und Denken, als auch durch das Wort Gottes, was über deine Fassungskraft erhaben ist. Da nun die h. Schrift uns oben sagte: „Was uns vor Augen liegt, finden wir mit Mühe; wer wird dann erforschen, was im Himmel ist?" (Weish. 9, 16.) — so dürfen wir jetzt hinzufügen: Und wenn von dem, was du auf Erden findest, so manches dir unbegreiflich bleibt; wie willst du, was über Gott und das Himmlische geoffenbart ist, ergründen?

Wir finden aber dafür auch eine Bestätigung in allen den oben erwähnten Stellen, worin über die Erhabenheit und Tiefe der geoffenbarten Wahrheiten in so starken Ausdrücken geredet, und die Unmöglichkeit ausgesprochen wird, sie anders als durch göttliche Mittheilung zu erkennen. Denn wie immer man die Worte des Sohnes Sirach's, die wir hier betrachten, deuten möge, jedenfalls sprechen sie aus, daß uns vieles kund gethan ist, was unsere Fassungskraft übersteige. Wenn nun die h. Schrift dies auch nicht von vielem, sondern nur von einigem sagte; müßten wir es nicht von dem verstehen, wovon sie betheuert, daß es ein in Gott verborgenes Geheimniß war, von dem weder Menschen noch Engel wissen, das auch jetzt niemand ohne die Predigt der Apostel und die Gnade des h. Geistes erkennen könne, das nur der Geist, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, und der Sohn, der im Schooße des Vaters ruht, offenbaren konnte, in dessen Betrachtung sie ausruft: „O Tiefe des Reichthums der Weisheit und Wissenschaft Gottes: wie unbegreiflich sind seine Gerichte, wie unerforschlich seine Wege, —"?

450. Man übersehe aber nicht, daß dieser Lehre der Schrift zufolge viele Wahrheiten, nachdem sie geoffenbart sind, unbegreiflich bleiben, und folglich nicht wie gewisse Thatsachen nur so lange Geheimnisse sind, bis sie uns von dem, der sie weiß, bekannt gemacht werden. Auch hierüber haben wir bereits mehrere Väter der Kirche, namentlich Chrysostomus, Hieronymus und Cyrillus von Alexandrien sich aussprechen hören [1]): es scheint

1) Bd. 2. S. 76 ff.

uns aber von großer Bedeutung, zu zeigen, wie sehr die hh. Väter überhaupt bemüht sind, diese Lehre von der Unerfaßlichkeit der Geheimnisse des Christenthums den Gläubigen einzuprägen. Der h. Chrysostomus redet darüber mit Ausführlichkeit in der vierten und siebenten Homilie über den ersten Brief an die Korinther, und kommt oftmals darauf zurück [1]). Auch er hebt hervor, daß es für unsere Vernunft in uns selbst und in der ganzen Natur so viel Geheimnißvolles gebe [2]), und dieser Gedanke hatte bereits beim h. Irenäus eine ausführlichere Entwicklung gefunden [3]). Vom h. Ephräim dem Syrer haben wir eine große Sammlung von Reden wider jene, welche die Geheimnisse des Glaubens und namentlich die Zeugung des Sohnes vermessen durchforschend, in Irrthümer geriethen, und die Kirche beunruhigten [4]). Die Zeugung des Sohnes Gottes, heißt es gleich im Anfange des ersten dieser Vorträge, ist über des Menschen Denkkraft und Scharfsinn hoch erhaben [5]). Selbst was uns zunächst liegt, erforschen wir nicht ohne Mühe und Gefahr, uns zu verirren. Oder was ist dem Menschen so nahe, als er selbst, als seine Seele! Und doch sind über das Wesen und die Beschaffenheit derselben so viele sich widersprechende Irrthümer verbreitet worden. Nichts ist zwar so gewiß, als daß sie ist, und kann sie gleich nicht ihr Wesen schauen; so erkennt sie doch, daß sie durch ihre Vernünftigkeit über die Naturwesen weit erhaben ist: aber deßhalb vermag sie nicht sich selbst und ihre Vorzüge zu ergründen. Wie also will sie, die sich selbst nicht begreift, den Uner-

---

1) In Matth. hom. 2. In Joan. hom. 10. 24. In Rom. hom. 2. 19. In Eunom. passim.

2) In 1 Cor. hom. 4.

3) Et non est mirum, si in spiritalibus et coelestibus et in his, quae habent revelari, hoc patimur nos: quando quidem etiam horum, quae ante pedes sunt (dico autem, quae sunt in hac creatura, quae et contrectantur a nobis et videntur et sunt nobiscum,) multa fugerunt nostram scientiam et Deo haec ipsa committimus etc. etc.

l. 2. c. 47. cf. 49.

4) Adversus scrutatores Tom. III. op. syr.

5) Generatio Filii Dei supra omnem mentis humanae vim et aciem assurgit.

forschlichen und Unermeßlichen begreifen, die Zeugung des Allwissenden denken [1])? Und dieser Gedanke, daß wir, um das Hervorgehen der göttlichen Personen zu fassen, die Wesenheit Gottes durchdringen müßten, kehrt in den folgenden Reden Ephräims all überall wieder. — „Selig," ruft er dann aus, „wer, was er erreichen kann, zu erreichen sucht, und dahin nicht streben mag, wohin er nicht gelangen kann" [2]). — „Selig, der da weiß, daß du, o Herr, im Schooße der Gottheit bist, er aber im Schooße der Erde liegt" [3]). Die Erkenntniß des Menschen mit jener der Engel verglichen, ist wie eine kaum beginnende Dämmerung, der Engel Wissen dem Wissen des h. Geistes gegenüber, wie das Leuchten eines unsicheren Lichtes: da nun der h. Geist vom Sohne sagt: Wer wird seine Zeugung erklären? — wie vermißt sich da des Menschen Verstand, die Gränze zu überschreiten, bei welcher angekommen der Geist Gottes nicht ferner reden wollte?" [4]).

451. Auf die Worte im Buche Sirach, die wir betrachteten, folgt die warnende Versicherung, daß viele, weil sie das Unerfaßliche fassen wollten, sich vom Wege der Wahrheit verirrten. Wie oft kehrt auch diese Lehre bei den hh. Vätern wieder! Wenn sie den Häretikern vorwerfen, daß sie die Philosophie mißbrauchen, um ihre Irrthümer zu vertheidigen (n. 78 ff.); fügen sie

---

1) Attamen etsi anima suum sub aspectum non cadit, speculum tamen ipsa sibi data est, in quo se videat, videbit autem, si tandem intelliget, mutis animantibus ratione intelligentiaque se longe praestare.... Quae in propriis haesitat et labitur, quidnam extra se persequendo assequatur aut inveniat quaeritando non sua? Itane quae ipsa sibi praesens non est, praesentem habeat absentem, abditum illum, retrusum et impenetrabili caligine circumseptum? Sed agedum si mens nostra se ipsam nescit, scientis omnia generationem cogitare, quo pacto sibi fas esse putet? Serm. 1.

2) Beatus, qui, quod assequi se posse novit, conatur et agitat: beatus, qui eo tendere recusat, quo se perventurum desperat. Serm. 2.

3) Beatus, qui novit, Domine, te quidem in sinu esse divinitatis: se autem cecidisse recogitat in sinum terrae matris suae. Serm. 3.

4) Quum ergo spiritus de Filio dicat: Generationem ejus quis enarrabit? (Is. 53, 8.) audeatne humana mens transilire terminum, quem, quum Spiritus attigisset, conticuit. Serm. 5.

fast immer bei, eben daher, daß man die Geheimnisse des Glaubens in die Begriffe und Formen des natürlichen Denkens zwängen wolle, seien alle Irrlehren entstanden. In den stärksten Ausdrücken beklagt namentlich der h. Ambrosius, daß die Philosophie den Glauben verunstalte, und schreibt die Entstehung der arianischen Irrlehre dem vermessenen Bemühen zu, die ewige Zeugung Christi nach Weise der weltlichen Wissenschaft zu behandeln[1]). — Oft auch bedienen sich die Väter des Gleichnisses, daß es der Vernunft, wenn sie die Geheimnisse des Glaubens fassen wolle, wie dem Auge ergehe, das in die Sonne schaut. Der h. Hilarius insbesondere, vom Geheimnisse der Menschwerdung redend, verweilt bei diesem Vergleich, und warnt mit eindringlichen Worten, daß wir uns nicht vermessen, mit unserer schwachen Vernunft die Werke des allmächtigen Gottes ergründen zu wollen. Es giebt freilich in Gott manches, was wir erkennen können, wenn wir nur wollen; wie auch die Sonne sich unsern Blicken nicht ganz entzieht. Aber gleichwie, wer in ihr sehen will, was er nicht sehen kann, auch das nicht mehr sieht, was er sehen könnte; also wird auch der, welcher in den göttlichen Dingen mehr erkennen will, als dem Menschen gegeben ist, der Erkenntniß dessen, was er erkennen könnte, beraubt. Dies, fügt der h. Lehrer hinzu, sage er von der zeitlichen Geburt Christi, von seiner ewigen Erzeugung wolle er gar nicht reden[2]).

---

1) Elaborandum est, ut in hoc saeculo stulti simus. Nihil nobiscum philosophia: ne fidem nostram per elementa hujus mundi traducat a vero: ne quis assertionem nostram per philosophiam depraedetur. Sic enim Arianos in perfidiam ruisse cognoscimus; dum Christi generationem putant usu hujus saeculi colligendum. Reliquerunt Apostolum: sequuntur Aristotelem. In Ps. 118.

2) Aedificationem Dei in fide esse (docet Apostolus 1. Tim. 1, 3. 4.), ut humanae verecundiae modum fideli omnipotentiae Dei religione concludat, neque se infirmitas nostra ad perspicienda ea, quae perspiciendi naturam hebetant, extendat. Quod contuentibus solis claritatem virtus intenti luminis obstupescit, ut si quando causam radiantis lucis solertius acies curiosae contemplationis inquirat, usque ad emortuum videndi sensum oculorum natura revocetur, accidatque nitendo magis videri, ne videas, quid nobis in Dei rebus et in Sole justitiae expectandum est? Nonne incumbet volentibus supersapere stultitia? Nonne ipsum illud

452. Es lehren ferner die hh. Väter mit aller Bestimmtheit, daß wir über manches, von dem wir durch den Glauben gewiß sind, daß es ist, die übrigen Fragen, welche die Wissenschaft stellt, nicht zu beantworten vermögen. Wir haben aufmerksam gemacht, daß die Offenbarung vorausgesetzt, insbesondere die Frage über das Warum oder Wozu Gegenstand unserer Forschung sein kann, indem wir nämlich die Zweckmäßigkeit des Einzelnen aus dem Zwecke des Ganzen der Heilsordnung, den Gott uns geoffenbart hat, zu begreifen suchen. Nichtsdestoweniger liegt auch über dieser Frage oft ein undurchdringliches Dunkel, dann vorzüglich, wenn wir eine Erklärung der Wege suchen, auf welchen Gott die Völker und die einzelnen Menschen führt. „Die Gerichte Gottes," ruft der Psalmist aus, „sind ein tiefer Abgrund" (35, 7.) und die hh. Väter warnen, besonders bei Erwägung der mehr erwähnten Worte des Apostels, die denselben Gedanken ausdrücken, (Röm. 11, 33.) uns nicht vorwitzig in diesen Abgrund zu vertiefen. Man sehe insbesondere den h. Leo im Buche über die Berufung der Heiden [1]). — Indessen daß es Geheimnisse dieser Art gebe, möchte wohl kein Gläubiger in Ab-

acre intelligentiae lumen stupor hebetis desipientiae occupabit? Non enim natura inferior causam naturae potioris intelliget, nec subjacet humanae conceptioni ratio coelestis. Nam intra conditionem infirmitatis erit, quidquid infirmi conscientiae subditur. Excedit itaque humanam mentem Dei potestas..... Est ergo in Deo, quod percipi potest: est, plane, si modo, quod potes, velis. Sicut enim est in sole, quod videas, si hoc velis videre, quod potes; amittes autem, quod potes videre, dum quod non potes, niteris: ita et in rebus Dei habes, quod intelligas, si intelligere, quod potes, velis. Ceterum si ultra, quam potes, speras, id quoque, quod potuisti, nosse non poteris. — Nondum intemporalis nativitatis illius sacramentum movebo: competentis loci est ille tractatus. Interim mihi assumtae carnis mysterium in verbis est.

De trin. l. 10. n. 53. 54. Cf. Basil. Hom. 29.
Ambr. de bono mortis c. 11.

1) Multa sunt in dispensatione divinorum operum, quorum causis latentibus, soli monstrantur effectus, ut, cum pateat, quod geritur, non pateat, cur geratur, negotio (die Sache) in medium adducto et in occultum ratione (der Grund) subducta, ut in eadem re et de inscrutabilibus praesumtio comprimatur et de manifestis falsitas refutetur.

l. 1. c. 14.

rede stellen: es sind vielmehr die Anordnungen und Anstalten, die Gott getroffen, die Werke, die er besonders in seinem Sohne zu unserm Heile gewirkt, deren Gründe man sucht; und diese können, nicht zwar, wie Günther meint, aus der Natur Gottes und des Menschen mit strenger Consequenz entwickelt, aber doch aus dem, was über Gottes Rathschlüsse der Glaube lehrt, begriffen werden. Darum beschäftigen sich auch nicht erst die Scholastiker, sondern schon die hh. Väter, und vor allen Augustin sehr viel mit dieser Untersuchung.

453. Aber was manche Lehren der Offenbarung unbegreiflich macht, ist besonders, daß wir über das Wie und Was entweder keine oder doch keine hinlänglichen Aufschlüsse gewinnen können. Vernehmen wir auch darüber einige Stimmen aus dem christlichen Alterthume, und zuerst den großen Athanasius. Er wirft den Häretikern vor, daß sie jene Tiefen Gottes, die niemand als der Geist Gottes kenne, vorwitzig zu durchforschen trachten [1]), und nachdem er die Lehre des Glaubens über die h. Dreifaltigkeit vorgelegt, fügt er bei: dies möge den Gläubigen genügen; wer mehr wissen wolle, vergehe sich wider die Warnung: „Wolle nicht weiser sein, als nöthig ist, damit du nicht thöricht werdest.“ (Pred. 7, 17.) Keine menschliche Rede könne erklären, und kein menschliches Ohr vernehmen, was über alles Geschaffene hoch erhaben sei. Wenn aber die Arianer das Geheimniß des dreieinigen Gottes weder fassen noch glauben können; so sollen sie sich doch hüten, die Wahrheit zu entstellen, oder zu behaupten, daß, was sie nicht fassen, auch nicht sein könne. Sie sollen nicht vermessen nach dem Wie dessen, was der Glaube lehrt, fragen, damit sie nicht, wenn die Antwort, die man ihnen besser ganz verweigerte, unbefriedigend ausfällt, verleitet werden, sich verkehrte Meinungen zu bilden. — Und nun erinnert auch Athanasius an die Unmöglichkeit, so viele Thatsachen, die in der Natur vor unsern Augen daliegen, zu erklären. So müssen wir uns also auch bescheiden, durch den Glauben von der Wirklichkeit dessen gewiß

1) *Τοιαῦτα παίζουσι οἱ ἄτιμοι περιεργαζόμενοι καὶ θέλοντες ἐρευνᾷν τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ, ἃ μηδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.*
Ep. ad Serap. n. 15.

zu werden, was wir zu begreifen uns vergeblich bemühen, dem Apostel folgend, der da sagt, es sei nothwendig zu glauben, daß Gott sei, aber nicht, wie er sei [1]).

Derselbe Kirchenlehrer geht bei anderer Gelegenheit so weit, daß er es für die Eigenthümlichkeit des Glaubens erklärt, was mit einander streitet, zu verbinden, das Ohnmächtige in der Macht, das Schwache in der Kraft, das Sterbliche in der Unsterblichkeit anzunehmen [2]). Denselben Gedanken spricht Tertullian in der ihm eigenen, nicht sowohl kräftigen als übertriebenen Weise aus: Daß Gottes Sohn gestorben sei, ist ihm eben deßhalb glaublich, weil es thöricht, und daß er auferstanden, eben deßhalb gewiß, weil es unmöglich ist [3]). Man wird die Sprache dieser Männer verstehen, und nicht argwöhnen, daß sie nicht einen bloß scheinbaren, sondern wirklichen Widerspruch zwischen der Vernunft und den Glaubenslehren angenommen. Tertullian hatte kurz vorher den Marcion an die Mahnung des Apostels erinnert, daß wir, um wahrhaft weise zu sein, vor der Welt Thoren sein müssen [4]). Aber das liegt ganz gewiß in seinen und des h. Athanasius Worten, die Geheimnisse des Christenthums seien über die menschliche Fassungskraft so erhaben, daß sie der sich selbst überlassenen Vernunft leicht nicht sowohl unbegreiflich, als durchaus unmöglich und thöricht scheinen können.

---

1) *Διὰ τί μὴ μᾶλλον ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος παύεσθε περιεργαζόμενοι, καὶ μόνον πιστεύετε, ὅτι ἐστὶν, ἔχοντες εἰς τοῦτο διδάσκαλον τὸν ἀπόστολον λέγοντα: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ πρῶτον θεῷ, ὅτι ἐστὶ, καὶ τοῖς ἐκζήτουσι αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται. οὐ γὰρ πῶς ἐστιν, εἴρηκεν ἀλλὰ μόνον ὅτι ἐστίν.*
Epist. ad Serap. n. 18.

2) *Οὔτε γὰρ πίστις κατὰ δήλου φαινομένη, πίστις ἂν λέγοιτο, ἀλλ᾽ ἔστι πίστις ἡ το ἀδύνατον ἐν δυνάμει πιστεύσα, καὶ τὸ ἀσθενὲς ἐν ἰσχύι καὶ τὸ παθητὸν ἐν ἀπαθείᾳ καὶ τὸ φθαρτὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ τὸ θνητὸν ἐν ἀθανασίᾳ.*
Cont. Apoll. l. 2. n. 11.

3) Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.
De carne Christi. c. 5.

4) Sed non eris sapiens, nisi stultus saeculo fueris, Dei stulta credendo.

454. Kehren wir nun auch hier zum h. Ephräim zurück. Daß uns über Gott und den Erlöser manches erkennbar, anderes aber unerforschlich ist, drückt er durch ein Gleichniß aus. Es sei nämlich, als wenn der Sohn Gottes ein doppeltes Antlitz habe, ein sichtbares und ein verhülltes, das sich weder dem Sinne zeige, noch durch die Vernunft erkannt werde. Ebenso finden wir auch im Vater ein doppeltes Angesicht, und daher kommt es, daß jedermann weiß, daß er ist, und niemand, wie er beschaffen ist [1]). Und dies wird uns nicht befremden, wenn wir bedenken, daß selbst keines der geschaffenen Dinge uns vollkommen erforschlich ist. Wir nehmen ihr Dasein wahr, aber aller einzelnen Wesenheiten vermögen wir nicht zu erklären. Um wie viel mehr müssen wir also eingestehen, daß auch der Schöpfer und sein Eingeborner uns theils bekannt, theils aber unbekannt sind, und in beiden das, was wir einsehen können, von dem, was alle Vernunft übersteigt, unterscheiden [2]). — Aber auch über die Werke Gottes sollen wir nicht wähnen, ein vollständiges Wissen erringen zu können. Wie er selbst, auf dessen Wink die Welt entstand, verborgen ist; so entziehen sich unserer Forschung auch seine Werke, und nicht jene allein, welche ihrer Natur nach verborgen sind, sondern die auch, welche unsern Sinnen sich darbieten. Wir vermögen weder, was er erfand, zu begreifen, noch was er erfinden könnte, zu vermuthen: nur der Eingeborne, der in seinem Schooße ruht, kennt das Maß und die Zahl seiner Werke. Du aber, dem es kaum gestattet ist, die Schwelle des Tempels der Weisheit zu

1) Geminas habet Unigenitus facies, alteram occultam, conspicuam alteram, nec ista velatur, nec illa prostat sensibus aut ratione tenetur.... Illius intuere Patrem, duas item habere facies deprehendis, indeque factum, ut nemo hunc esse non teneat, qualis autem idem sit, nemo non ignoret, adeo abditus ille est ac retrusus.

Adv. Scrut. III. serm. 3. p. 204.

2) Quam verius ipsum hoc judicium de illarum Opifice ejusque Unigenito ferendum sit? utrumque igitur tibi certum ratumque sit, tum geminas illas habere notiones, alteram manifestam, arcanam alteram, tum idcirco in ambobus secernenda esse, quae nostram intelligentiam non fugiunt, et quae abdita et abstrusa sunt, ut omnes mentes superefffluant: scilicet notissimum esse, illos esse, qui autem et quales sint, ignotum usque mansurum. Ibid.

betreten, wie willst du den Zugang zu ihren verborgensten Quellen finden [1]).

Der h. Ephraim redet, wie aus den oben angeführten Stellen hervorgeht, hauptsächlich wider die Anmaßung, das Geheimniß der Dreifaltigkeit, die ewige Zeugung des Sohnes, begeifen zu wollen. Ueber dieselbe Zeugung sagt der h. Gregorius von Nazianz, sie würde nicht groß sein, wenn wir sie begreifen könnten, wir, die wir nicht einmal unsere Zeugung begreifen. Wir vermögen nicht zu erklären, wie wir gebildet, wie die Seele mit dem Leibe vereinigt werde, noch auch von den Kräften der Seele und allem andern, was in uns ist, Rechenschaft zu geben. Und wenn wir die Gründe von alle diesem angeben könnten, so würden wir deßhalb noch nicht die göttliche Zeugung zu fassen im Stande sein. Denn wenn wir gleich unsere Erzeugung erkennen, so folgt nicht, daß wir auch die Zeugung Gottes wissen und begreifen können. Denn um wie viel schwieriger es ist, das Wesen Gottes, als das Wesen des Menschen zu erforschen, um so viel schwieriger ist es, die göttliche, als die menschliche Zeugung zu verstehen. Wenn Du aber etwa deßhalb, weil Dein Denken nicht dahin reicht, läugnetest, daß er gezeugt werde, so müßtest Du gar vieles, was Dir unbegreiflich ist, vor allen aber Gott selber läugnen. Denn was er sei, kannst Du, so kühn Du sein magst, nicht erklären. So sei es Dir denn auch genug, zu wissen, daß er gezeugt wird: wie er aber gezeugt werde, einzusehen, ist selbst den Engeln nicht, geschweige denn Dir gewährt. Soll ich's erklären? So wird er gezeugt, wie der Vater, der ihn zeugt, und der Sohn, der gezeugt wird, wissen. Was darüber hinausgeht,

---

1) Uti enim ipse, cujus nutu crevit mundus, in obscuro delitescit; sic opera ejus nostram intelligentiam fugiunt, nec ea solum modo, quae per se abdita sunt et retrusa, sed etiam, quae nostris undique sensibus se offerunt et percipiuntur. Adeo nec ea, quae reperit, nostrae facultatis est comprehendere, nec ea conjectare, quae reperire potest: ille dumtaxat Unigenitus, qui in ejus conditur sinu, operum ejus modum et numerum novit: scilicet quum ipse idem abditus sit et manifestus, abdita et manifesta tenet: Cui autem Sapientiae aedem vix e limine inspicere licuit, quem finges ad altissimos ejus fontes perveniendi aditum? Adv. Scrut. pag. 198 cf. ibid. Serm. 2. p. 194. et Serm. 1. p. 176.

ist unter der Wolke verborgen, deinen schwachen Blicken sich entziehend" [1]).

454. Wer nun alle diese Zeugnisse der hh. Väter zugleich mit den früher angeführten, auf welche wir zurückgewiesen haben, betrachtet; kann gewiß nicht läugnen, daß die Lehre von Geheimnissen als geoffenbarten Wahrheiten, welche durch die Vernunft weder bewiesen, noch begriffen werden können, in der kirchlichen Ueberlieferung enthalten ist. Es ist aber dabei nicht zu übersehen, daß die Väter diese ihr Lehre stets durch eben jene Aussprüche der Schrift, die wir erwogen haben, unterstützen, bald dieselben ausdrücklich anführend und erörternd, bald wenigstens in wenigen Worten auf sie verweisend. Denn daraus ersehen wir, daß sie die Unerforschlichkeit der geoffenbarten Wahrheiten, von welcher sie reden, in der Offenbarung selber ausgesprochen fanden, und keineswegs nur, wie man sich gern ausdrückt, vom Standpunkt der Wissenschaft ihres Zeitalters aus behaupteten.

VIII.

Die Geheimnisse des Christenthums sind der Vernunft einigermaßen erkennbar.

455. Daß auch die geheimnißvollen Lehren des Glaubens der wissenschaftlichen Behandlung nicht gänzlich entrückt sind, wurde schon im Anfange dieses Hauptstückes dargethan. Nicht nur kann und soll die Theologie ihren Inhalt schärfer bestimmen, sondern auch durch Erörterung desselben sie unter sich und mit unsern

---

1) *Εἰ μὲν γὰρ τὴν σὴν γέννησιν γινώσκεις, οὐ πάντως καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ. εἰ δὲ μηδὲ τὴν σὴν, πῶς τὴν τοῦ Θεοῦ. . . . Εἰ δὲ ὅτι μή σοι κατείληπται, διὰ τοῦτο οὐδὲ γεγέννηται, ὥρα σοι πολλὰ διαγράφειν τῶν ὄντων, ἃ μὴ κατείληφας, καὶ πρό γε πάντων τὸν Θεὸν αὐτόν· οὐ γὰρ ὅ τί ποτέ ἐστιν εἰπεῖν ἔχεις, καὶ εἰ λίαν τολμηρὸς εἶ . . . Μέγα σοι τὸ μαθεῖν, ὅτι γεγέννηται, τὸ δὲ πῶς, οὐδὲ ἀγγέλοις, μὴ ὅτι γέ σοι ἐννοεῖν συγχωρήσωμεν. Βούλει παραστήσω τὸ πῶς; Ὡς οἶδεν ὁ γεννήσας Πατὴρ καὶ ὁ γεννηθεὶς Υἱός: τὸ δὲ ὑπὲρ ταῦτα νέφει κρύπτεται, τὴν σὴν διαφεῦγον ἀμβλυωπίαν.*
Serm. 29 (al. 35) n. 8.

übrigen Erkenntnissen in Verbindung bringen. Aber wir haben die Frage gestellt, ob, wie durch die geoffenbarten Wahrheiten über das Gebiet des natürlichen Wissens ein höheres Licht ausgegossen wird, so auch von diesem Gebiete ein Weg zu den Geheimnissen des Glaubens eröffnet werden könne. Und nachdem wir nun erkannt haben, daß die Vernunft von ihren Prinzipien aus zum eigentlichen Wissen jener Wahrheiten nicht gelangen kann; so bleibt uns noch zu untersuchen übrig, ob sie nicht dennoch eine Verwandtschaft zwischen ihren Erkenntnissen und den göttlichen Lehren darthun, und dadurch, ohne diese zu beweisen und zu begreifen, ihre gläubige Annahme erleichtern, und ihr Verständniß fördern könne.

Es dürfte scheinen, daß der h. Thomas die Aufgabe der speculativen Theologie in dieser Hinsicht darauf beschränke, die Angriffe der ungläubigen Wissenschaft abzuwehren. Denn er sagt, daß die Gründe, welche nicht aus der Offenbarung genommen sind, die Wahrheiten des Glaubens nicht beweisen, sondern nur annehmbarer machen, indem sie darthun, daß, was der Glaube lehrt, nicht unmöglich sei [1]). Allein der Heilige begreift unter dem, was als nicht unmöglich dargethan wird, alles, was nicht streng bewiesen wird; wie auch wir von allem, was nicht gewiß ist, zu sagen pflegen, es könne sein, ohne damit ausdrücken zu wollen, nichts anderes lasse sich darthun, als daß kein Widerspruch obwalte. Wenn nicht, wie hätte er denn diese Beweise persuasiones quaedam nennen können? Es müssen also solche Gründe sein, welche nicht bloß, was vom Glauben abhält, entfernen, sondern was zum Glauben hinneigt, darlegen. Ueberdies erklärt er, daß sich die Theologie der natürlichen Wissenschaften bedient, um das Verständniß der geoffenbarten Wahrheiten zu erleichtern. Denn es liegt in der Natur unseres schwachen Erkenntnißvermögens, daß wir von dem, was wir durch die Vernunft erkennen, leich-

---

1) Rationes, quae inducuntur a Sanctis ad probandum ea, quae sunt fidei, non sunt demonstrativae sed persuasiones quaedam, manifestantes non esse impossibile, quod in fide proponitur, vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus s. Scripturae.

S. p. 2. 2ae. q. 1. a. 5. ad 2.

ter zu dem, was über die Vernunft erhaben ist, hingeleitet werden [1]).

457. Um nun aber näher zu bestimmen, was in dieser Weise das Denken leisten kann und soll, kehren wir zu der oben befolgten Unterscheidung zurück, und fragen, was in der speculativen Behandlung der Geheimnisse an die Stelle des Beweisens, was an die Stelle des Begreifens trete.

Damit eine geoffenbarte Wahrheit durch die Vernunft im eigentlichen Sinne *bewiesen* werde, muß sie aus dem, was durch das natürliche Erkennen gewiß ist, mit Nothwendigkeit hergeleitet werden. Die Weise nun, in welcher auch die geheimnißvollen Lehren der Offenbarung durch die Vernunft nicht sowohl begründet als empfohlen werden, besteht darin, daß statt jenes nothwendigen Zusammenhanges nur die Uebereinstimmung dessen, was der Glaube lehrt, mit dem, was die Vernunft erkennt, also statt der *Vernunftnothwendigkeit* die *Vernünftigkeit* dargethan wird. Es kann dies erstlich geschehen, indem man die geoffenbarte Wahrheit als gewiß annehmend nachweist, daß aus ihr, was wir sonst über den Gegenstand wissen, seine Erklärung findet; eine Art der Begründung, deren sich besonders die Naturwissenschaften öfters bedienen. In der Theologie läßt sie sich nach des h. Thomas Ansicht auf das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit anwenden [2]). Eine andere Art unvollkommener Beweisführung ist, daß man die Glaubenslehre

---

1) Haec (sacra) scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus, et ancillis, sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his, quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea, quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.

S. p. 1. q. 1. a. 5. ad 2. cf. Sup. Boeth. de Trin. q. 2. a. 3.

1) Summa p. 1. q. 32. a. 1. ad 2.

aus einem Satze, welcher für die Vernunft zwar unbeweisbar, aber doch zuläßig oder auch wahrscheinlich ist, herleitet. So räumen die meisten Theologen ein, daß der Beweis, welchen der hl. Anselm für das Geheimniß der Menschwerdung führt, gültig ist, wofern man voraussetzt, daß Gott sich des Menschen erbarmen wollte, aber nicht ohne für die Sünde gebührende Genugthuung zu fordern (n. 23.). — Jedoch wo immer es sich um die Werke Gottes handelt, besteht die Begründung, welche die geoffenbarte Lehre durch die Vernunft erhalten kann, vorzüglich darin, daß man die Uebereinstimmung jener Werke mit den Vollkommenheiten Gottes einerseits und mit der Natur der Geschöpfe und den Thatsachen der Geschichte andererseits nachweist. So pflegen die Theologen nach dem Vorgange des h. Thomas die Abhandlung über die Menschwerdung mit der Betrachtung zu beginnen, daß diese vollkommenste Mittheilung Gottes an die geschaffene Natur dem Endzwecke alles seines Wirkens nach außen entsprach, und ebenso die Gründe zu entwickeln, weßhalb er die gefallene Menschheit vielmehr durch das Leiden des Gottmenschen, als in anderer Weise wieder aufrichtete. In solcher Weise trachten sie aber auch von allen einzelnen Geheimnissen des Lebens, des Leidens und der Verherrlichung des göttlichen Mittlers, ferner von der Stiftung und Einrichtung der Kirche und namentlich von der Einsetzung der Sakramente Rechenschaft zu geben. Und hieraus sieht man, weßhalb diese Weise der Begründung ganz vorzüglich dem Zwecke der Theologie entspricht. Denn keine ist mehr geeignet, den Inhalt der geoffenbarten Lehre aufzuschließen, und die Erkenntniß Gottes und seiner Werke zu fördern.

458. Unbegreiflich sind die Geheimnisse den obigen Erklärungen zufolge, weil wir, was uns geoffenbart ist, nicht in hinlänglich bestimmte Begriffe fassen, und darum auch seine Möglichkeit, wenngleich wider Einwürfe vertheidigen, doch nicht positiv beweisen können. Wodurch kann nun nichtsdestoweniger die speculative Theologie Licht auf diese dunkeln Wahrheiten werfen, und sie der menschlichen Einsicht näher bringen? Dadurch daß sie dieselben mit jenen Wahrheiten, die unser Fassungsvermögen nicht übersteigen, zusammenstellt. Dahin gehören also die Analogien, durch welche man das Geheimniß der göttlichen Dreifal-

tigkeit aus dem, was wir in den Geschöpfen und insbesondere im Leben unseres Geistes beobachten, und das Geheimniß der Menschwerdung aus der Vereinigung der Seele mit dem Leibe einigermaßen zu verdeutlichen sucht. Wie nun in allem Erkennen durch entlehnte Begriffe außer der Aehnlichkeit immer auch der Gegensatz aufgefaßt werden muß; also darf man auch bei Benutzung jener Analogien für die Erklärung der Geheimnisse nicht unterlassen, außer der Aehnlichkeit zugleich die Unähnlichkeit hervorzuheben, und die Theologen pflegen zu bemerken, daß diese immer viel größer als jene ist. Obgleich also jenes Dunkel, das auf den Geheimnissen des Glaubens liegt, durch solche vergleichende Erklärungen nicht aufgehellt wird; so sind doch diese für die Erkenntniß des Geoffenbarten nicht von geringem Nutzen. So bleibt uns auch das Wesen Gottes, das erste Geheimniß und der Grund aller übrigen, bei all unserm Denken über dasselbe verborgen: nichtsdestoweniger giebt uns dieses Denken, obgleich es nur ein analogisches ist, viele und fruchtreiche Aufschlüsse. — Uebrigens dient eine solche Vergleichung nicht nur dazu, die geoffenbarten Wahrheiten einigermaßen begreiflich, sondern auch sie, besonders wenn es sich um die Werke Gottes handelt, wahrscheinlich zu machen. Als Beispiel kann die vergleichende Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, die wir aus den Schriften des h. Thomas von Aquin mitgetheilt haben, dienen [1]. —

459. Diese Erklärung der Weise, in welcher die Vorzeit glaubte auch die Geheimnisse des Glaubens einigermaßen begründen und erklären zu dürfen, möchte hinreichen, sie zugleich als statthaft zu erweisen. Weil jedoch Hermes so viel dagegen redet und in ihr die Quelle aller Verirrungen, die er der Scholastik vorwirft, aufgedeckt zu haben meint; so mögen einige Bemerkungen Platz finden.

Auf die hh. Väter dürfen wir uns hier Hermes gegenüber nicht berufen; denn er klagt sie ebensowohl als die Scholastiker an. Und gewiß ihre Werke sind mit Erörterungen der Art, wovon die Rede ist, angefüllt. Wenden wir uns also zu der hl.

---

1) Bd. 2. S. 305.

Schrift, um durch ihr Ansehen zugleich die Väter und die Theologen zu rechtfertigen.

Der Zweck des Briefes an die Römer ist, die Gläubigen über die Vorsehung Gottes, welche Juden und Heiden durch Christus zum Heile führt, zu belehren. Es ist dies eines der tiefsten Geheimnisse, und gerade am Schlusse seiner ganzen Abhandlung bricht der Apostel in jene Worte aus: „O Tiefe des Reichthums der Weisheit und Wissenschaft Gottes!“ (11, 33.) Wie verfährt er aber in der Erörterung dieser geheimnißvollen Glaubenswahrheit? Er beweist aus der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, daß alle Menschen, Juden und Heiden, vor ihm als Sünder dastehen, und erklärt aus der unaussprechlichen Liebe, die des eingebornen Sohnes nicht schonte, weßhalb auch das Werk der Erlösung alle ohne Unterschied umfaßt, zugleich darthuend, daß diese Gleichstellung der Heiden und Juden mit der Treue Gottes gegen sein auserwähltes Volk nicht streitet. Sodann aber zeigt er aus der hehren Macht, die dem Schöpfer über sein Werk zusteht, daß Gott, ohne ungerecht zu sein, die Gaben jener seiner erbarmenden Liebe den einzelnen Menschen und Völkern zuwendet, wann und wie und in welchem Maaße er will. Endlich redet er von der unergründlichen Weisheit, welche das Böse zum Guten wendend, die Strafen der einen zum Heile der andern gereichen läßt. — Es enthalten also diese eilf Hauptstücke eine Rechtfertigung der Vorsehung Gottes; aber nicht jener Vorsehung, von der auch die Philosophie weiß, sondern der übernatürlichen, die wir nur durch die Offenbarung kennen. Dadurch aber rechtfertigt der Apostel diese, daß er ihre Uebereinstimmung mit den göttlichen Vollkommenheiten, die, wie er selbst erklärt, auch die Vernunft erkennt, darthut. Wir dürfen also sagen, daß auch er, um die Glaubenslehre zu erörtern und zu empfehlen, die innere Vernünftigkeit ihres Inhalts nachweist; und niemand wird läugnen, daß die h. Schrift in ähnlicher Weise auch anderwärts verfährt.

460. Mangeln aber in ihr etwa jene Analogien, wodurch die Geheimnisse des Glaubens vermittelst natürlicher Erkenntnisse einigermaßen aufgehellt werden? Derselbe Apostel Paulus redet zu den Korinthern ausführlich von der Auferstehung

der Todten. Daß die Todten auferstehen werden, beweist er aus der Offenbarung, — nicht, wie wir schon erwogen, durch ausdrückliche Zeugnisse derselben, sondern durch Folgerung aus andern geoffenbarten Wahrheiten. „Doch," fährt er dann fort, „wird jemand sagen, wie stehen die Todten auf, und mit welchem Leibe werden sie kommen?" — und er antwortet mit Gleichnissen aus der Natur. Auch was du säest, lebt nicht auf, wenn es nicht zuvor stirbt; und was auflebt, ist sehr verschieden von dem, was du säetest; denn du säetest ein bloßes Korn, Gott aber bildet daraus die Pflanze. So wird es auch mit der Auferstehung der Todten sein: ein verweslicher und thierischer Leib wird gesäet, ein unverweslicher und geistiger wird auferstehen. Ferner betrachtet nun der Apostel diese Wahrheit auch in ihrem Zusammenhang mit andern Glaubensgeheimnissen, um sie nämlich aus ihrem Grunde zu erklären. „Der erste Mensch war aus der Erde und irdisch, der zweite Mensch vom Himmel und himmlisch." Nämlich sein Leib wurde durch die Kraft des Allerhöchsten in der Jungfrau gebildet, und ist nun bereits durch die Auferstehung verklärt. Wie wir also durch unsere Abstammung von Adam dem Tode und der Verwesung unterworfen sind; also werden wir durch die Wiedergeburt aus Christus an seiner Auferstehung und Verklärung Theil haben [1]). — Ist nun dies nicht wiederum jene Weise, die Glaubensgeheimnisse zu erörtern, welche wir bei den Vätern und Theologen finden? Die Wahrheit des Geheimnisses (daß es ist) wird aus der Offenbarung bewiesen, die Schwierigkeit aber, welche seine Unbegreiflichkeit (die Frage nach dem Wie? —) darbietet, theils durch die Analogie mit Thatsachen der Natur, theils durch den innern Zusammenhang der ganzen Glaubenslehre gehoben. — Und hat uns nicht ebenso die h. Schrift angeleitet, das Verhältniß der göttlichen Personen zu einander nach der Analogie des Erkennens und Wollens zu betrachten? Hermes selbst mußte einräumen, daß sie dadurch das Geheimniß nicht bloß näher bestimmt, sondern auch „vorstellbarer" gemacht hat? (n. 398.) Der Vergleich der hypostatischen Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus mit der Vereinigung des Leibes und der Seele

1) 1 Cor. 15, 35—48.

im Menschen ist aber sogar in das Glaubensbekenntniß der Kirche aufgenommen worden.

461. Vielleicht möchte man gegen all dieses einwenden: daraus, daß die Schrift selbst die Geheimnisse in Verbindung mit unsern natürlichen Erkenntnissen bringe, lasse sich nicht folgern, daß auch wir dies zu thun berechtigt seien. Allein wenn unter den natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten kein solches Verhältniß bestände, daß die einen durch die andern erläutert werden könnten; so hätte ja doch auch die Schrift jene Vergleichung gar nicht anstellen, uns nicht veranlassen können, in den gegebenen Fällen durch dieselbe Aufklärung zu suchen. Besteht aber jenes Verhältniß, dann dürfen wir in derselben Weise auch in anderen Fragen uns Aufklärung verschaffen. Der Unterschied wird nur dieser sein, daß wir, wenn die Schrift vergleicht, über die Richtigkeit der Analogie durch ihr göttliches Ansehen gewiß sind; während wir über den Werth der Analogien, welche einzelne Gelehrte bringen, nach unserm Ermessen oder höchstens nach menschlichem Ansehen urtheilen müssen.

462. Fragen wir nun endlich nach dem inneren Grund, weßhalb eine unvollkommene Erkenntniß der Geheimnisse durch die Vernunft möglich ist; so werden wir vom h. Thomas nochmals auf den Gedanken zurückgeführt, mit dem wir begannen. Daß es für uns in den göttlichen Dingen Geheimnisse giebt, kommt daher, weil wir die Wesenheit Gottes nicht zu fassen vermögen. Nun hindert aber diese Unerfaßlichkeit nicht, daß wir über Gott aus den Geschöpfen eine wenn auch noch so unvollkommene, doch wahre Erkenntniß erlangen. Wie also jene, welche Gott schauen, wie er ist, auch die geoffenbarte Wahrheit vollkommen erfassen; so können wir, die wir Gott wenigstens nach der Analogie geschaffener Dinge erkennen, auf diesem Wege auch in das, was er geoffenbart hat, einige Einsicht gewinnen [1]. Und es ist sehr

1) Res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, videlicet quod sunt et bonae sunt, ita tamen imperfectum, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur . . . . Humana igitur ratio ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videnti-

zu billigen, fährt der Heilige fort, daß der menschliche Geist um diese Einsicht, sich bemühe; weil auch die geringste Erkenntniß so erhabener Wahrheiten überaus angenehm ist. Nur muß mit diesem Forschen, nach der Ermahnung des h. Hilarius, stets die Bescheidenheit verbunden sein, daß wir uns nicht vermessen, die Geheimnisse Gottes beweisen und begreifen zu wollen [1]). —

Wenn dem so ist, möchte Jemand einwenden, so können wir von den geoffenbarten Wahrheiten, die man Geheimnisse nennt, wenigstens ein ebenso vollkommenes Wissen als über Gott erringen, und die speculative Theologie darf dasselbe Begreifen, das man der philosophischen Lehre über Gott zugesteht, in Anspruch nehmen.

Aber man bemerke, daß der h. Thomas die Erkenntniß der Geheimnisse nicht gerade mit der Erkenntniß Gottes überhaupt, sondern mit der Erkenntniß der **Wesenheit** Gottes vergleicht. Daher müssen wir vielmehr aus diesem Vergleich folgern, daß die Geheimnisse des Glaubens bei allen Fortschritten der Speculation so unbegreiflich bleiben, als die Wesenheit Gottes bei allem Denken über sein Dasein und seine uns erkennbaren Eigenschaften. Weil wir diese Eigenschaften nicht, wie sie an sich sind, sondern nur nach der Analogie und dem Gegensatz mit den geschaffenen Dingen zu denken vermögen; so können wir auch Gottes Wesen

---

bus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Cont. Gent. l. 1. c. 8.

1) Utile tamen est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus se mens humana exerceat; dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumtio; quia de rebus altissimis etiam parva et debeli consideratione aliquid posse inspicere, jucundissimum est. Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, quae sic dicit (De Trin. l. 2. n. 4.) loquens de hujusmodi veritate: Haec credendo incipe, percurre, persiste: et si non perventurum sciam, gratulor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo. Sed ne te inseras in illud secretum et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens, sed intellige incomprehensibilia esse. Ibid.

nur in dieser sehr uneigentlichen und unvollkommenen Weise bestimmen. Ist also die Erkenntniß, die wir von der göttlichen Wesenheit haben, das Maß, in dem wir, was sich auf Gott bezieht, zu fassen vermögen; so wird auch unsere Auffassung der Geheimnisse des Glaubens immer sehr unvollkommen sein. — Ueberdies ist hiebei immer festzuhalten, daß Gott uns nur insofern verborgen ist, als wir nicht bestimmen können, was er ist; während wir von seiner dreifachen Persönlichkeit, der Menschwerdung und der gesammten christlichen Heilsordnung ohne die Offenbarung auch nicht wissen, daß sie sind.

463. In Betreff der Werke Gottes läßt sich noch in anderer Weise darthun, daß der Vernunft eine unvollkommene Erkenntniß der Geheimnisse nicht versagt sein kann. So sehr immer die Ordnung des Heils über die natürliche Ordnung erhaben ist, so ist sie doch derselben angemessen. Diese Angemessenheit besteht aber nicht bloß darin, daß die menschliche Natur durch ihre Vernünftigkeit für die Gaben der Gnade empfänglich ist, sondern auch darin, daß zwischen dem, was die Gnade verleiht, und dem, was die Natur vermag, eine Verwandschaft besteht. Die Erkenntniß und Liebe, zu welchen die Kinder Gottes durch den hl. Geist befähigt werden, ist über alles Vermögen, und ebenso die Aehnlichkeit, die sie durch die Wiedergeburt mit Gott erhalten, über alle Vorzüge der vernünftigen Natur hoch erhaben: aber es ist doch auch diese schon nach dem Bilde Gottes erschaffen, und auch in ihr gibt es eine Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben. Die Erkenntniß und Liebe, die den Kindern Gottes verliehen wird, ist deßhalb übernatürlich, weil durch sie Gott der Seele sein heiliges Wesen selbst zum geistigen Genusse mittheilt; und die Wiedergebornen sind darum auf höhere Weise in sein Bild verklärt, weil das innere Leben Gottes, durch das die göttlichen Personen hervorgehen, in ihnen nachgebildet wird. Wie nun das Uebernatürliche durch diese ihm eigenthümliche Beziehung auf das Wesen und die Dreieinigkeit Gottes geheimnißvoll ist; so muß doch hinwiederum durch jene seine Verwandschaft mit dem Natürlichen, das die Vernunft zu fassen vermag, dieser eine etwaige Erkenntniß desselben ermöglicht werden. Sie kann zwar nicht das Dasein, aber die Möglichkeit einer solchen übernatürlichen Ordnung erken-

nen, und was die Offenbarung von ihrer Beschaffenheit lehrt, nach der Analogie des Natürlichen, wenn auch nicht eigentlich begreifen, doch in etwa sich verdeutlichen. — Was aber von diesen Wirkungen Gottes, das gilt auch von seinem Wirken. Dasselbe ist der Natur, die es erhebt, angepaßt, und entspricht darum jenem, durch das die Natur besteht. Insofern also die Vernunft dieses letztere erforschen kann, hat sie auch in ihren Erkenntnissen Anfänge, von denen aus sie zum etwaigen Verständniß dessen, was die Offenbarung von jenen lehrt, gelangen kann; — obschon eben hier das Dunkel größer als irgendwo anders ist.

IX.

Prüfung der Gegengründe Günther's.

464. Allem, was Günther zur Rechtfertigung seiner Lehre sagt, liegen zwei Gedanken zu Grunde. Der erste ist, daß der menschliche Geist in der Weise, wie er sich selbst erkennt, auch alles andere Sein erkennen kann; der andere, daß unter den Werken Gottes ein vernünftiger Zusammenhang besteht, und folglich aus der Schöpfung als der ersten Offenbarung das Christenthum als die zweite Offenbarung muß begriffen werden können. Indem wir diese beiden Sätze näher betrachten, werden wir Gelegenheit haben, was immer sonst noch Günther uns entgegenstellt, zu untersuchen.

Er behauptet nicht schlechthin, daß der menschliche Geist alles Sein zu erkennen fähig sei, sondern daß er es in der Weise, wie er sich erkennt, zu erkennen vermöge. Sich selbst aber erkennt er nicht unmittelbar, sondern durch seine Erscheinung, und so abhängig ist er selbst in dieser seiner ersten Erkenntniß, daß er, ohne Einwirkung eines andern Geistes nicht in Thätigkeit treten, sich nicht erscheinen kann. Erkennt er also anderes Sein nur in der Weise, wie er sich erkennt; so muß auch dieses andere Sein zuvor ihm erscheinen, oder doch in irgend einer Weise sich ihm offenbaren, und dadurch gegeben sein. Wo immer aber ein solcher Verkehr eintritt, da darf und kann auch der Geist wie durch sein

Erscheinen zu seinem Wesen also durch das fremde Erscheinen zum fremden Wesen vordringen, und somit nach dem Grunde alles egebenen fragen [1]).

465. Wir werden hier sofort auf den Punkt geführt, wo sich das Versehen, durch welches Günther irregeleitet wurde, ohne Schwierigkeit aufdecken läßt. Er wendet den erwähnten Grundsatz insonderheit auf die Erkenntniß Gottes an. Nun hat aber Knoodt selbst aufmerksam gemacht, daß unsere Erkenntniß des fremden Seins nicht nur an die Bedingung geknüpft ist, daß dieses Sein sich uns offenbare, sondern auch ihrer Beschaffenheit nach von der Weise abhängt, in der es sich uns offenbart. Die Offenbarung unseres Geistes und der Natur, sagte er, sind unmittelbar gegeben, d. h. sie selbst erscheinen uns; Gott aber offenbart sich uns nur durch seine Werke, er selbst erscheint uns nicht. Eben diesen Gedanken hat uns nun aber der h. Thomas weiter ausgeführt. Wenn wir ein Ding nur durch seine Erscheinung erkennen, so folgt, daß auch das Maß unserer Erkenntniß von der Erscheinung abhängt. Oder tritt in jeder Erscheinung alles hervor, was das Wesen des Dinges einschließt? Ist also aus diesem Grunde uns selbst die Natur der Dinge, deren Erscheinungen unmittelbar gegeben sind, oft nur unvollständig bekannt; um wie viel weniger können wir das Wesen dessen, was uns nicht selbst, sondern nur in Werken, die von ihm verschieden sind, erscheint, immer vollständig erkennen? Das Maß dieser Erkenntniß wird einestheils von den Werken, anderentheils von der Beschaffenheit desjenigen, der sich in ihnen offenbart, abhängig sein. Dies ist also das große Versehen Günther's, nicht aufmerksam geworden zu sein, daß unser Erkennen, weil es ein durch die Erscheinung vermitteltes ist, nicht bloß als solches seiner Weise nach unvollkommen, sondern auch, je nachdem die Erscheinung beschaffen ist, seinem Inhalte nach beschränkt sein muß. Dahingegen zeigte uns der h. Thomas eben aus der Weise, in welcher der Geist sich und anderes erkennt, die Unmöglichkeit, daß

---

1) Dadurch daß der Geist sich selber im Gegensatz vom Sein und Erscheinen gefunden, kann er auch alles Andere, was mit ihm in Wechselverkehr tritt, nach denselben Momenten erfassen und beurtheilen. Jannsk. S. 338.

er die Wesenheit Gottes nicht etwa vollkommen, wie sie ist, sondern auch nur so, wie seine eigene und vieler anderer Dinge Wesenheit erkenne. Und wenn er nun daraus mit aller Klarheit nachwies, daß es für uns namentlich in den göttlichen Dingen wahre Geheimnisse gebe; so haben wir diesen Gedanken in der gesammten kirchlichen Ueberlieferung wiedergefunden. Stets wird von den Vätern die Unerforschlichkeit Gottes als der Grund der Unerforschlichkeit mancher Lehren über Gott und seine Werke angegeben.

466. Das Gesagte hängt enge mit dem zusammen, was Günther so oft von der wechselseitigen Erkenntniß der Glieder eines contradictorischen Gegensatzes wiederholt (n. 420). Wenn, sagt er, solche Glieder sich selbst erkennen, so muß auch jedes das andere erkennen. Gott kann sich nicht erkennen, ohne auch das Geschaffene als das, was nicht Gott ist, zu erkennen; und ein Geschaffenes, das sich zu erkennen fähig ist, muß auch, indem es sich als solches und folglich als etwas, das nicht Gott ist, erkennt, Gott erkennen. Wohl; aber folgt nun, daß der Geist von Gott einen bestimmten Begriff erhalte, wie er ihn von sich hat? Keineswegs. Die Vollkommenheit des Begriffes, womit er sich als etwas, das nicht Gott ist, oder wie Günther redet als den Nicht-Gott denkt, hängt offenbar von dem Begriffe ab, den er von Gott hat. Oder erhält er etwa den Gedanken Gottes dadurch, daß er sich als etwas, das nicht Gott ist, denkt? Unmöglich: er muß freilich sich als ein Bedingtes erkannt haben, um Gott, den Unbedingten, zu denken, aber etwas anderes ist es, sich als ein Bedingtes, und etwas anderes, sich als das Nicht-Unbedingte erkennen [1]). Um etwas als ein Nicht-Unbedingtes zu denken, muß er das Unbedingte gedacht haben: und so bleibt es immer wahr, daß sich der Begriff, den er von sich als dem, was nicht Gott ist, bildet, nach dem Begriff, den er vorher aus sich von Gott gewonnen hat, gestaltet. Nun aber ist dies ein Begriff ganz anderer Art, als jener, durch den er sich denkt. Denn sein Wesen offenbart sich ihm in seinen Erscheinungen, und nach ihnen kann er es mit aller Bestimmtheit denken. Von Gott aber bekommt er nur

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 414.

einen Begriff, indem er das Positive, welches er in sich und außer sich in den Dingen kennt, von ihm, als der Ursache desselben denkt, und dann die unvollkommene Weise, in der es im Geschaffenen ist, die Beschränktheit, von ihm läugnet. Weil er also von Gott alles und jedes, was er von ihm denkt, nur in dieser Weise (nach Analogie und durch Verneinung) denkt; so bleibt ihm das eigentliche Wesen Gottes verborgen. — Nun sagt zwar Günther mit Recht, daß der Mensch, je besser er sich erkennt, desto besser auch Gott erkennt; aber dieser Fortschritt ändert die Erkenntniß, die wir von Gott haben, nicht der Art nach, sondern vervollkommnet sie nur innerhalb ihrer Art. Wie sehr auch der Mensch sich selbst ergründet, er kann aus sich zu Gott auf keinem andern Wege als dem oben bezeichneten gelangen. Eben deßhalb also, weil die Glieder eines contradictorischen Gegensatzes sich zwar wechselseitig, ein jedes jedoch das andere in seiner Weise erkennen, läßt sich durchaus nicht folgern, daß der Mensch, weil er sich als Nicht-Gott erkennt, dadurch einen Begriff von Gott erhalte, der ihm alles, was Gott ist, begreiflich mache.

467. Eine andere Weise, seine Lehre zu begründen, entlehnt Günther von jener Erklärung des Glaubens, die wir im Eingange der dritten Abhandlung mittheilten (n. 103). Jede Erscheinung einer Substanz, sagt er, sei auch eine Offenbarung derselben, und jede Erkenntniß der Substanz aus der Erscheinung ein Glauben, weil nur die Erscheinung, nicht die Substanz geschaut würde. Daraus folgert er nun, „daß der Glaube des Geistes an sein Selbst das Wissen nicht ausschließt, sondern vielmehr einschließt: und daß der Geist, eben weil er glaubt, auch zum Wissen, und weil er weiß, auch zum Glauben befähigt ist"[1]). Diese Folgerung ist, so lange man sie auf jene Erkenntniß beschränkt, von der Günther zuvörderst redet, sehr einleuchtend. Der Geist kann sein Leben aus seinem Wesen nur begreifen, insofern er zuvor dieses Wesen aus jenem Leben erschlossen hat. Wiederum kann er sein Sein nicht aus Gott begreifen, als weil er vorher Gott durch den (von Günther sogenannten) Glauben, d. i. durch den Schluß aus sich als der Wirkung auf Gott als die Ursache

1) Janusk. S. 318. Vergl. Vorsch. Bd. 1. S. 241.

gefunden hat. Das Wissen, das er auf diesem Wege erringt, wird nie zum Schauen; — da es ja immer ein vermitteltes Erkennen bleibt und vom Glauben ausgeht; — aber der Geist muß, weil er glaubt, auch zum Wissen befähigt sein. Ein Prinzip, das sich aus seinen Erscheinungen erkennt, muß auch bestimmt sein, seine Erscheinungen aus sich zu erkennen [1]), und allgemeiner: wo sich das Erkennen der Ursache aus ihren Wirkungen findet, da muß auch das Erkennen der Wirkungen aus der Ursache möglich sein. Wir haben gesehen, daß die Vorzeit diese Verbindung des aposteriorischen und apriorischen Denkens anerkennt, und ihr gegenüber Günther dieselbe nicht so mühsam und umständlich darzuthun brauchte [2]). Aber wie kommt er nun zu dem Schlusse, den er beabsichtigt, daß nämlich auch der Christgläubige befähigt sein müsse, zum Wissen dessen, was er glaubt, zu gelangen? Er hat die Erscheinung eine Offenbarung des Wesens, das Erkennen des Wesens aus der Erscheinung Glauben genannt: und deßhalb muthet er uns zu, was von dieser Offenbarung und diesem Glauben gilt, ohne weiters von jener Offenbarung, die in dem Lehrworte Gottes an die Menschheit besteht, und von jenem Glauben, der ein Führwahrhalten dieses Wortes ist, gelten zu lassen? (n. 104 ff.) Es liegt in der Natur der Sache, daß ein Erkenntnißvermögen, welches im Stande ist, das Wesen aus seinen Erscheinungen zu erkennen, durch diese Erkenntniß des Wesens wiederum die Erkenntniß der Erscheinungen vervollkommnen könne: aber liegt es ebenso in der Natur der Sache, daß die Vernunft, weil sie das Zeugniß Gottes fürwahrhalten kann, auch im Stande sei, den Inhalt dieses Zeugnisses aus ihren eigenen Prinzipien zu beweisen und zu begreifen? Indem wir durch die Erscheinung das Wesen erkennen, erkennen wir nicht bloß aus der Wirklichkeit der Erscheinung die Wirklichkeit des Wesens, sondern auch aus der Beschaffenheit der Erscheinung die Beschaffenheit des Wesens. Mögen wir dieses auch nicht in sich selbst schauen; so schauen wir es doch wie im Spiegel oder im Bilde. Aber wie kommen wir von dem erkannten göttlichen Zeugniß zu seinem Inhalt? Aus der Wahrhaftigkeit des Zeugnisses schließen wir,

1) „Alles Sein wird endlich auf demselben Wege retrograd erschlossen, auf dem es sich progrediendo aufgeschlossen hat." — Janusk. S. 318.

2) Philos. der Vorzeit Bd. 1. n. 523. ff.

daß sein Inhalt wahr sei. Aus der Natur dieses Glaubens läßt sich also nicht wie aus der Natur jenes Glaubens, der aus der Erscheinung das Wesen erschließt, folgern, „daß der Geist, eben weil er glaubt, auch zum Wissen befähigt sein müsse."

468. Und doch will Günther dieses erhärten. Aber wie greift er es an? Er beweist ausführlich [1]), daß der religiöse Glaube, möge er immer ohne die göttliche Gnade nicht möglich sein, eine Thätigkeit des Menschengeistes ist, diese Thätigkeit aber die Erkenntniß Gottes voraussetzt. Dem Zeugnisse der Offenbarung gehe somit ein anderes Zeugniß im Innern des Menschen vorher. — Wiederum beweist also Günther, was den Gegnern, die er im Auge hatte, gegenüber gar keines Beweises bedurfte. Was er beweisen mußte, war, daß die Erkenntniß Gottes, die dem Glauben vorhergeht, eine solche sei, die befähige, den Inhalt des Glaubens „als Ergebniß freier Forschung zu gewinnen." Denn dies ist es, was man läugnet. Es giebt eine Erkenntniß Gottes, welche alles, was der Glaube lehrt, vollkommen begreiflich macht; aber das ist nicht die, welche dem Glauben vorhergeht, noch irgend eine, zu welcher die Vernunft durch ihr Denken gelangen könnte; sondern jene, zu welcher der Mensch nur durch übernatürliche Vereinigung mit Gott erhoben werden kann, die klare und bestimmte Erkenntniß der göttlichen Wesenheit. —

Doch ist hier eines zuzugeben. Wenn aus der Natur des Glaubens sich nicht ergiebt, daß, wer glaubt, deßhalb weil er glaubt, schon befähigt ist zu wissen; so läßt sich doch aus ihr folgern, daß er dazu befähigt werden soll. Hörten wir doch den h. Augustin sagen, daß es Gott nicht mißfallen könne, wenn wir unsere Vernunft gebrauchen, um die Gründe dessen, was wir glauben, zu finden. Er selbst hat uns in der Vernunft ein Vermögen gegeben, in dessen Wesen es liegt, nach dem Grunde des Thatsächlichen zu forschen. Und würden wir ja ohne dieses Vermögen auch nicht fähig sein, zu glauben. (n. 286). Denn jene täuschen sich sehr, welche da meinen, daß wir glauben, ohne zu wissen warum [2]). Es soll also ganz gewiß der Gläubige zur Erkenntniß

1) Janusk. S. 334 ff.

2) Multum enim falluntur, qui putant nos sine ullis de Christo indiciis credere in Christum. De fide rerum, quae non videntur n. 5.

und zwar zur vollen Erkenntniß dessen, was er glaubt, gelangen. Aber nicht erst der h. Thomas, sondern, wie wir auch bald sehen werden, (n. 480.) auch der heil. Augustin läugnet, daß wir schon in diesem Leben durch das Denken der Vernunft, wie sehr dies auch durch die Reinheit des Lebens und selbst durch das Licht der Gnade unterstützt sein möge, bis zu den Gründen alles dessen, was wir glauben, dringen können; auch er lehrt, daß gerade die größten Wahrheiten des Christenthums uns geheimnißvoll bleiben, und der Trieb der Vernunft zu begreifen, erst, wann sich ihr das Wesen Gottes unumhüllt offenbart, gestillt werden kann.

469. Aber selbst wenn wir schon in diesem Leben eine Erkenntniß des göttlichen Wesens erringen könnten, aus der uns, was er über sich und seine Werke offenbart, begreiflich wäre; so würde noch immer nicht folgen, daß wir aus ihr diese Werke, „die ganze Reihe der geschichtlichen Thatsachen, insbesondere die Menschwerdung des Sohnes und die Sendung des h. Geistes, mit strenger Consequenz herleiten" könnten. Oder welche Erkenntniß Gottes, dringe sie auch bis zu seinem eigentlichsten Wesen, würde es möglich machen, die freien Rathschlüsse Gottes zu wissen? Da nun erwiedert Günther, daß wir aus den Rathschlüssen, die in der Schöpfung verwirklicht sind, jene, durch welche die Heilsordnung besteht, erschließen können. — Wir haben gesehen, daß er sich umsonst bemüht, diese Behauptung mit der Lehre des Apostels in Einklang zu bringen (n. 439): hier kommt es darauf an, sie aus der Natur der Thatsachen, um die es sich handelt, als unstatthaft zu erweisen.

Soll aus der Schöpfung die christliche Heilsordnung nicht bloß in irgend einer Weise verstanden, sondern g e f o l g e r t — („mit strenger Consequenz hergeleitet") — werden; so muß auch zwischen jener ersten und dieser zweiten That Gottes nicht bloß irgend ein, sondern ein nothwendiger Zusammenhang bestehen. Welches ist aber die Thatsache, die in einer Begründung des Christenthums zuerst festgestellt werden muß? Offenbar diese, daß der Mensch in jenem Zustand, den wir die ursprüngliche Gerechtigkeit nennen, erschaffen oder doch in denselben nach der Schöpfung versetzt wurde. So müßte also zwischen dieser Erhebung des Menschen und seiner Erschaffung ein nothwendiger Zusammenhang sein.

Und Günther behauptet diesen. Ihm zufolge „muß die ursprüngliche Gerechtigkeit, in sofern sie die Unterordnung des Fleisches unter den Geist einschließt, auch von Naturphilosophen, ohne alle biblische Theologie, als coincidirend mit dem Schöpfungsmomente gedacht werden;" aber auch „das andere Moment, die reale Union Gottes mit dem Geiste kann der Naturphilosoph ebensowenig als der Theologe in Abrede stellen." Denn „wie die Natur in den Geist, so mußte der Geist, um vollendet zu werden, in Gott eingehen. Das konnte dieser aber nicht, wenn Gott nicht zuvor in ihn eingegangen wäre [1]). So Günther. Nun hat aber die Kirche nicht nur wider Bajus erklärt, daß sowohl die Unversehrtheit d. i. die Unterordnung des Fleisches unter den Geist, als auch jene Vereinigung des Geistes mit Gott, welche zur ursprünglichen Gerechtigkeit gehört, übernatürlich waren, sondern auch den jansenistischen Lehrsatz verworfen, dem zufolge dieser ursprüngliche Zustand der Gnade eine Folge der Schöpfung gewesen sei [2]),

470. Es ist also der ursprüngliche Zustand des Menschen aus der menschlichen Natur mit nichten erkennbar. Nun müßte man aber, um in der Entwicklung der christlichen Glaubenslehren fortzufahren, ferner darthun, daß Adam die Gnade, die ihm verliehen war, für sich und für seine ganze Nachkommenschaft verloren, so daß statt ihrer seine Sünde auf alle, die von ihm ab-

---

1) Der letzte Symb. S. 27—29. Günther bemerkt zwar, daß sich von der Vereinigung des Geistes mit Gott nicht die gleiche Nothwendigkeit, als von jener Unterordnung des Fleisches unter den Geist aussagen lasse. Aber weßhalb? Etwa weil Gott mit dem Geiste sich auch nicht vereinigen konnte? Keineswegs, sondern nur weil der Geist seinerseits frei blieb, in Gott einzugehen. „Ich kann es," sagte er, „mit dem Wesen Gottes nicht vereinbaren, daß er etwas unterlassen haben sollte, was zur vollendeten Idee des Geistes gehört, in sofern diese nicht durch den Geist allein, sondern auch durch Gott zu vollenden ist. Hierher gehört aber von Seiten Gottes die Vereinigung seines Wesens mit der creirten Substanz, sowie von Seiten des Geistes der Willensentschluß, welchen Gott so wenig für den Geist setzen kann, als dieser sich ohne den Willen Gottes mit Gott in Verbindung setzen kann."

Vorsch. Bd. 2. S. 104.

2) Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae. Bulla Unig. prop. 35. cf. Bulla Auct. fidei n. 16.

stammen, sich forterbe. Und wie wäre es möglich diese andere Grundwahrheit des Christenthums ohne Offenbarung zu erkennen? Es findet zwar Günther, wie alle Theologen vor ihm, in der Einheit des Menschengeschlechtes einen Grund, weßhalb es von seinem Stammvater vor Gott vertreten wurde. Allein das ist nur ein Grund, weßhalb diese Vertretung stattfinden konnte, und nicht, weßhalb sie stattfinden mußte. Denn wenn die Vertretung in jener Einheit des Geschlechtes ohne weiters, d. h. ohne eine freie Anordnung Gottes gegründet war; wie war sie dann auf die eine That Adam's beschränkt? Doch geben wir zu, man wisse auch dies, daß Adam uns vertreten, und nur in der ersten Prüfung, der Gott ihn unterwarf, vertreten habe: woher weiß man, daß er in dieser Prüfung nicht bestand, und wir alle durch ihn und in ihm gefallen sind? Das wissen wir ja doch, erwiedert man vielleicht, aus der Erfahrung „des schweren Joches, das auf Adam's Kindern lastet." Indessen eben dies ist der Irrthum, der so viele Theorien über die Erbsünde und Erlösung zu Grunde liegt: man verwechselt die Folge oder Strafe der Erbsünde mit der Erbsünde selbst. Freilich seufzen wir unter jenem Joche; aber wer sagt uns, daß wir als Adam's Kinder unter ihm seufzen? Aus demselben Grunde, weshalb wir aus der Natur des Menschen den ursprünglichen Zustand der Gnade nicht folgern können, können wir auch aus unserm gegenwärtigen Zustand nicht auf die Erbsünde schließen. Was Gott über das Menschengeschlecht um der Sünde willen, die es in seinem Stammvater beging, als Strafe verhängt hat: das konnte er über dasselbe auch ohne vorhergegangene Sünde zur Prüfung verhängen, den Menschen erschaffend, wie er jetzt geboren wird, d. h. mit aller Schwäche und allem Elende, die Schuld allein, die nicht erfahren wird, ausgenommen. Das wird von der Kirche als ihre Lehre verkündet und mit den triftigsten Gründen aus der Offenbarung bewiesen [1]). Aus der Unvollkommenheit unseres jetzigen Zustandes die Erbsünde herleiten, heißt also wiederum der geoffenbarten Wahrheit, die man begründen will, widersprechen.

471. Doch wäre endlich auch die Erbsünde ohne Offen-

---

1) Oben Bd. 2. S. 581 ff. S. 675 ff.

barung erkennbar, so würde es deßhalb noch nicht die Erlösung und viel weniger die Menschwerdung des ewigen Wortes sein. Günther zwar meint aus der bloßen Fortdauer des Menschengeschlechtes die Thatsache der Erlösung folgern zu können: nämlich nur weil er den Gehorsam des zweiten Adam vorhersah, konnte Gott zulassen, daß das Geschlecht, mit der Schuld des ersten beladen, sich fortpflanzte. Allein zugegeben, daß es mit Gottes Eigenschaften unvereinbar gewesen, den gefallenen Menschen seinem Schicksale zu überlassen, so würden wir doch aus dem Fortbestehen des Geschlechtes nichts anders folgern können, als daß es für die Nachkommen Adams immer noch möglich sei, dem ewigen Verderben zu entrinnen, keineswegs aber, daß ihnen dieses durch einen Erlöser, d. i. durch einen zweiten Stellvertreter, der durch sein Leiden die Schuld des Geschlechts gesühnt habe, ermöglicht sei. Konnte denn Gott die Schuld nicht ohne Genugthuung erlassen, und die Uebel dieses Lebens über uns verhängen, damit wir unter ihnen, jedweder eine zweite persönliche Prüfung beständen? Wenn er aber eine Genugthuung für die Sünde wollte; mußte jener, der sie leistete, Gottmensch sein, so daß wir aus der Erlösung auf die Menschwerdung schließen dürften? Wohl lehren die Theologen insgemein, daß kein bloßer Mensch und überhaupt kein Geschöpf für uns genugthun konnte, aber sie lehren dies, indem sie aus der Offenbarung voraussetzen, daß in der gegenwärtigen Weltordnung Gott die Schuld nicht ohne jene Sühne, welche seiner unendlichen Majestät entspricht, verzeihe (n. 23.). Es ist mir freilich wohl bekannt, daß Günther einen andern Grund, weßhalb der Erlöser Gottmensch sein mußte, ausgedacht, und eine Theorie erfunden hat, worin er auch andere Fragen, die oben gestellt wurden, beantworten zu können meint. Allein ohne für jetzt in seine Lehre weiter einzugehen, genüge die Bemerkung, daß er sich in dieser noch viel offenbarer als in jener über die Erbsünde vom Glauben der Kirche entfernt hat. Trennt er doch im Erlöser den Menschen Jesus von dem Sohne Gottes in der Weise, daß er jenem allein das Werk der Genugthuung zuschreibt, und zu dem Ende ihn als den zweiten Adam „eine zweite Freiheitsprobe" bestehen läßt. Ja er geht so weit, es unumwunden auszusprechen, daß auch der

zweite Adam in dieser Prüfung fallen konnte [1]); eine Behauptung, welche das christliche Gemüth tief verletzt, und von sämmtlichen Theologen unserer Kirche als grober Irrthum verworfen und bekämpft wird.

Obschon also der Grund der Heilsordnung, wie Günther sagt, in der Natur Gottes und des Menschen involvirt ist; so lassen sich deßhalb die Thatsachen des Christenthums aus der Natur Gottes und des Menschen keineswegs „mit strenger Consequenz herleiten," und dies darum nicht, weil jener Grund zwar ein Grund ist, weßhalb diese Thatsachen vernünftigerweise geschehen konnten, aber kein Grund, weßhalb sie geschehen mußten, und so geschehen mußten, wie sie geschehen sind. —

472. Hierdurch werden wir auf die Ansicht Günther's vom doppelten Criterium geführt. Wir haben bereits, was er von der Lehre der Vorzeit sagt, berichtigt (n. 419.); es bleibt uns also noch zu betrachten übrig, wie er die seinige zu stützen, und zu beweisen sucht, daß „nunmehr auch in der katholischen Kirche das negative Criterium sich zum positiven fortentwickeln müsse." — Er sagt, gleichwie widersprechen so viel als nicht entsprechen oder negiren, also sei auch nicht widersprechen soviel als entsprechen oder affirmiren; und folgert daraus, daß sich die Offenbarung in der Schöpfung und die Offenbarung im Christenthum, wenn sie sich (wie das negative Criterium behauptet) nicht widersprechen, gegenseitig (was das positive Criterium aussagt,) affirmiren.

Dieser Beweis ruht also zunächst auf jenem nichtigen Spiel mit Wörtern, das in Günther's Werken nur zu oft an Hegel's Kunstgriffe erinnert. Um jedoch auch darauf einzugehen, so ist das Widersprechen eben deßhalb, weil es ein Negiren ist, kein bloßes Nichtentsprechen; woraus folgt, daß auch das Nichtwidersprechen kein Entsprechen, und noch viel weniger ein Affirmiren ist. Wir sagen: und noch viel weniger. Denn insofern hier nicht bloß von Wörtern, sondern von Dingen, nämlich von der Erkennbarkeit der einen aus den andern, die Rede ist; so besteht erstlich dadurch, daß sie sich nicht widersprechen d. i. dadurch

---

1) Vorsch. Bd. 2. S. 266 u. 441.

daß das Dasein des einen das Dasein des andern nicht unmöglich macht, noch kein Verhältniß, durch welches sie sich entsprechen. Denn dieses Entsprechen setzt voraus, daß das eine Ding dem andern angemessen, und daher zu seiner Vervollkommnung beizutragen, oder für einen gemeinsamen Zweck mit ihm zu wirken geeignet ist: während Dinge dadurch, daß das Dasein des einen für das Dasein des andern gleichgültig ist, sich noch keineswegs widersprechen. Zweitens ist aber auch das Entsprechen noch kein Bejahen. Denn damit Dinge sich gegenseitig bejahen, d. i. damit aus dem Dasein des einen das Dasein des andern gefolgert werden könne; muß zwischen ihnen ein nothwendiger Zusammenhang bestehen, so daß ohne das Dasein des einen wenn nicht das Dasein des andern, doch irgend ein als nothwendig erkannter Zweck unmöglich wäre. Dadurch also, daß die Wahrheiten, welche die Vernunft aus der Schöpfung erkennt, den Wahrheiten, welche die christliche Offenbarung verkündigt, nicht widersprechen, würde noch nicht folgen, daß sie einander auch entsprechen. Sie entsprechen sich aber: die christliche Heilsordnung ist der natürlichen, durch die Schöpfung gegebenen Ordnung angemessen; und dies können wir nicht bloß daraus, daß sie beide das Werk derselben göttlichen Weisheit sind, folgern, sondern auch aus ihrer Beschaffenheit erkennen. Aber es folgt nicht, daß sie sich gegenseitig bejahen, so daß die eine aus der andern bewiesen werden könne. Denn setzt gleich die übernatürliche Ordnung die natürliche voraus, so ist sie doch keine nothwendige Folge derselben. In der katholischen Kirche also, die sich zu dieser Lehre ausdrücklich bekennt, kann das negative Criterium mit nichten zum positiven werden.

473. Aber wenn wir nun vom Beweisen das Begreifen dadurch unterscheiden, daß wir unter diesem nur die Einsicht in die Möglichkeit verstehen; läßt sich dann nicht aus dem negativen Criterium insofern das positive herleiten, daß man von allen Wahrheiten der christlichen Offenbarung diese Begreiflichkeit behaupten dürfte? Wenn das negative Criterium, wie Günther meint, darin bestände, aus den geoffenbarten Wahrheiten selbst zu beweisen, daß sie keinen Widerspruch enthalten; so wäre mit ihm das positive — in jener Beschränkung allerdings gege-

ben. Denn wovon die Vernunft erkennt, daß es ohne Widerspruch ist; davon erkennt sie auch, daß es möglich ist. Nun hat man zwar in der Kirche von jeher gelehrt, daß zwischen Vernunft und Offenbarung kein Wiederspruch bestehe; aber man hat dies daraus bewiesen, daß beide Gott zum Urheber haben, und daß eine Wahrheit die andere nicht aufheben kann. Hieraus folgerte man sodann, daß alle Einwürfe, welche dahin zielen, einen solchen Widerspruch darzuthun, widerlegbar seien, und darin besteht das negative Criterium, welches die Vorzeit behauptete. Keineswegs aber hat diese es je für möglich erklärt, von allen geoffenbarten Wahrheiten aus ihnen selbst darzuthun, daß sie ohne inneren Widerspruch seien. Die Unbegreiflichkeit gewisser Glaubenslehren, namentlich der h. Dreifaltigkeit, der Menschwerdung und der Eucharistie, rührt daher, weil wir ihren Inhalt nicht in bestimmte Begriffe fassen können. Eben deßhalb aber kann auch die Vernunft über ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit kein sicheres Urtheil fällen [1]).

474. Wir haben bemerkt, daß die Weise, in welcher Günther seine Ansicht durch Vergleichung der Begriffe des Widersprechens, Entsprechens u. s. w. begründen will, dem in Hegels Schule üblichen Verfahren ähnlich ist. Von viel größerer Bedeutung aber ist, daß jene Ansicht selbst und seine ganze Lehre über Glauben und Wissen mit den Grundsätzen dieser Schule zusammenhängt. In unsern philosophischen Untersuchungen glauben wir die vorzügliche Ursache der Verirrungen Günther's darin nachgewiesen zu haben, daß er zwar den höchsten Satz aller pantheistischen Speculation, es gebe nur ein Sein, verwarf und bekämpfte, den andern aber, der in Hegel's Philosophie von gleicher Bedeutung ist, alles Sein denke, mit voller Entschiedenheit festhielt. Ebenso verfährt er in der Erkenntnißlehre. Wenn Hegel behauptet, daß die Vernunft vom Absoluten, möge nun dieses als das Sein oder das Denken gefaßt werden, beginnend alles, was ist, aus diesem seinen Grunde herleiten, und so zum abso-

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 316. Vergl. Suarez Metaph. Disp. 30. sect. 14.

luten Wissen gelangen könne; so sind auch darin zwei Behauptungen enthalten. Die erste ist, daß der denkende Geist vom Absoluten ausgehen müsse, und folglich dieses unmittelbar erkenne; die zweite, daß er mit dialektischer Nöthigung von dem Ursein zu allem, was ist, sich fortbewege. Wiederum also hat Günther den ersten dieser Sätze als irrthümlich erkannt, dem zweiten aber als einer großen Wahrheit gehuldigt. Er bestreitet überall die synthetische Methode, und dringt darauf, daß unser Geist zuerst aus dem Erschaffenen den Unerschaffenen gefunden haben muß, um sodann jenes aus diesem begreifen zu können. Aber mit gleicher Entschlossenheit behauptet er, daß der Geist, nachdem er einmal sich und aus sich Gott erkannt hat, alles, von dessen Wirklichkeit wir, sei es durch die Erfahrung, sei es durch die göttliche Offenbarung wissen, als nothwendig darthun (reconstruiren) könne. Wir haben nun gesehen, daß er zu dieser irrigen Meinung verleitet wurde, weil er nicht genug beachtete, was er selbst mit allem Nachdruck sagt, daß nämlich zwar, wie Gott aus sich den Menschen, so auch der Mensch aus sich Gott, jedoch nur in der ihm eigenthümlichen Weise erkennt. Hätte er diese Weise richtiger aufgefaßt, so würde er eingesehen haben, daß die Erkenntniß, welche der Mensch aus sich und dem Geschaffenen überhaupt von Gott erhalten kann, weil sie ihm das göttliche Wesen nicht enthüllt, auch nicht in Stand setzt, alles, was Gottes ist, zu begreifen.

475. Aber nicht bloß Günther, sondern auch manche Gelehrte, deren Speculation übrigens mit der Identitätsphilosophie keine Verwandtschaft hat, lassen sich in ähnlicher Weise täuschen. Warum meint z. B. Frohschammer, daß alle geoffenbarte Wahrheit in das Bereich der Philosophie gehöre, und diese sich zur christlichen Religion wie das Vernunft-Recht zum positiven verhalte? Weil mit der Vernunft dem Menschen die Potenz des Gottesbewußtseins angeboren sei, aus dieser aber sich unter dem Einfluß der historischen Bildung die Idee Gottes entwickele, aus der alles begreiflich sei. Auch er also hat nicht bedacht, daß die Potenz des Gottesbewußtseins je nach der Natur dessen, dem sie

innewohnt, verschieden sein muß [1]), und deßhalb die Idee Gottes, zu welcher die menschliche Vernunft befähigt ist, das Wesen Gottes, wie es in sich ist, nicht erfaßt. Nur aus dem so erfaßten Wesen Gottes aber ist alles begreiflich.

476. Indem wir nun so großes Gewicht auf diesen Grundsatz legen, könnte man vielleicht einwenden, daß derselbe auf die Lehre der Scholastik über das Entstehen unserer Begriffe gestützt sei. Dem ist aber nicht so. Er ruht ganz und gar auf der thatsächlichen Beschaffenheit unserer Begriffe. Die Lehre der Scholastik über das Entstehen der intellectuellen Vorstellung ist bestimmt, diese thatsächliche Beschaffenheit zu erklären. Wer also diese Erklärung für unsicher oder ungenügend hält, der kann darum nicht, was erklärt werden soll, verläugnen. Dies aber ist daß alle unsere Begriffe vom Uebersinnlichen durch Analogie und Negation vermittelt, und deßhalb mehr oder weniger uneigentlich sind, der Begriff aber, den wir von Gott bilden, auch nicht ein einziges Merkmal einschließt, das in anderer Weise gedacht würde. Auf diese Beschaffenheit unseres Denkens stützt sich der fragliche Grundsatz, und daher kann man ihn nicht läugnen, möge man den Ursprung des intellectuellen Erkennens durch Abstraction vom Sinnlichen, durch angeborne Ideen, oder wie immer erklären. Daher hat denn auch Hermes eben diesen Grundsatz und zwar mit Schärfe und Gründlichkeit bewiesen [2]), nicht ahnend, daß er nur wiederholte, was die Scholastiker, die ihm zufolge diese Beschaffenheit unseres Denkens nicht erkannten, längst vor ihm gesagt hatten. — Aus jener Lehre von der unmittelbaren Anschauung des absoluten Seins, die man Ontologismus nennt, würde zwar das Gegentheil folgen; aber die etwas besonneneren Anhänger dieser Theorie räumen es nicht ein, und unterscheiden deßhalb zwischen dem habitualen und unbewußten Erkennen Gottes, das in jener Anschauung gegeben sei, und dem actuellen und bewußten. Dieses bleibe im gegenwärtigen Leben stets ein durch Analogie und Negation vermitteltes [3]). Man sieht also, daß auch diese Gelehrten

1) Phil. der Vorz. Bd. 2. n. 932.
2) Philos. Einl. §. 65.
3) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 417.

die Thatsache, von der wir reden, anerkannten, und sie nicht zu Gunsten ihrer Hypothese von der angebornen Idee, durch die Gott unmittelbar erkannt werde, zu läugnen wagten.

477. Aber noch ein anderer Punkt von höchster Bedeutung ist hier hervorzuheben. Manche Gelehrte stellen mit Günther der Speculation die Aufgabe, was dem aposteriorischen Erkennen und dem Glauben als wirklich gelte, aus seinem Grunde als nothwendig zu begreifen. Indem sie aber hierzu durch die Tagesphilosophie, die nur ein solches Erkennen wahres Wissen sein läßt, verleitet werden; geben sie sich nicht Rechenschaft davon, daß sie durch ihr Streben selbst eben dieser Philosophie noch ein anderes Zugeständniß machen. Soll die Entstehung und Einrichtung der Welt, soll die Gründung und Fortführung der christlichen Religion aus Gott, ihrem Grunde, bewiesen werden; so muß doch dieser Grund offenbar, wie Hegel will, alles mit dialectischer Nöthigung hervorbringen und ordnen. Dieses apriorische Wissen, möge es immer nur ideelle Reconstruction sein, beruht also auf der Läugnung aller Freiheit Gottes in seinem Wirken außer sich. Bekanntlich hat Günther dies mit Offenheit zugestanden, und auf den Einwurf: „Nun hat die Schöpfung und Erlösung aufgehört, Gottes freie That zu sein," — sich nicht gescheut, zu antworten: „Keinesweges — weil nicht aufhört, was nie angefangen" [1]). Knoodt hat uns mit derselben Offenheit erklärt, daß Günther diesen Weg eingeschlagen, um einer Forderung seiner pantheistischen Gegner zu genügen [2]). Dahingegen haben wir uns bemüht, nicht nur den Beweis zu liefern, daß Offenbarung und Vernunft uns nöthigen, Wahlfreiheit in Gott anzuerkennen, sondern auch zu zeigen, daß wir ganz vorzüglich diese Wahrheit, das alte ehrwürdige Dogma unserer Kirche, der unheilvollen Weltweisheit unserer Tage entgegenstellen, und statt ihrer Forderung zu genügen, die Unvernunft dieser Forderung darthun müssen.

---

1) Thomas a scrup. S. 220.
2) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 490 ff. Vergl. n. 375.

X.

Beantwortung einer anderen Einrede.

478. Ein Schriftsteller der Gegenwart [1]), welcher übrigens unseren Arbeiten keine übelwollende Aufmerksamkeit geschenkt hat, redet mit wiederholter Hinweisung auf „die Theologie der Vorzeit" von einer „Indifferenztheorie," der zufolge die christliche Heilsordnung für den menschlichen Geist etwas Gleichgültiges sei, so zwar, daß Vernunft, Gemüth und Wille des Menschen durch das Gegentheil — (wenn es nämlich kein Christenthum gäbe) — ebenso befriedigt und vollendet sein würden. Diese Theorie streite mit dem Grundsatze, daß das Christenthum die Vollendung der natürlichen Schöpfung sei, und mache das Grunddogma des Christenthums zu einer puren Zufälligkeit, zu einem äußerlichen Ingredienz für die Vernunft. Dennoch sei sie von vielen spätern Scholastikern, namentlich von Cajetan, Fr. v. Ferrara, Vasquez und Suarez vertheidigt worden, und werde auch von der „heutigen Thomistik" festgehalten. „Wie die Kreatur für die Wirkungen der göttlichen Allmacht nur eine leere Empfänglichkeit d. h. nur eine potentia obedientialis besitzt, aber völlig indifferent dagegen sich verhält, ob sie all das, was sie ist und was sie hat, von Gott empfange oder nicht, in gleicher Weise und in keiner andern hat die Vernunft auch eine Empfänglichkeit für das Uebernatürliche: das ist die Grundanschauung dieser Lehre." — Und für diese „Indifferenztheorie" wird dann auch die „Theologie der Vorzeit" citirt [2]): — wenn mit Recht, so würden wir hier über das Verhältniß der Vernunft zur geoffenbarten Wahrheit Ansichten aufstellen, die mit den Grundsätzen, die wir über das Verhältniß der menschlichen Natur zur Gnadenordnung vertheidigt haben,

---

1) Dr. A. Schmid. Wissenschaftliche Richtungen u. s. w. S. 208 ff. Vergleiche Tübinger Quartalsch. 1862. S. 9.

2) Ebend. S. 220. 221.

in Widerspruch ständen. — Darum seien uns einige Bemerkungen gestattet. —

479. Die ausführliche Erörterung des Verfassers ruht ganz und gar auf dem Satze: „das Christenthum sei die Vollendung des natürlichen Geschöpfes;" und was er an den Theologen, die er angreift, tadelt, ist hauptsächlich, daß sie in Widerspruch mit diesem Satze im Menschen für das Uebernatürliche nur eine potentia obedientialis, welche auch als potentia indifferens bezeichnet werde, anerkennen. — Wir haben schon anderwärts aufmerksam gemacht, daß man das Wort Vollendung in verschiedenem Sinne gebraucht. Zunächst heißt vollenden nichts anderes als ein Ding ganz, d. i. allen seinen Bestandtheilen nach verwirklichen, und folglich, wenn von lebendigen Wesen die Rede ist, ihnen alle jene Organe, Kräfte und Anlagen verleihen, die ihre Natur erfordert. Immerhin mag man darunter auch noch jene Entwickelung der Kräfte und Anlagen verstehen, durch welche die Wesen zu der ihrer natürlichen Beschaffenheit entsprechenden Vollkommenheit gebracht werden. In diesem Sinne nun das Christenthum die Vollendung der menschlichen Natur zu nennen, hieße mit der Offenbarung und der ausdrücklichen Lehre der Kirche in grellen Widerspruch treten. Denn dieser zufolge wird der Mensch durch die Gaben der Gnade über seine natürliche Beschaffenheit erhoben (supra conditionem naturae exaltatur) [1]. Nur insofern also kann man das Christenthum eine Vollendung des Menschen nennen, als man zuweilen den Begriff der Vollendung auf jede wie immer mögliche Vervollkommnung ausdehnt. Wir haben noch so eben gegen Günther uns darauf berufen, daß die Kirche unter der conditio naturae, über welche die Gnade den Menschen erhebt, alle im Wesen des Menschen wurzelnden Kräfte und Anlagen verstehe, und hier müssen wir noch insbesondere bemerken, daß die Erhebung durch Gaben, wodurch der Mensch zum christlich heiligen Leben befähigt wird, geschieht. Es müssen ihm also, um als Christ nach Gott zu streben, Fähigkeiten verliehen werden, die in der vernünftigen Natur nicht enthalten sind. Wenn aber dies, was kann dann

1) Oben Bd. 2. S. 530 ff. Vergl. S. 7.

die Natur anders haben als jenes Vermögen, welches die Theologen potentia obedientialis nannten?

480. Wir haben nicht in einigen Worten oder einzelnen Sätzen, sondern in einer ausführlichen Erörterung des h. Augustin diese ganze Lehre von der potentia obedientialis nachgewiesen [1]). Es giebt eine Ordnung von Dingen, deren Grund nicht in Gott allein, sondern von ihm auch in die Geschöpfe gelegt ist; und es giebt eine Ordnung von Dingen, deren Grund in Gott verborgen, und nur in sofern in den Geschöpfen ist, als Gott diese so eingerichtet hat, daß sie in ihnen durch ihn geschehen können, indem ihre Natur über das, was sie vermag, hinaus seinem Willen gehorcht. Zu dieser zweiten Ordnung aber gehört das Geheimniß der Gnade. — Eben diese Stelle des h. Augustin war bereits von Peter dem Lombarden in seine Bücher aufgenommen [2]), und seitdem die Lehre von der potentia obedientialis von allen Theologen vorgetragen worden [3]).

---

1) Bd. 2. S. 85 ff.

2) L. II. Dist. 18.

3) Der h. Thomas redet von der potentia obedientialis im allgemeinen: In l. I. Dist. 42. q. 2. a. 2. ad 4. — In l. 2. Dist. 18. q. 1, a. 2. Er erklärt aus ihr die Vereinigung der menschlichen Natur mit dem ewigen Worte. In l. 3. D. 2. q. 1. a. 1. — S. p. 3. q. 1. a. 3. ad 3. Er findet sie in den Engeln, damit sie in Gott die erschaffenen Dinge erkennen. Quaest. disp. De verit. q. 8. a. 4. ad 13. Aber auch in der Seele Christi nimmt er für die Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten kein anderes Vermögen an als diese potentia obedientialis, sie von der natürlichen Erkenntnißkraft scharf unterscheidend: In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale, alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale: et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura. Utraque autem potentia animae Christi fuit reducta in actum secundum scientiam divinitus inditam. Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit, quaecunque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis — (der nämlich das agens naturale ist, welches der potentia passiva naturalis entspricht) — sicut sunt, quaecunque pertinent ad scientias humanas: secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa, quae per revelationem divinam hominibus innotescant, sive pertineant ad donum sapientiae sive ad donum prophetiae sive ad

Weil also der Verfasser in ihr das findet, was er die Indifferenztheorie nennt; so sieht man, mit welchem Rechte er diese für eine Erfindung der spätern Scholastik ausgiebt, welche die „heutige Thomistik" in Widerspruch mit dem h. Thomas festhalte. Doch bleiben wir bei der Sache selbst. Er hebt mit Schärfe hervor, daß man nur diese potentia obedientialis zulassend, der Natur jede active und passive Potenz für das Uebernatürliche abgesprochen habe. Aber hat denn die Kirche nicht bereits den Semipelagianern gegenüber als Lehre der Offenbarung wiederholt und auf das bestimmteste ausgesprochen, daß die vernünftige Natur des Menschen aus sich auch nicht der geringsten Regung für das Himmelreich fähig ist? Die potentia activa muß also gewiß geläugnet werden. Was ist aber die potentia passiva naturalis? Nach dem Sprachgebrauch der peripatetischen Philosophie nicht jedwede Möglichkeit, auch nicht jedwede Empfänglichkeit (Receptivität), sondern eine solche, der eine potentia activa naturalis entspricht [1]). Ist es

---

quodcunque donum Spiritus S. — Ebendort q. 29. a. 3. ad 3. wird dasselbe von aller Gnade gesagt, welche die Seele Christi empfing. Endlich setzt der h. Lehrer Quaest. disp. de virtut. q. 1. a. 10. ad 13 noch einmal die ganze Lehre von der obedientialis potentia auseinander und schließt: Secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota natura obedit Deo ad suscipiendum in se, quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae (naturales). Alio modo aliquid est in potentia in anima, quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam: et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae (supernaturales). Es ist also klar, daß der h. Thomas für alles Uebernatürliche durchaus keine andere Anlage findet als die potentia obedientialis.

1) Von der Menschwerdung redend, sagt der h. Thomas:

Cum dicitur: creatura potest assumi, non signatur aliqua potentia activa creaturae: quia sola potentia infinita hoc facere potuit, ut in infinitum distantia conjungerentur in unitatem personae. Similiter non signatur etiam potentia passiva naturalis creaturae: quia nulla potentia passiva naturalis est in natura, cui non respondeat potentia activa alicujus naturalis agentis. Unde relinquitur quod dicat in creatura solam potentiam obedientiae, secundum quam de creatura fieri potest, quidquid Deus vult. In l. 3. Dist. 2. q. 1. a. 1.

Cf. Suarez Metaph. Disp. 43. sect. 1.

Phil. d. Vorz. Bd. 2. n. 565.

also gewiß, daß die Gaben, welche der Ordnung der Gnade angehören, durch keine natürliche Kraft verliehen werden, sondern nur Gott zum Urheber haben können; so folgt von selbst, daß es für sie auch in der Natur keine potentia passiva gebe. — Nach manchen Scholastikern würde das, wofür ein Wesen dies leidende Vermögen besitzt, in ihm nicht nur durch natürliche Kräfte geschehen können, sondern auch von ihm in Folge eines natürlichen Bedürfnisses begehrt und angesprochen werden. Obschon nun dies von andern geläugnet und folglich behauptet wird, daß es eine potentia passiva naturalis geben könne und gebe, die keine exigentia naturalis begründe: so wird dennoch die Empfänglichkeit, welche die vernünftige Natur für die Gaben der Gnade hat, auch deßhalb eine potentia obedientialis genannt, weil diese ganz gewiß keinen solchen Anspruch begründet. Dies hebt der h. Bonaventura hervor [1]). Indem man also der Natur die potentia activa und passiva abspricht und nur die potentia obedientialis beilegt, will man sagen, daß die Gaben der christlichen Heiligung nicht nur aus keinen natürlichen Kräften sich entwickeln, sondern auch durch keine natürliche Beschaffenheit des Geistes erfordert werden, so daß dieser ohne sie der seiner Natur entsprechenden Vollkommenheit entbehrte [2]). Das ist nun aber wiederum von der Kirche selbst wider Bajus und Jansenius in den schärfsten Sätzen ausgesprochen [3]).

481. Indeß wir haben in Obigem hauptsächlich vom Vermögen zu den Gaben der Gnade geredet, während der Verfasser hervorhebt, daß man in der Natur des Menschen nur eine leere

---

1) Haec (quorum creatura habet solum potentiam obedientiae) fiunt secundum rationes causales, quas Deus servavit in sua voluntate; quia non fiunt secundum exigentiam creaturae, sed secundum exigentiam dispositionis aeternae. In l. 3. Dist. 18. art. 1. q. 2.

2) Aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. Uno modo in potentia naturali et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda, quae suo lumine naturali manifestari possunt . . . Quaedam vero potentia est obedientiae tantum, sicut dicitur aliquid in potentia ad illa, quae supra naturam Deus in eo potest: et si talis potentia non reducitur ad actum, non erit potentia imperfecta.
S. Thom. Quaest. disp. de verit. q. 8. a. 4. ad 13.

3) Oben Bd. 2. S. 528 ff.

Empfänglichkeit oder gleichgültige Potenz für das übernatürliche Ziel angenommen, und die Bestimmung zu diesem Ziel versteht er unter dem Grunddogma, daß die thomistischen Theologen zu einer puren Zufälligkeit für die menschliche Vernunft gemacht haben sollen. Und was lehrten also diese Theologen von dem übernatürlichen Ziel? Vor allem, daß es schlechterdings unmöglich sei, aus der Vernunft zu beweisen, daß der Mensch zu demselben von Gott bestimmt worden; und darin wird man doch wohl nicht behaupten, daß sie die Lehre der älteren Scholastiker verlassen hätten. Gründet ja der h. Thomas gleich im Eingange beider Werke, welche unter seinen theologischen die bedeutendsten sind, auf diese Unmöglichkeit allein die absolute Nothwendigkeit der Offenbarung [1]). Scotus aber hat zwar, wie gewöhnlich, an den Beweisen des h. Thomas etwas zu tadeln, aber in der Sache selbst stimmt er, wie alle Theologen jener Zeit mit ihm vollkommen überein [2]). Er auch und nicht erst Suarez und die späteren Thomisten lehrt mit aller Bestimmtheit, daß der Mensch ohne Offenbarung auch die Möglichkeit seines Berufes zur himmlischen Anschauung nie erkannt haben würde, und es scheint mir, daß diese Ansicht vollkommen mit der Lehre des Apostels übereinstimmt, der zufolge Gott denen, die ihn lieben, bereitet, was kein Menschenherz je geahnt hat. — Doch wie dem auch sei, worauf es jenen Theologen ankommt, ist, daß der Mensch, auch wenn er die Möglichkeit einer solchen Bestimmung ahnete, so lange er nicht die Wirklichkeit derselben erkännte, nur ein unwirksames Streben nach ihr haben könnte. Auch jene Erkenntniß würde nicht genügen, sein Streben in dem Sinne wirksam zu machen, daß er für jenes Ziel thätig sein, sich desselben würdig machen könnte: denn dazu bedarf er außer der Erkenntniß durch die Offenbarung der übernatürlichen ihn heiligenden Gnade. Aber man versteht unter dem unwirksamen Streben vielmehr ein solches, das, wenn es unerfüllt bleibt, nicht unglückselig macht, und folglich auf ein Gut gerichtet ist, ohne das ein Wesen zwar weniger vollkommen, als es sein könnte, aber nicht positiv unvollkommen ist. Daß

1) S. p. 1. q. 1. a. 1. — In ll. Sent. Prol. q. 1. a. 1.
2) In ll. Sent. Prol. q. 1. n. 6. seqq.

also die Anschauung Gottes für den Menschen ein solches Gut sei, und deßhalb das Streben nach ihr, welches aus der bloßen Natur entspränge, auch in diesem Sinne ein unwirksames genannt werden müsse; haben die Theologen, welche der Verfasser angreift, allerdings gelehrt, und wir ihre Gründe an seinem Orte vorgelegt [1]. Nun behauptet der Verfasser zwar, daß diese Theologen sowohl von den Vätern als von den älteren Scholastikern abgewichen seien, und beruft sich nach dem Vorgange von Belleli, Berti, und wir dürften hinzusetzen, von Jansenius, auf gewisse Streitfragen zwischen der thomistischen und scotistischen Schule. Aber hätte er auch für seine Behauptung außer einigen Citaten, die von uns schon erwogen wurden [2]), Beweise vorgebracht; so wäre es dennoch hier nicht nöthig, auf dieselben einzugehen. Denn um was handelt es sich? Nur darum, ob in jener Lehre der Theologen enthalten sei, was der Verfasser ihnen und uns zur Last legt. Dieser Lehre zufolge würde der Mensch, wenn Gott ihn zur übernatürlichen Glückseligkeit nicht berufen hätte, entweder die Möglichkeit dieser gar nicht erkennen, oder wenn er sie erkännte, nach ihr als einem über ihm hoch erhabenen Gute kein Verlangen tragen, das ihn in seinem natürlichen Zustand unglückselig machte. Dies und nur dies haben wir behauptet, dies und nichts anderes behaupten Suarez und die übrigen Theologen, auf deren Schriften der Verfasser verweist. Und damit soll gesagt sein, daß die Anschauung Gottes, daß alle Güter unserer Religion, kurz, daß das Christenthum für die Vernunft etwas Gleichgültiges und eine pure Zufälligkeit sei?

482. Der gelehrte Verfasser wird seine Gründe gehabt haben, jene Indifferenztheorie ausführlich und lebhaft zu bekämpfen; aber vergebens sehen wir uns nach einem Beweise um, daß die Theologen, denen er sie zuschreibt, in derselben befangen gewesen, es sei denn, daß einige Worte Cajetan's und Suarez's, die angeführt werden, diesen Beweis enthalten sollen. „Ein Theil der thomistischen Schule," heißt es, „bestritt dem natürlichen Menschen jede active und passive Potenz für die übernatürliche Gottesan-

1) Bd. 2. S. 125 ff.
2) Ebend. S. 140 ff.

schauung und gestand ihm nur eine leere potentia obedientialis zu im Sinne einer reinen Indifferenztheorie"[1]). Und hier wird nun aus Cajetan eine Erklärung der potentia obedientialis gebracht[2]). Sie stimmt vollkommen mit jener des h. Augustin überein, die wir so eben von neuem erörtert haben: an dem Verfasser nun war es zu zeigen, daß in ihr die Indifferenztheorie enthalten sei, und gelang ihm dies, so mußte er nicht einen Theil der thomistischen Schule, sondern mit ihr den h. Augustin und die gesammte Scholastik, namentlich aber den h. Thomas anklagen. Denn wenn dieser in der Seele Christi für die Gaben des h. Geistes und die Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten nur eine potentia obedientialis anerkennt; wird er dann uns eine andere für die beseligende Anschauung Gottes zuschreiben? — Aber der Verfasser läßt auf jene Erklärung Cajetan's eine andere folgen, die man bei Suarez findet, und es ist wahr, daß die Worte, welche er anführt, ein Mißverständniß veranlassen können[3]). Denn ihnen zufolge würde Suarez unter der potentia obedientialis nichts anderes als eine logische Möglichkeit, die Widerspruchslosigkeit, verstehen, und giebt überdies als Grund ihres Namens an, weil sie de se indifferens sei. Aber sehen wir den Zusammenhang an. Suarez bemerkt, daß er in der Frage, welche er behandelt (utrum omnis potentia sit naturalis) —, nur vom Vermögen im wahren und realen Sinne rede, und nicht von der bloßen logischen Möglichkeit, die an und für sich dem Wesen keine positive Eigenschaft verleihe. Diese, fährt er nun fort, werde zwar von einigen potentia obedientialis, von andern aber potentia objectiva genannt[4]).

---

1) A. a. O. S. 220.

2) Vocatur potentia obedientialis aptitudo rei ad hoc ut in ea fiat, quidquid faciendum ordinaverit Deus, et secundum talem potentiam anima nostra dicitur in potentia ad beatitudinem pollicitam et finem supernaturalem. In S. p. 1. q. 1. a 1. q. 12. a. 1.

3) ... potentia logica... est nonrepugnantia quaedam unde ab aliquibus vocatur potentia obedientialis, quia de se est indifferens.... Metaph. Disp. 43. sect. 4. n. 2.

4) Suppono quaestionem esse potentia vera et reali, quae generatim dici potest physica, sive activa sive passiva: nam potentia logica; cum in re nihil entitatis ponat, nec naturalis est nec violenta nec neutra, sed

Er wolle um Namen nicht streiten; doch könne die bloße Widerspruchslosigkeit nur im negativen Sinne potentia obedientialis heißen. Nicht widerstehen sei noch nicht gehorchen: man wolle aber doch von einem Wesen, dem man die potentia obedientialis beilege, durch diesen metaphorischen Ausdruck sagen, daß es dem Einflusse eines Andern entspreche und mit ihm wirke[1]. — So erklärt also Suarez die potentia obedientialis nicht als bloß logische Möglichkeit, sondern räumt nur ein, daß auch diese einigermaßen, nämlich im negativen Sinne, so genannt werden könne.

483. Aber hat er nun etwa, wie der Verfasser behauptet, der menschlichen Natur für die übernatürliche Anschauung Gottes nur eine potentia obedientialis dieser Art, d. i. die nur eine logische Möglichkeit sei, zugestanden? Im selben Abschnitt, dem obige Sätze enthoben sind, redet er von der Empfänglichkeit der Seele, sei es für die Gnade, sei es für das Licht, durch das die Seligen in Stand gesetzt werden, Gott zu schauen; und erklärt, daß diese Empfänglichkeit keineswegs eine bloße Widerspruchslosigkeit, daß sie vielmehr ein positives und reales im Sein der Seele gegründetes Vermögen sei. Denn durch diese geschieht es, daß jene übernatürlichen Gaben in der Seele ihr Subject haben, von dem sie in ihrem Entstehen und Dasein abhangen[2]. — Weil also ein solches Vermögen dem Wesen, das es besitzt, angeboren und mit seinem Sein selbst gegeben sei, so könne man es

---

est nonrepugnantia quaedam: unde ab aliquibus vocatur potentia obedientialis, quia de se est indifferens: ab aliis autem vocatur potentia objectiva.

Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks potentia objectiva s. Philos. der Vorz. Bd. 2. n. 567.

1) Haec enim potentia non tam obedit, quam non resistit, cum tamen obedire in praesenti locutione seu translatione esse videatur aliquo modo exsequi praeceptum alterius vel cooperari illi.

2) Hinc facile intelligitur, quid dicendum sit de potentia, quam res creatae habent ad recipiendos aliquos actus divinae et supernaturalis virtutis, quos per naturales causas recipire non possunt, ut est capacitas animae ad gratiam et intellectus ad lumen gloriae. Non est enim dubium, quin talis potentia positiva et realis sit, et in ipsius rei entitate fundata. Non enim dici potest quod sit sola repugnantia... Ibid. n. 16.

zwar mit Scotus ein natürliches nennen; um es jedoch von jenem, dem auch ein natürliches actives Vermögen entspreche, zu unterscheiden, werde es immer besser sein, die schon gebräuchliche Bezeichnung potentia obedientialis beizubehalten. Und gewiß sagt Suarez mit Recht, daß in der Sache selbst hier keine Verschiedenheit der Meinungen obwalte. Denn wie einerseits Scotus zwischen dem Vermögen, das Wirken einer natürlichen Kraft in sich aufzunehmen, und dem Vermögen, einer übernatürlichen Einwirkung zu entsprechen, obschon er dies ebenso wohl als jenes für natürlich erklärt, unterscheidet [1]; so stellt der h. Thomas, obschon er dies letztere Vermögen in herkömmlicher Weise potentia obedientialis nennt, darum nicht in Abrede, daß es der Natur der Geschöpfe angehöre [2]. Suarez aber verweist uns noch auf eine besondere Abhandlung, worin er alles dies sehr ausführlich erörtert [3].

484. Indeß giebt er es doch als eine Eigenthümlichkeit der potentia obedientialis an, daß sie de se indifferens sei. Allerdings: aber es kommt darauf an, was nach dem Sprachgebrauch der Scholastik hiermit gesagt ist. Indifferens oder auch neutra wird die potentia genannt, in Folge welcher ein Wesen zu etwas geeignet ist, was in ihm verwirklicht werden kann und nicht kann. Dies Können wird gewöhnlich im ethischen, zuweilen auch im physischen Sinne verstanden. So sind nach Scotus die Erkenntnisse, welche wir nur durch die Offenbarung erhalten können, für uns neutrae, obwohl zur Erreichung unserer Bestimmung noth-

1) Potentia receptiva comparatur ad actum, quem recipit, vel ad agens, a quo recipit. Primo modo ipsa est potentia naturalis vel violenta vel neutra. Naturalis, si naturaliter inclinetur; violenta, si sit contra naturalem inclinationem; neutra, si neque inclinatur ad istam formam, neque ad oppositam: in hac autem comparatione nulla est supernaturalitas. Sed comparando receptivum ad agens, a quo recipit formam, est naturalitas, quando receptivum comparatur ad tale agens, quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo: supernaturalitas autem, quando comparatur ad tale agens, quod non est naturaliter impressivum illius forma in illo passo.

In II. Sent. Prol. q. 1. §. 1. Ad quaestionem igitur respondeo.

2) Neque tamen (per peccata) tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas (ad gratiam), quia consequitur naturam ipsius.

S. p. 1. q. 48. a. 4.

3) De Incarn. Tom. I. Disp. 31. sect. 6.

wendig [1]). Im ethischen Sinne aber heißt ein Vermögen indifferens, wenn das, wofür es ein Wesen empfänglich macht, diesem entweder keine Vollkommenheit verleiht, oder zu jener Vollkommenheit, die seine Natur erfordert, nicht nothwendig ist. Ein Beispiel der ersteren Art ist die Beweglichkeit vieler Körper, ein Beispiel der zweiten die Fähigkeit einer Pflanze, durch Pfropfung veredelt zu werden. Diese selbe Unterscheidung ist also auch, wie Suarez in der angegebenen Abhandlung ausführlich erklärt, in Betreff der potentia obedientialis zu machen. Gott wirkt vieles in leblosen Dingen, das uns zwar zum Heile gereicht, diese Dinge in sich aber nicht vervollkommnet; in uns aber wirkt er durch seine Gnade, was über die Vollkommenheit, welche unsere Natur erheischt, hoch erhaben ist. Die potentia obedientiae dehnt sich also auf alles aus, was in den Geschöpfen durch natürliche Kraft nicht geschehen kann; durch übernatürliche Kraft aber geschehen kann und nicht geschehen kann, d. h. nicht geschehen muß, und darum heißt sie indifferens. Zu dem nun, was geschehen kann und nicht geschehen kann, gehört freilich auch das Gleichgültige, aber doch wahrlich dies nicht allein. Jene Ausdrucksweise der Theologen also dahin zu deuten, daß die Güter des Christenthums für die menschliche Natur etwas Gleichgültiges seien, daß „die Kreatur sich völlig indifferent verhalte, ob sie all das, was sie ist und hat, von Gott empfange oder nicht:" — das heißt die Lehren dieser Männer in jener ungebürlichen Weise entstellen, in welcher die Güntherianer, wenn man Gott Wahlfreiheit (libertas indifferentiae) beilegt, folgern, man mache die Schöpfung zu einem Werke der Willkür und des Zufalls. Und dies führt uns zum Kern der Frage.

485. So wie nach der Glaubenslehre unserer Kirche Gott die Welt auch nicht erschaffen konnte, also konnte er nach derselben Lehre den erschaffenen Menschen auch nicht erheben, sondern in

---

1) Posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum multae complexiones remanebunt ignotae et nobis neutrae. l. c. 21.

Zu diesen Erkenntnissen rechnet Scotus gemäß der Zurückweisung, die er einschaltet, insbesondere die Erkenntniß unseres übernatürlichen Endzieles und der Mittel, es zu erreichen.

seinem natürlichen Zustand lassen. Was folgert nun daraus die Theologie der Vorzeit? Wie man zwar aus Gottes Wesen die Schöpfung als ein Werk der Weisheit, Macht und Güte begreifen, aber darum nicht mit Nothwendigkeit herleiten (das Dasein der Welt nicht a priori beweisen) kann; so kann man auch die übernatürliche Heilsordnung aus Gott und der Natur des Menschen als ein Werk unergründlicher Weisheit und unaussprechlicher Liebe erkennen, aber darum nicht mit Nothwendigkeit folgern, (das Dasein des Christenthums aus der Schöpfung nicht herleiten.) Gerade so wie wir aus dem Wesen Gottes und der Idee der Welt das Dasein der Welt nicht folgern können; — weil Gott frei war, jene Idee zu verwirklichen; also können wir auch aus Gottes Vollkommenheiten und der menschlichen Natur das Dasein des Christenthums nicht folgern, — weil Gott frei war, den Menschen über seine Natur zu erheben. Muß nun die Vernunft, von dem, was sie durch die Offenbarung von den Thaten Gottes weiß, absehend, sich für gleich befriedigt erklären, wenn es kein Christenthum gäbe? (n. 478.) Wo die Vernunft, antworten wir, nur Angemessenheit, keine Nothwendigkeit, d. i. keine Unmöglichkeit des Gegentheils sieht; da kann sie über das Sein oder Nichtsein der Sache nicht entscheiden. Insofern also müßte sie sich, auch wenn die übernatürliche Heilsordnung nicht wäre, für befriedigt erklären, als sie nicht behaupten könnte, daß dieses Nichtsein mit ihren Gesetzen streite. Aber folgt nun, daß „der Inhalt des Christenthums für den Geist des Menschen etwas Gleichgültiges," daß „das Grunddogma des Christenthums für die Vernunft eine pure Zufälligkeit, — ein rein äußerliches Ingrediens" — sei? Das würde folgen, wenn der Vernunft, was nicht nothwendig ist, sofort als zufällig erscheinen, und was sie nicht aus sich entwickeln kann, ohneweiters rein äußerlich sein müßte. Aber zwischen der Vernunftnothwendigkeit und der puren Zufälligkeit liegt die Vernünftigkeit, und zwischen dem, was der Vernunft innerlich und was ihr rein äußerlich ist, das jenem Verwandte und Angemessene in der Mitte, und als solches kann es sehr wohl Gegenstand des Denkens, wenn auch weder des Beweisens, noch auch immer eines vollendeten Begreifens werden. Und deßhalb giebt es „vor dem Forum des klaren und nüchternen Denkens zwischen der Theorie,"

die der Verfasser von einer gewissen Vernunftnothwendigkeit des Uebernatürlichen aufstellt, und der Indifferenztheorie," zu der sich kein alter und kein neuer Theologe je bekannt hat, allerdings „ein Drittes," [1]), und dieses ist die wahre Lehre nicht nur der neuen, sondern auch der alten Scholastik.

486. Um dies noch mehr ins Licht zu stellen, werfen wir zum Schlusse einen Blick auf des Verfassers eigene Lehre. Er dringt darauf, daß der Vernunft ein positives Criterium für den Inhalt der Offenbarung zuerkannt werde. Und worauf soll sich dieses gründen? „Das Grunddogma des Christenthums," sagt er, muß beziehungsweise eine Art von höherer Vernunftnothwendigkeit bilden, wenn auch letztere keine logisch-stringente, keine metaphysische, keine moralische Vernunftnothwendigkeit im Sinne der natürlichen Wahrheiten sein kann." Wir werden sogleich hören, wie diese Beschränkung zu verstehen sei, für jetzt betrachten wir, worin der Verfasser jene höhere Nothwendigkeit findet. „Die geschöpfliche Natur besitzt eine Anlage für das Uebernatürliche wie für das Natürliche," — „und zwar im Sinne eines der Erfüllung harrenden Strebens." „Aber das natürliche Streben nach der Entfaltung der natürlichen Lebenskräfte muß realisirt werden, wenn der Begriff der natürlichen Weltordnung realisirt werden soll, und kann aus den eigenen Kräften der geschöpflichen, wenigstens der in ihrem reinen Natur-Stande befindlichen Wesenheiten realisirt werden. Ganz anders das natürliche Streben nach dem Uebernatürlichen, insbesondere nach dem übernatürlichen Ziel, der visio beatifica. Die Nichtrealisirung dieses Strebens macht die Kreatur nicht unselig, weil sie nicht zu deren natürlichen Wesensordnung gehört, weil sie kein debitum naturae ist, noch kann die Realisirung desselben durch eigene Kräfte bewerkstelligt werden ohne höhere active Potenz und Anlage, d. h. ohne übernatürliche Gnadenerfüllung aus Gott." [2]).

487. Wir wollen nun nicht sagen, was nach Obigem schon einleuchtet, daß eine natürliche Anlage, die weder Kräfte enthält,

---

1) A. a. O. S. 210.
2) A. a. O. S. 211. 216.

noch auch einen Anspruch (ein debitum) begründet, genau das ist, was die alten Theologen potentia obedientialis nennen; aber wir hätten wohl erwarten dürfen, daß der Verfasser, wie er gesagt hatte: „das natürliche Streben nach dem Natürlichen muß realisirt werden, wenn der Begriff der natürlichen Weltordnung realisirt werden soll,“ — so auch hätte folgen lassen: das natürliche Streben nach dem Uebernatürlichen muß realisirt werden, wofern der Begriff einer übernatürlichen Weltordnung realisirt werden soll. Denn so würden wir nun mit Bestimmtheit wissen, worin jene höhere Nothwendigkeit, welche er vom Grunddogma des Christenthums behauptet, bestehe: es wäre nämlich eine bedingte. Doch was er hier nicht gesagt hat, sagt er später: die Augustinianer Belleli, Berti, Noris hätten die Nothwendigkeit, vermöge welcher Gott die Gnadengüter verlieh, von der Nothwendigkeit, vermöge welcher Gott die Natur mit ihren Gaben ausrüstete, „als eine hypothetische unterscheiden müssen, die nur eintrat, falls Gott der geschöpflichen Natur in freier Liebe höhere Gaben mittheilen wollte[1]. Dem stimmen wir vollkommen bei, und wenn der Verfasser es festhält, so möge er immer ein natürliches Verlangen oder Streben nach dem Uebernatürlichen behaupten; man wird ihn deßhalb vielleicht wohl eines Mangels an Folgerichtigkeit, aber gewiß nicht „des versteckten Jansenismus“ zeihen, noch auch in Abrede stellen, daß er sich für eine solche Ausdrucksweise auf Scotus und andere Scholastiker berufen könne.

488. Aber wie will er bei dieser Ansicht noch ein positives Vernunftcriterium für die geoffenbarte Wahrheit finden? Ist jene Nothwendigkeit des christlichen Grunddogmas eine bedingte; so kann doch die Vernunft dasselbe nur erkennen, wenn sie vorher erkannt hat, daß die Bedingung erfüllt ist. Welches ist aber die Bedingung? Der freie Rathschluß Gottes, den Geschöpfen Höheres als ihre Natur erheischt, mitzutheilen, von welchem Rathschluß wir, eben weil er frei ist, nur aus der Offenbarung wissen. Noch so eben hörten wir den h. Bonaventura den Gedanken, welchem wir in unsern Untersuchungen bei so vielen Gottesgelehrten begegnet sind, sehr passend ausdrücken: das Uebernatür-

1) A. a. O. S. 218.

liche ist nicht nothwendig in Folge der Beschaffenheit der Geschöpfe, sondern in Folge einer ewigen Anordnung Gottes (non fiunt secundum exigentiam creaturae, sed secundum exigentiam dispositionis aeternae). Ist also diese Anordnung frei, so muß sie auch sein, was der Apostel sie mehr als einmal nennt: „das in Gott verborgene Geheimniß.“ —

„Aber,“ sagt der Verfasser, „das Uebernatürliche muß doch in der Natur der Geschöpfe angelegt sein: wie ließe sich sonst ein göttlicher Vernunftplan denken?“ Wofern die Anlage so verstanden wird, wie oben bemerkt wurde, allerdings. Eine Anlage aber, die keine entsprechenden Kräfte einschließt, und keinen Anspruch, daß diese von Gott verliehen werden, begründet, die nur dies zur Folge hat, daß die christliche Heilsanstalt dem Weltplan angepaßt und ein Werk voll Weisheit ist; was kann sie anders sein, als jene Einrichtung der menschlichen Natur, vermöge welcher die übernatürliche Ordnung ihr angemessen ist? Und das hätten die Theologen, wider welche der Verfasser redet, nicht ebenso wohl als die ältern Scholastiker und Kirchenväter anerkannt? Pflegen sie doch bei mancher Gelegenheit, vorzüglich aber im Eingange der Lehre von der Menschwerdung und Erlösung die Uebereinstimmung dieses Geheimnisses und des ganzen Christenthums nicht nur mit den göttlichen Vollkommenheiten überhaupt, sondern auch insbesondere mit dem Zwecke der Schöpfung und der vernünftigen Natur ausführlich darzuthun. Namentlich soll Suarez das Christenthum als etwas für die vernünftige Natur rein Zufälliges und Gleichgültiges aufgefaßt haben, Suarez, der in jener Untersuchung des h. Thomas und Scotus Gedanken so weit verfolgt, daß man kaum sieht, wie die Angemessenheit nicht zur Nothwendigkeit werde [1]), Suarez, der bei anderer Gelegenheit in der Uebereinstimmung des Christenthums mit den Vollkommenheiten Gottes und dem menschlichen Geiste und Gemüthe sogar einen der stärksten Beweggründe zum Glauben findet [2]).

Daher wurde auch schon bemerkt, daß man ein positives Criterium, welches in der Befähigung zu solcher Erkenntniß be-

1) De Incarn. Disp. 3. sect. 3. Disp. 5. sect. 4. 5.

2) De fide. Disp. 4. sect. 3. n. 2. 3. 12. et sect. 6. n. 4.

stehe, der Vernunft nie abgesprochen hat; im Gegentheil setzt ja die Aufgabe, welche die Scholastik sich stellte, dieselbe voraus. Doch darf man dabei zwei Stücke nicht übersehen. Die übernatürliche Ordnung muß freilich der natürlichen entsprechen, und das Christenthum dem Weltganzen als seine höchste Vollendung angepaßt sein; aber es folgt nicht, daß wir schon im gegenwärtigen Leben im Stande sein müssen, von allen einzelnen Thatsachen, welche wir glauben, dieses zu erkennen; insofern also spricht man der Vernunft das positive Criterium ab, als sie sich nicht vermessen darf, das, wovon sie den Zusammenhang mit dem Weltganzen nicht einsieht, für unglaublich zu erklären. Sodann aber hebt all' dies Erkennen der Zweckmäßigkeit und innern Harmonie der Werke Gottes niemals die oben erklärte Unbegreiflichkeit mancher dieser Werke und vor allem ihres Urhebers, des dreieinigen Gottes, auf: und dies leitet uns zu der Beschränkung hin, mit welcher der Verfasser die Vernunftnothwendigkeit des christlichen Dogma's behauptete.

489. Zunächst erklärt er, daß wir, um eine Erkenntniß als wissenschaftlich gelten zu lassen, nicht überall volle Evidenz fordern dürfen, weil es sonst außer der Logik und Mathematik kaum noch eine strenge Wissenschaft geben würde (S. 212). Alsdann aber giebt er den Unterschied zwischen der Erkenntniß des Natürlichen und Uebernatürlichen an (S. 222 ff.). Die metaphysischen Grundwahrheiten leuchten so hell in das Innere des Menschen hinein, daß sie keiner auctoritativen Verbürgung seitens einer äußern positiven Lehrmacht bedürfen, um gewiß zu sein. Daher kann die Vernunft von ihnen ausgehend eine metaphysische Gotteslehre, wenn auch nicht ohne den bildenden, doch ohne den befehlenden Einfluß des Christenthums gestatten. Anders verhält es sich mit den Wahrheiten übernatürlicher Ordnung. Das christliche Gottesbewußtsein kann ohne auctoritative Beglaubigung nicht gewiß werden, noch lassen sich die Lehrpunkte, durch welche es im Dogma von der Dreipersönlichkeit weiter gestaltet wird, anders denn auf Grund göttlicher Offenbarung gewinnen. Ebenso können die Thatsachen, die der christlichen Heilsordnung angehören, der Zustand des Urmenschen, die Erbsünde, Menschwerdung u. s. w. nur auf Grund eines positiv-historischen

Auctoritätsglaubens höhere Bewährung finden. Demgemäß verneint der Verfasser die Frage, die er gestellt hatte: „ob die Vernunft das Uebernatürliche, das sie in sich angelegt enthalte, ohne allen Auctoritäts- oder Thatsachenglauben zu philosophischer Gewißheit erheben könne."

Bis dahin sind wir einverstanden. Aber nun läßt der Verfasser „die reine Philosophie zwei Stadien durchlaufen, um sich zur vollendeten speculativen Theologie hindurchzubilden." Im ersten kommt sie durch ihre eigenen philosophisch-geschichtlichen Gründe dahin, gläubig zu werden. Im zweiten sucht sie den Inhalt des Glaubens formell zu verarbeiten, und nach Wahrscheinlichkeits- und Analogiegründen zu erklären: „Diese ihre Function kann indeß nur ein Uebergangsmoment bilden. Die Vernunft steht dem Inhalt der übernatürlichen Offenbarung so wenig auf eine rein äußerliche Weise gegenüber als der Thatsache derselben; für beide trägt sie eine Beglaubigung in sich, für beide ist sie selber ein natürlicher Wahrheitsgrund, ein natürliches Wahrheitscriterium. So vollendet sich die speculative Theologie." Es fragt sich nur, ob der Verfasser, wenn er diese Vollendung anders versteht, als wir, den Grundsätzen, zu denen er sich oben bekannt hat, getreu bleibt.

490. Um von den Thatsachen, durch welche die christliche Heilsordnung besteht, zu beginnen, so kommt alles darauf an, ob die Vernunft, nachdem sie in das Stadium der Vollendung eingelaufen ist, die Angemessenheit oder auch die Wirklichkeit dieser Thatsachen aus sich erkenne. Der Verfasser hatte gesagt: „Nur die Grundideen der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung können der begränzten Menschenvernunft sich auf innerliche, immanente Art beglaubigen, nicht all deren zeitliche Erscheinungs- und Manifestationsweisen" (S. 225). Unter diesen Grundideen versteht er ohne Zweifel jene von dem Berufe des Menschen zur Anschauung Gottes, von der Erlösung und Heiligung, deren er, um zu derselben zu gelangen, bedarf. Sei es nun, daß die Vernunft für diese Ideen als Ideen in sich eine Beglaubigung finde; so lange es wahr ist, daß sowohl die ursprüngliche Erhebung des Menschen als auch die Wiederaufrichtung des gefallenen freie Thaten Gottes waren, kann die Vernunft, für die jenen Ideen

entsprechende Wirklichkeit niemals in sich, sondern nur im Worte Gottes eine Beglaubigung finden. — Versteht aber der Verfasser unter der speculativen Durchdringung der Glaubenslehren nur eine Erkenntniß ihrer Angemessenheit oder innern Vernünftigkeit, wer von den Theologen, die er der Indifferenztheorie bezüchtigt, hat diese Erkenntniß je beanstandet? — Aber nun gehören außer den freien Thaten Gottes zum Inhalt der Offenbarung auch und vornehmlich die nothwendigen Wahrheiten, welche das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit einschließt. Wird also die Vernunft in dem Stadium der Vollendung auch diese Wahrheiten nicht bloß durch Analogie einigermaßen erklären, sondern durch Beweise beglaubigen können? Ist dies letztere die Ansicht des Verfassers, so stellt auch er der Speculation die Aufgabe, den gesammten Inhalt der Offenbarung zu reconstruiren. Dann aber ist nicht zu begreifen, wie er noch festhalten könne, daß die natürliche (metaphysische) Gotteslehre das Christenthum nur als ein bildendes, die übernatürliche (speculativ-theologische) aber zugleich als ein gebietendes Prinzip voraussetze. So lange die über das Christenthum denkende Vernunft sich im ersten und zweiten Stadium befände, wäre dies vollkommen wahr. Aber wenn sie im dritten ihre Speculation dadurch vollendet, daß sie für das, was sie im ersten glaubte, und im zweiten formell verarbeitete, nun in sich eine Beglaubigung findet: so ist sie doch in diesem Stadium von der Auctorität des christlichen Lehrwortes nicht mehr abhängig, und der gebietende Einfluß, den dies früher über sie übte, erscheint als ein bloß erziehender.

Somit würden wir zur Lehre Günther's, die sich von den Grundsätzen des Christenthums eben so weit entfernt, als sie der hegel'schen Methode sich nähert, zurückgeführt. Je entschiedener aber der Gelehrte, mit dessen Gedanken wir uns beschäftigt haben, an jenen Grundsätzen festhält, desto mehr ist zu erwarten, daß er durch dieselben mit der herkömmlichen Lehre über Glauben und Wissen, wofern er diese auffaßt, wie sie wirklich ist, ausgesöhnt werde.

XI.

Lehre der Väter und Scholastiker über den intellectus ex fide.

491. Für die Ansicht, daß bei fortschreitender Erkenntniß der Inhalt des Glaubens aufhöre, Geheimniß zu sein, hat man unter den Kirchenvätern außer dem h. Augustin, der vor allen andern genannt wird, Clemens von Alexandrien, unter den Scholastikern aber insbesondere den h. Anselm, Richard vom h. Victor und Heinrich von Gent als Gewährsmänner angeführt. Denn jene in der ganzen kirchlichen Literatur oft wiederkehrenden Formeln: credo, ut intelligam, fides quaerens intellectum, intellectus ex fide — sollen schon diese Männer so verstanden haben, daß der Gläubige durch tieferes Eindringen in die geoffenbarte Wahrheit dahin gelangen könne, dieselbe unabhängig von dem Ansehen der Offenbarung durch eigene Einsicht zu erkennen. Es wäre also dieses das Stadium der Vollendung, von dem oben die Rede war. Wir läugnen nun keineswegs, daß sich in dem fortschreitenden Erkennen jene drei Stadien unterscheiden lassen; aber wir läugnen, daß uns schon hienieden das Stadium der Vollendung in Betreff der eigenthümlich christlichen Lehren geöffnet sei. Denn dazu bedürfte es einer Erkenntniß der göttlichen Wesenheit, deren wir im gegenwärtigen Leben entbehren. Sehen wir also, ob etwa die kirchlichen Schriftsteller, auf die man sich beruft, anders lehrten.

492. Wir haben gefunden, daß Augustin sowohl als Clemens ein Wissen, das dem Glauben vorhergeht, und zwar als nothwendig anerkennen. Fragen wir nun nach jenem, das dem Glauben nachfolgt, so stimmen beide zuvörderst darin überein, daß dasselbe eine Frucht und Belohnung des Glaubens und des gottseligen Wandels sei. Die Frommen und Gelehrigen, sagte Clemens, werden vom h. Geist in das Verständniß der Geheimnisse, die uns geoffenbart sind, eingeführt; und als Stufen zum ewigen Heil gab er die Bekehrung zum Glauben, die Erkenntniß aus dem

Glauben und die Liebe aus der Erkenntniß an [1]). Den h. Augustin aber hörten wir dasselbe sowohl in den Homilien, in welchen er die Worte des Propheten: Nisi credideritis, non intelligetis erklärt, als auch in den Abhandlungen über den Nutzen des Glaubens und die christliche Lehre mit vielem Nachdruck aussprechen (n. 185). Es kommt nun zunächst darauf an, was sie unter dieser Erkenntniß verstanden, und da unterliegt keinem Zweifel, daß sie den Begriff derselben weit ausdehnten. Bald ist sie jenes Wissen, vermöge dessen der Gläubige sowohl über die Gründe seines Glaubens, als über den Inhalt desselben Rechenschaft zu geben im Stande ist [2]); bald ist sie die Weisheit, welche den Christen alle Verhältnisse und Erscheinungen des Lebens richtig beurtheilen läßt, und insbesondere in der Uebung aller Tugenden leitet [3]); bald ist sie eine hellere und tiefere Auffassung der Wahrheit, welche den Geist zugleich erhebt und beseligt [4]). Und hier

1) Philos. d. Vorz. Bd. 1. n. 459. 462. Aehnlichen Aussprüchen begegnet man bei ihm sehr oft, besonders im siebenten Buch der Strommata.

2) *Ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις. ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος δια τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει.*

Str. II. vii edit. Potter p. 865 cf. p. 891.

Sub ipsis paucis verbis in Symbolo constitutis plerique haeretici venena sua occultare conati sunt: quibus restitit divina misericordia per spiritales viros, qui catholicam fidem non tantum in illis verbis accipere et credere, sed etiam Domino revelante intelligere atque cognoscere meruerunt. Scriptum est enim: Nisi credideritis, non intelligetis.

De fide et symb. n. 1. Cf. Ep. 122. (al. 222.) ad Consent. n. 2.

3) *Ἡ γνῶσις ἔοικεν τὴν εὐλογιστίαν παρέχειν, διορᾶν διδάσκουσα τὰ βοηθεῖν πρὸς τὴν παραμονὴν τῆς ἀρετῆς δυνάμενα. κ. τ. λ.* Str. VII. p. 859 cf. 864. p. 838.

4) Durch die Vereinigung mit dem h. Geist wird der *γνωστικὸς — ὁ μεγαλόφρων, ὁ τὸ πάντων τιμιώτατον, ὁ τὸ πάντων ἀγαθώτατον κατὰ τὴν ἐπιστήμην κεκτημένος, εὔθικτος μὲν κατὰ τὴν προςβολὴν τῆς θεωρίας, ἔμμονον δὲ τὴν τῶν θεωρητῶν δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ κεκτημένος, τοῦτ᾽ ἐστι τὴν διορατικὴν τῆς ἐπιστήμης δριμύτητα.* Ibid. p. 857. cf.. VI. p. 775. Aehnlich der h. Augustin De doctr. christ. l. 2. c. 7. — der übrigens diesen Nutzen auch in dem Nachforschen über das Unbegreifliche findet: Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse, quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur et quaerendum invenitur? Nam et quaeritur, ut inveniatur

ist vorzüglich zu bemerken, daß eine solche Erleuchtung über die göttlichen Dinge als ein Anfang der himmlischen Anschauung betrachtet, unter der Erkenntniß aber, welche die Frucht des Glaubens ist, auch diese verstanden wird [1]). Eben als er jenen Spruch des Propheten, der den Gläubigen Einsicht verheißt, erörterte, nannte der h. Augustin die himmlische Anschauung den Lohn des Glaubens, und doch berief er sich auf denselben auch für die Erkenntniß, die in diesem Leben dem frommen Forscher gewährt wird (n. 185. 286). Beide also sind ihm zufolge in jenem intellectus ex fide einbegriffen.

493. Aber, welcher Art ist diese letztere, die wir als das Wissen aus dem Glauben zu bezeichnen pflegen? Wollen diese Väter sagen, daß der gläubige Denker von dem, was er glaubt, auch ohne sich auf das Zeugniß Gottes zu stützen, durch Vernunftgründe gewiß werde? Es kann bezweifelt werden, ob Clemens irgendwo unter der *γνῶσις* ein solches Wissen verstanden habe. An den Stellen, worauf man verweist — es sind dieselben, die wir eben angeführt haben [2]) — sagt er zwar, daß die *γνῶσις* eine feste Beweisführung der Glaubenswahrheiten ist, aber erklärt zugleich, daß dieselbe auf den Glauben selbst gegründet ist, und ihre Festigkeit durch die Lehre des Herrn empfängt. Kein an-

---

dulcius, et invenitur, ut quaeratur avidius. Secundum hoc accipi potest, quod dictum est in libro Eccl. dicere sapientiam, qui me manducant, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient. De Trinit. l. 15. c. 2.

1) So nennt Clemens (Ibid. p. 835) die Seligen des Himmels *γνωστικαὶ ψυχαί* und sagt von der *γνῶσις*: *ὅθεν καὶ ῥαδίως εἰς τὸ συγγενὲς τῆς ψυχῆς θεῖόν τε καὶ ἅγιον μετοικίζει καὶ διά τινος οἰκείου φωτὸς διαβιβάζει. τὰς προκοπὰς τὰς μυστικὰς τὸν ἄνθρωπον, ἄχρις ἂν εἰς τὸν κορυφαῖον ἀποκαταστήσῃ καρδίᾳ πρόςωπον πρὸς πρόςωπον ἐπιστημονικῶς καὶ ἀκαταληπτικῶς τὸν Θεὸν ἐποπτεύειν διδάξασα.* p. 865. Ebenso der h. Augustin: Certa fides utcumque inchoat cognitionem: cognitio vero certa non perficietur nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem. De Trin. l. 9. c. 1.

Si fideles sumus, ad fidei viam pervenimus, quam si non dimiserimus, non solum ad tantam intelligentiam rerum incorporearum et incommutabilium, quanta in hac vita capi non ab omnibus potest, verum etiam ad summitatem contemplationis, quam dicit Apostolus, facie ad faciem sine dubitatione perveniemus. Ad Consent. n. 4. Vergl. oben n. 286.

2) Strom. VII. p. 865. 891.

deres Wissen also scheint er zu meinen als jenes, das von den Glaubenslehren als seinen Prinzipien ausgeht, weßhalb er auch so sehr bemüht ist, zu zeigen, daß die geoffenbarten Wahrheiten als Prinzipien zu betrachten sind [1]. — Anders der h. Augustin. Nicht nur setzt er das intelligere, wonach der Gläubige ringen darf und soll, darein, daß er, was sein Glaube mit Festigkeit halte, auch im Lichte der Vernunft erschaue [2]; sondern spricht auch mit aller Bestimmtheit aus, daß eine solche Forschung nicht von den Glaubenswahrheiten, sondern von den ersten Anfängen des natürlichen Denkens ausgehe [3]. Dies also bleibt zu untersuchen übrig, ob er angenommen habe, daß wir von allen geoffenbarten Lehren, auch von den Geheimnissen, ein solches Wissen erringen können.

494. An den oben angeführten und ähnlichen Stellen, wo der h. Augustin von dieser Erkenntniß im allgemeinen redet, unterscheidet er zwar nicht ausdrücklich zwischen den Geheimnissen und den übrigen Wahrheiten des Glaubens; wohl aber spricht er sich auch dort über die Beschränkung aus, der jene Erkenntniß in diesem Leben unterliegt. Unser Herr, sagt er, ermahnt zwar zuvörderst durch Wort und That zum Glauben; wo er aber von dem redet, was den Gläubigen als Preis verliehen werden soll, da spricht er nicht: „dies ist das ewige Leben, daß sie glauben," sondern „daß sie dich den allein wahren Gott und den du gesandt hast Jesus Christus erkennen." Und jene, die schon glauben, fordert er auf „zu suchen, damit sie finden." Wie wahr es nun ist, daß niemand Gott zu finden geeignet ist, es sei denn, daß er vorher glaube; so wahr ist es auch, daß man noch nicht gefunden hat, was man glaubt, ohne es zu erkennen. So dürfen wir also hoffen, daß wir unter dem Beistande Gottes, der uns zu suchen ermahnt, auch finden werden, inwieweit jedoch diese Wahrheiten in diesem Leben und von solchen, wie wir sind, gefunden werden können. Denn wir müssen dafür halten,

---

1) Philos. der Vorz. a. a. O.

2) . . . ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. Ep. ad. Consent. n. 2.

3) Siehe besonders De lib. arbitrio l. 2. c. 2. Phil. der Vorz. Bd. I. n. 247.

daß auch hienieden manche, die besser sind als wir, ganz gewiß aber nach diesem Leben alle Guten und Frommen, zu hellerer und vollkommnerer Einsicht gelangen [1]). — Aus dieser Stelle leuchtet von neuem ein, daß Augustin bei jenem Spruche: Credo ut intelligam an jede Art der Erkenntniß, und nicht ausschließlich an das Wissen dachte, welches sich die Vernunft durch Nachdenken erwirbt.

495. Wo er aber von der göttlichen Dreifaltigkeit insbesondere handelt, dort erklärt er auch, inwiefern und weßhalb dieses Wissen ein unvollkommenes bleibt. Nachdem er im letzten der Bücher über dies anbetungswürdige Geheimniß in Kürze alles, was in den vorhergehenden erörtert worden, wiederholt hat, schließt er: „Und siehe, da wir nur so viel als nöthig, und vielleicht auch mehr als nöthig war, uns bemüht haben, das Niedere (die Geschöpfe) zu durchforschen, wollen wir uns erheben, die höchste Dreieinigkeit, die Gott ist, zu schauen, und vermögen es nicht." — Man wolle nicht sagen, daß der h. Lehrer hiemit nur das Schauen, nicht das Wissen für unmöglich erkläre. Denn das erklärt er für unmöglich, was auf dem Wege, den er gegangen war, gesucht werden könnte. Dies ist aber gewiß

---

1) Nisi enim aliud esset credere et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra Propheta dixisset: Nisi credideritis, non intelligetis. Ipse quoque Deus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit. Sed postea, cum de ipso dono loqueretur, quod erat daturus credentibus, non ait: Haec est vita aeterna, ut credant, — sed: Haec est, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti, Jesum Christum. Deinde jam credentibus dicit: Quaerite et invenietis; nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur, neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit, quod est postea cogniturus. Quapropter Domini praeceptis obtemperantes quaeramus instanter. Quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum haec in hac vita et a nobis talibus inveniri queunt: nam et a melioribus, etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc vitam evidentius atque perfectius ista cerni obtinerique credendum est.

De lib. arbitrio l. 2. c. 2.

nicht die Anschauung Gottes, sondern wie die unmittelbar vorhergehenden Worte bezeugen, die Erkenntniß Gottes des Unsichtbaren aus den sichtbaren Geschöpfen [1]). Sehr oft gebraucht Augustin die Wörter conspicere und videre für die Einsicht, die durch Nachdenken vermittelt wird; an gegenwärtiger Stelle aber darf dies um so weniger befremden, als sie sich unmittelbar an die der Schrift entlehnten Worte anschließt: invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. — Zudem wird uns nun sofort auch gezeigt, weßhalb alles, was zur Erläuterung des Geheimnisses gesagt worden, nicht genüge, uns dieses begreiflich zu machen. Wir finden zwar in den Geschöpfen und besonders in unserer Seele mannigfaltige Dreieinigkeiten; aber durch keine derselben wird uns, was wir von der göttlichen glauben, faßlich: und dies hauptsächlich darum nicht, weil die göttliche Dreieinigkeit nicht etwas in Gott, sondern Gott selbst, und ebenso die drei, welche Eins sind, nicht etwas in Gott, sondern göttliche Personen, und daher eine jede der eine ungetheilte Gott sind. Den Grund aber dieses unseres Unvermögens zeigt uns nun Augustin durch die Lehre des Apostels, daß wir in gegenwärtigem Leben nur im Spiegel und in Räthseln erkennen, und setzt ausführlich auseinander, was wir bei manchen kirchlichen Schriftstellern lesen, daß in allen Gleichnissen, deren wir uns bedienen, um den dreieinigen Gott aus den Geschöpfen zu erkennen, die Unähnlichkeit immer viel größer ist, als die Aehnlichkeit [2]). Und so beweist Augustin gerade den Satz der Scholastiker, daß wir die Lehren, welche dieses Geheimniß einschließt, nicht durch klare und befriedigende Gründe darthun, sondern nur durch schwache Analogien dem Verständnisse in etwa näher bringen können.

---

1) Et inde in creatura, quod nos sumus, ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspicere intellectu possemus immorati sumus a nono usque ad quartum decimum librum. Et ecce jam quantum necesse fuerat, aut forte plus quam necesse fuerat exercitata in inferioribus intelligentia ad summam Trinitatem, quae Deus est, conspiciendam nos erigere volumus nec valemus. De trinit. l. 15. c. 6.

2) Nunc vero in hoc speculo, in hoc aenigmate, in hac qualicumque similitudine quanta sit etiam dissimilitudo, quis potest explicare? Ibid. c. 11.

496. Der h. Lehrer redet hier von der ewigen Zeugung des Sohnes und ihrer Verschiedenheit von dem Hervorgehen des h. Geistes; findet er nun darin unergründliche Geheimnisse, so glaubt er ebensowenig die zeitliche Geburt Christi aus der Jungfrau hinreichend erklären zu können. Vielmehr fordert er uns auf, einzuräumen, daß Gott etwas zu thun vermöge, was wir gestehen müssen, nicht erforschen zu können; und fügt hinzu, daß in solchen Dingen der ganze Grund, weßhalb etwas geschehen konnte, die Macht dessen ist, der es vollbrachte [1]). Dieser Ausspruch ist in der Kirche auch deßhalb berühmt geworden, weil der zweite Kirchenrath von Toledo ihn fast wörtlich wiederholt hat [2]).

497. Auch jene bekannte Stelle, in welcher der h. Augustin die Schwierigkeit vorlegt, die er in der Schöpfungslehre fand, verdient unsere Aufmerksamkeit. Glaube und Vernunft lehren uns, daß die Geschöpfe nicht ewig waren. So lange es aber keine Geschöpfe gab, konnte auch Gott nicht Herr derselben sein. Wie ist also durch die Schöpfung keine Veränderung in Gott eingetreten? Diese Frage stellend erinnert der Heilige an den Ausspruch der Schrift über die Unsicherheit des menschlichen Denkens: der von der Last des verweslichen Leibes niedergedrückte Geist findet mit Mühe, was hinnieden uns umgiebt: wie will er dann die himmlischen Dinge und die Rathschlüsse Gottes erforschen. Nachdem er sodann gezeigt hat, weßhalb ihm jene Frage unauflösbar sei, schließt er mit der Bemerkung: er habe dieselbe nichtsdestoweniger, auch ohne sie zu entscheiden, behandeln wollen, damit seine Leser gewarnt würden, sich nicht für fähig zu allem zu halten, sondern vielmehr nach der heilsamen Warnung des Apostels nicht höher von sich zu denken, als sich geziemt. —

---

1) Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile, si exemplum ponitur, non erit singulare. Demus, Deum aliquid posse, quod nos fatemur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Epist. ad Volus. 137. (al. 3.) n. 8.

2) Partus Virginis neque ratione colligitur neque exemplo monstratur: quia si ratione colligetur, non poterit esse mirabile, si exemplo, non erit singulare.

Nun ist es wahr, daß die vom h. Lehrer vorgelegte Schwierigkeit nicht unauflösbar ist, und bei anderer Gelegenheit von ihm selbst gelöst wurde [1]: aber er spricht bei dieser Gelegenheit von neuem klar aus, daß wir uns zwar auch hienieden einigen Fortschritt in der Erkenntniß versprechen, aber das Wissen alles dessen, was wir glauben, erst in jenem Leben erwarten dürfen [2]. Man soll also, will er, für die Geheimnisse keinen befriedigenden Beweis fordern, den der träge und schwache Geist des Menschen nicht fassen kann, sondern dem göttlichen Worte glauben. Denen aber, welche glauben, gestattet er zwar, ja er ermahnt sie, daß sie durch Gebet, durch Nachdenken und frommen Wandel nach Einsicht streben, aber nach solcher Einsicht, wie sie uns in diesem Leben gewährt wird [3]. — Deßhalb pflegt denn auch Augustin von der Erkenntniß der Geheimnisse, die er sucht oder gefunden zu haben glaubt, mit sehr beschränkenden Ausdrücken zu reden. Es ist nur „ein etwaiges Erkennen," „ein Erkennen im Spiegel und Räthsel," „viel mehr ein Vermuthen als ein Wissen" [4]. — In alle

1) De Trinit. l. 5. c. 16.

2) Redeo ad id, quod creator noster scire nos voluit: illa vero, quae vel sapientioribus in hac vita scire permisit, vel omnino perfectis in alia vita scienda servavit, ultra vires meas esse confiteor. Sed ideo putavi sine affirmatione tractanda, ut, qui haec legunt, videant, a quibus quaestionum periculis debeant temperare, nec ad omnia se idoneos arbitrentur; potiusque intelligant, quam sit Apostolo obtemperandum praecipienti salubriter, ubi ait: Dico autem per gratiam, quae data est mihi, omnibus, qui sunt in vobis, non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei (Rom. 12, 3.). Si enim pro viribus suis alatur infans, fiet, ut crescendo plus capiat: si autem vires capacitatis excedat, deficiet, antequam crescat. De civ. Dei l. 12. c. 15.

3) Cur non de illa summa Trinitate, quae Deus est, credunt potius quod in sacris litteris invenitur, quam possunt liquidissimam reddi sibi rationem, quae ab humana mente tarda scilicet infirmaque non capitur! Et certe cum inconcusse crediderint Scripturis sanctis tanquam veracissimis testibus agant orando et quaerendo et bene vivendo, ut intelligant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide. Quis hoc prohibet, immo vero ad hoc quis non hortatur? De Trinit. l. 15. c. 27.

4) De Trin. l. 15. c. 4. 6. 13. 23. 27.

diesem können wir somit nur die Lehre des h. Thomas wiederfinden, es sei erlaubt, löblich und heilsam, nach immer besserer Erkenntniß der Geheimnisse zu streben, wofern nur dies Streben nicht mit der Anmaßung, beweisen und begreifen zu wollen, verbunden sei.

498. Ist also der h. Augustin sowohl mit den übrigen Vätern der Kirche, deren so bestimmte und nachdrucksvolle Erklärungen wir oben vernommen haben, als mit den Theologen späterer Zeit in Einklang; so dürften wir wohl zum voraus annehmen, daß es sich ebenso mit dem h. Anselm verhalte. Denn es ist bekannt, wie sehr derselbe dem großen Kirchenvater des Abendlandes ergeben war. Nichtsdestoweniger haben einige seiner Aussprüche unter den neueren Gelehrten die entgegengesetzte Annahme verbreitet. Zwar erklärt er sehr oft mit demselben Nachdruck wie Augustin, daß der Glaube dem Wissen vorhergehen müsse, und spricht sich auf das schärfste wider jene aus, die nicht glauben wollen, was sie nicht begreifen [1]). Auch werden wir später hören, daß er das Denken dem Glauben unterordnet, wollend, daß die Ergebnisse der Forschung, so zuverlässig sie auch scheinen mögen, an der Offenbarung als an der höchsten Norm der Gewißheit geprüft werden. Aber wenn durch solche Grundsätze jener Rationalismus, der den Glauben von der Einsicht in das Geglaubte abhängig macht, oder doch ein Wissen anstrebt, das an die Stelle des Glaubens trete, ausgeschlossen wird; so kann doch mit ihnen immer noch die Ansicht bestehen, daß es möglich sei, die Wahrheiten des Christenthums auch aus der bloßen Vernunft zu beweisen. Zu dieser Ansicht aber scheint der h. Anselm sich zu bekennen. Denn er selbst erklärt, daß er versucht habe, was der Glaube von der göttlichen Natur und den göttlichen Per-

---

1) Nullus Christianus debet disputare, quomodo quod catholica Ecclesia corde credit et ore profitetur, non sit, sed semper eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum eam vivendo humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. De fide Trin. c. 2.
Cf. ibid. Praef. et c. 4. Prosl. c. 1. Cur Deus homo. l. 1. c. 1. 2.

sonen lehre, ohne sich auf das Ansehen der Offenbarung zu stützen, aus nothwendigen Gründen darzuthun [1]), und verspricht ebenso die Nothwendigkeit der Menschwerdung und alles dessen, was wir von Christus glauben, aus der bloßen Vernunft zu beweisen [2]). —

499. Es ist besonders diese Lehre des h. Anselm vom Erlösungswerke, deren auch die älteren Theologen oftmals erwähnen. Der h. Bonaventura [3]), und auch der h. Thomas [4]) nehmen an, daß er zwar von Seiten des Menschen eine schlechthinige, aber von Seiten Gottes nur eine bedingte Nothwendigkeit behaupte. Für den Menschen nämlich, der aus sich selbst unfähig war, Gott zu versöhnen, war jener Weg des Heils, den Gott bestimmte, der einzig mögliche. Für Gott aber entsprang die Nothwendigkeit, einen Erlöser, der Gottmensch sei, zu geben, aus der Unwandelbarkeit seines Willens: er hatte es, den Fall des Menschen voraussehend, von Ewigkeit beschlossen. Es ist nun wahr, daß nach dem h. Anselm die Erlösung durchaus als ein Werk der freiesten Liebe Gottes zu betrachten ist. Aber weßhalb? Weil Gott den Menschen, dessen Fall er voraussah, wenn er ihn nicht erlösen wollte, nicht zu schaffen brauchte, und folglich aus freier Güte seine Erschaffung beschließend, zugleich mit freier Barmherzigkeit seine Erlösung beschloß [5]). Dies also bleibt immer bestehen: in der

---

1) Duo parva opuscula mea, Monologion scil. et Proslogion, ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et personis praeter Incarnationem, necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit. De fide Trin. c. 4. cf. Monol. Praef.

2) Prior libellus . . . remoto christo, (quasi nunquam aliquid fuerit de illo,) probat rationibus necessariis esse impossibile, ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate . . . ex necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere. Cur Deus homo. Praef.

3) In l. 3. Dist. 20. a. 1. q. 6.

4) Ibid. q. 1. a. 4. ad 2.

5) Si Deus facit bonum homini, quod incoepit, licet non deceat eum a bono incoepto deficere, totum gratiae debemus imputari: quia hoc propter nos, non propter se nullius egens incoepit. Non enim illum latuit, quod homo facturus erat, cum illum fecit, et tamen bonitate sua illum creando, sponte se, ut perficeret incoeptum bonum, quasi obligavit. Cur. Deus homo l. 2. c. 5.

Voraussetzung, daß der Mensch fiel, mußte Gott ihn erlösen, und keine andere Erlösung war möglich, als jene durch das sühnende Leiden des Gottmenschen. Und es ist außer Zweifel, daß der h. Anselm dieses zu beweisen sucht. Redet er also von eigentlicher Nothwendigkeit, so weicht er von der in der Kirche allgemeinen Lehre ab. Deßhalb wollen andere ihn von einer Nothwendigkeit, die nichts anderes, als Angemessenheit sei, erklären [1]) und obwohl die Ausdrucksweise des h. Anselm auch diese Erklärung nicht überall zuzulassen scheint; so ist es hinwiederum äußerst hart, ihn nicht so verstehen zu wollen. Er versichert wiederholt, daß er keiner Meinung anhange, die nicht mit der Lehre der Väter, und namentlich mit jener des großen Augustin übereinstimme, und bittet seine Leser, was sie bei ihm finden, insonderheit nach dem Werke Augustin's über die h. Dreifaltigkeit zu beurtheilen [2]). Nun aber trägt der h. Augustin gerade in diesem Werke sehr ausführlich die gewöhnliche Lehre vor, daß nämlich die Erlösung des Menschen durch den Willen Jesus Christus Gottes würdig und höchst angemessen, aber keineswegs die einzig mögliche Weise war, den Menschen zu befreien [3]). Ist es also wahrscheinlich, daß der h. Anselm anders verstanden werden wollte?

500. Was nun das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit angeht, so legt er die Weise, wie dasselbe einigermaßen durch die Vernunft begründet werden könne, am ausführlichsten im Monologium vor: [4]) spricht sich aber am Schlusse seiner Erörterung über das, was erkannt werden könne, und was Geheimniß bleibe, bestimmter aus. Der letzte Punkt, den er behandelt, ist, daß jede gött-

---

1) Suarez. De Incarn. Disp. 4. sect. 2.

2) Monol. Praef. De fide Trin. c. 4.

3) Istum modum, quo nos per mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divinae congruum dignitati, verum etiam ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent.
De Trin. l. 13. c. 10. cf. c. 3. 13. 18.
Sunt stulti, qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei hominem liberare, nisi susciperet. De agone Christ. c. 11.

4) cap. 29—63.

liche Person sich und die anderen erkennt, und doch nicht jede ein Wort erzeugt, und daß das eine Wort, das erzeugt wird, nur das Wort einer, nicht aller Personen ist. Daß dem also sein müsse, läßt sich daraus, daß wie die Wesenheit, so die Weisheit Gottes nur eine ist, folgern; aber wie dem also sein könne, da doch, wie gesagt, alle drei Personen erkennen, ist unbegreiflich. Und was von dem Worte, das gilt auch vom Geiste, dem Hauche der Liebe. — Hier also findet Anselm ein Geheimniß, das alle menschliche Vernunft übersteigt, und dessen Erklärung wir nicht versuchen sollen. Wir haben aber deßhalb keine Ursache, was bisher über die göttliche Dreieinigkeit erörtert wurde, für unsicher zu halten. Denn es kann sehr wohl geschehen, daß wir eine Sache mit Gewißheit erkennen, die uns in sich selbst unbegreiflich ist [1]). — So würde also nach dem h. Anselm die heiligste Dreifaltigkeit zu jenen Geheimnissen gehören, deren Wirklichkeit die Vernunft beweisen, aber deren innere Möglichkeit sie nicht begreifen kann (n. 405.). Und warum es solche Geheimnisse, namentlich in dem, was Gottes ist, gebe, erklärte der Heilige sogleich aus der oft erwähnten Lehre von den analogen Namen und Begriffen. Was wir nur durch entlehnte Begriffe denken können, bleibt uns mehr oder weniger verborgen, weil wir es nicht, wie es in sich ist, sondern nach Anderem auffassen; dennoch können wir von ihm Wahres erkennen, weil zwischen ihm und diesem Andern ein Verhältniß besteht. Möge also immer unser Erkennen des höchsten Wesens ein Erkennen in Bildern und Räthseln sein, es ist deßhalb kein trügerisches [2]). —

501. So gewiß nun der allgemeine Satz ist, daß wir von

---

1) Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani et idcirco conatum explicandi, qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem in daganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiam si penetrare nequeat intellectus, quomodo ita sit. De agone Christ. c. 64.

2) Sic ergo illa natura et ineffabilis est, quia per verba, sicuti est, nullatenus valet intimari, et falsum non est, si quid de illa ratione docente, per aliud velut in aenigmate potest aestimari. c. 65.

manchem die Wirklichkeit erkennen, ohne die Möglichkeit zu begreifen; so ließe sich doch die Anwendung desselben auf die göttliche Dreieinigkeit nicht billigen, wofern der hl. Anselm in der That behauptete, daß die Wirklichkeit derselben durch Vernunftgründe im eigentlichen Sinne bewiesen werden könne. So muß man ihn aber auch im Alterthum nicht verstanden haben. Die gewöhnliche Lehre, welche einen solchen Beweis für unmöglich erklärt, behandelnd, erwähnt der h. Thomas Richard's vom h. Victor, den man ihm entgegensetzen könnte[1]), und die späteren Scholastiker, Cajetan, Gregor von Valenza, Suarez, Vasquez nennen außer Richard Heinrich von Gent und Raymund Lullus, aber vom h. Anselm schweigen sie[2]). Nur Scotus führt ihn zugleich mit Richard an, und antwortet, daß beide zwar nothwendige, aber darum nicht evidente Gründe vorbringen[3]). Demzufolge hätte der h. Anselm nur sagen wollen, daß wir aus dem, was in Gott nothwendig ist, Gründe für seine Dreieinigkeit entnehmen; nicht aber auch, daß wir diese Gründe hinlänglich durchschauen können, um einen vollendeten Beweis zu führen[4]). D'Aguirra, der berühmteste Ausleger des h. Anselm, ist vollkommen überzeugt, daß der h. Lehrer weit entfernt war, eine andere natürliche Erkenntniß der Geheimnisse für möglich zu halten[5]).

Wenn man sich für eine solche Auslegung nicht auf bestimmte Erklärungen des Heiligen berufen kann, so hat sie doch ihren Grund in der Weise, wie er in denselben Werken, um die es sich handelt, oftmals über die Unerforschlichkeit Gottes und der

---

1) Quaest. disp. q. 14 de fide a. 9. ad 1. S. p. 1. q. 32. a. 1. ad 2.

2) Caj. et Greg. in Summam S. Th. l. c. Suarez De Trinit. l. 1. c. 11. Vasquez Tom. 1. Disp. 133. c. 1.

3) Ad auctoritates Richardi et Anselmi dicendum, quod adducunt ipsi sicut et ceteri doctores rationes necessarias, sed non evidenter necessarias: non enim omne necessarium est evidenter necessarium.

Report. Prol. q. 2. n. 18.

4) Licet sint ex necessariis, non tamen praemissae sunt necessario evidentes, quia non sunt notae ex terminis nobis notis.

In l. 1. Dist. 42. q. 1. n. 4.

5) Theologia S. Anselmi Tom. 1. Disp. 1. sect. 7. Disp. 8. sect. 1. Ebenso Denzinger Bd. 2. S. 146 ff. Stöckl. Geschichte der Phil. des Mittelalters Bd. 1. S. 154 ff.

Unvollkommenheit, mit der wir ihn erkennen, redet. Er will nicht versuchen, die Größe Gottes mit seinen Gedanken zu durchdringen, sondern wünscht nur einigermaßen die Wahrheit, die er glaubt und liebt, zu erkennen [1]). Denn wie das Auge die Sonne, so kann die Vernunft Gottes Majestät nicht unverrückt anschauen, sie wird vom Glanze des unnahbaren Lichtes geblendet, von der unermeßlichen Größe überwältigt [2]). — Es darf uns, sagte er an eben der Stelle, die wir oben betrachteten, nicht befremden, wenn wir nicht zu erklären vermögen, wie Gott, die höchste Weisheit, sich selber (im ewigen Worte) ausspricht, da wir von ihm so viel wie gar nichts zu erkennen vermögen; [3]) und nicht bloß hier, auch bei anderer Gelegenheit nennt er die h. Dreifaltigkeit ein undurchdringliches Geheimniß [4]). Roscelin läugnet sie, weil er eine dreifache Persönlichkeit bei einer Wesenheit außer Gott nirgend findet, und in Gott nicht begreifen kann, aber billigerweise sollte er sich gedulden, daß in Gott etwas sei, das seine Vernunft nicht zu durchdringen vermöge, und dem Ansehen Christi sich unterwerfend glauben, daß in dem höchsten Wesen ist, was in den geschaffenen Dingen nicht sein kann [5]). Nun trachtet er zwar dennoch den Ungläubigen zu überführen, daß etwas Aehnliches sich auch in den Geschöpfen finde; aber nur, um zu schließen, wenn

---

1) Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum: sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Prosl. c. 1.

2) Non potest intellectus meus ad illam (lucem in qua habitas), nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere in eam. Reverberatur fulgore, vincitur amplicitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate. Ibid. c. 16.

3) Quis explicet, quomodo (summa sapientia) sciat aut dicat seipsam, de qua aut nihil aut vix aliquid ab homine sciri possibile est? Monol. 64.

4) Ibid. c. 43.

5) Si negat tria dici posse de uno et unum de tribus, ut tria non dicantur deinvicem, sicut in his tribus personis et uno Deo facimus; quoniam hoc in aliis rebus non videt, nec in Deo intelligere valet: sufferat paulisper aliquid, quod intellectus ejus penetrare non possit, esse in Deo . . . et acquiescat auctoritati Christianae nec disputet contra illam. De fide Trin. c. 7.

schon eine gewisse Dreieinigkeit in zusammengesetzten, räumlichen und zeitlichen Dingen möglich sei, so dürfe es nicht unmöglich scheinen, daß dieselbe in dem ganz einfachen und von den Schranken des Raumes und der Zeit freien Wesen vollkommen sei [1]. — Wenn er also bei anderer Gelegenheit aus ähnlichen Gründen nicht bloß die Vernünftigkeit des Glaubens, sondern die Wahrheit und Gewißheit des Geglaubten folgert; so möchte dies darin seinen Grund haben, weil er dort zu Gläubigen redet. Denn für den, welcher bereits glaubt, haben jene Gründe größere Kraft zu überzeugen. — Vor allem aber ist nicht zu übersehen, daß Anselm ebenso wohl als die übrigen Scholastiker jene doppelte Ordnung von Wahrheiten unterscheidet. Gleich im Anfang des Monologiums sagt er ausdrücklich, jeder, der nur einigen Denkens fähig sei, könne, auch wenn er nicht glaube, durch die bloße Vernunft sich leicht von manchen Wahrheiten, die wir glauben, namentlich aber davon überzeugen, daß es ein höchstes Wesen gebe, welches sich selbst von Ewigkeit genügend allen andern Wesen, was sie sind und haben, mit allmächtiger Güte verleihe [2]. Dahingegen wiederholt er in allen seinen Werken ohne Unterlaß, daß niemand die Erkenntniß der Glaubenslehren, zu welchen er anleiten will, erlangen könne, es sei denn, daß er vorher glaube, und die Wahrheiten, um die es sich handelt, unabhängig von allen Vernunftgründen des göttlichen Ansehens wegen mit aller Festigkeit fürwahrhalte. Es muß also zwischen diesen Wahrheiten und jenen, wovon er oben redete, einen wesentlichen Unterschied, und zwar bezüglich ihrer Erkennbarkeit geben. Wenn aber trotzdem der-

---

1) Verumtamen si hoc aliquatenus videtur in re, quae partibus composita, localis et temporalis est, non est incredibile in illa summe libera natura perfecte esse. De fide Trin. c. 8.

2) Si quis unam naturam summam omnium, quae sunt, solam sibi in aeterna beatitudine sua sufficientem, omnibusque rebus alias hoc ipsum, quod aliquid sunt, aut quod aliquo modo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura, quae de Deo sive de ejus creatura necessario credimus aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto, quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. Monol. c. 1.

jenige, welcher glaubt, auch für die Wahrheiten der zweiten Art aus der bloßen Vernunft eigentliche und strenge Beweise führen könnte; so ist gar nicht einzusehen, wie durch diese nicht auch jener, der nicht glaubt, zur Erkenntniß und Ueberzeugung, sei es auch einer unfruchtbaren, gebracht werden könnte. Somit würde der Unterschied, der behauptet wurde, wieder wegfallen.

502. Dem allen zufolge ist meine Ansicht diese: der h. Anselm war bei Erforschung der Glaubenswahrheiten, die er für höchst ersprießlich hielt, sehr besorgt, die Gefahr des Rationalismus seiner Zeit, der den Glauben vom Wissen des Geglaubten abhängig machte, fern zu halten. Diesen bekämpft er, und erklärt in der schärfsten Weise, daß wir an der geoffenbarten Wahrheit, mögen wir sie begreifen oder nicht, festhalten müssen. Jenen feineren Rationalismus aber, der dieses einräumend dadurch fehlt, daß er nach dem Glauben ein vollendetes Wissen des ganzen Glaubensinhaltes für möglich erklärt, faßte er, obschon er ihm nicht ergeben war, doch nicht scharf als einen zu vermeidenden Irrthum ins Auge. Daher jene Aeußerungen über den intellectus ex fide, welche, wenn man sie nicht mildernd erklärt, diese irrige Ansicht einigermaßen begünstigen. Aber werden wir denn auch bei ausgezeichneten Schriftstellern der Kirche in jeder Frage vollständige Genauigkeit erwarten?

Uebrigens sagten wir, daß jene seine Aussprüche auch wörtlich verstanden, die Ansicht, für die man sich auf dieselben beruft, nur einigermaßen begünstigen. Der h. Anseln hätte es nämlich nach solcher Auffassung übernommen, aus der Vernunft die Nothwendigkeit der Menschwerdung und Erlösung strenge zu beweisen: aber auch die Nothwendigkeit der Sakramente? des hl. Meßopfers? der Hierarchie? Er hätte dafür gehalten, daß sich die Mehrheit der göttlichen Personen bei einer Wesenheit aus der bloßen Vernunft darthun lasse; aber zugleich gezeigt, daß es unbegreiflich bleibe, warum nicht mehr als eine Person Vater, und mehr als eine Sohn und h. Geist seien. Und wenn deßhalb ihm die göttliche Dreieinigkeit immer ein die Vernunft weit übersteigendes Geheimniß blieb, hat er dies je von der Menschwerdung geläugnet? Etwas anderes ist es, folgern, daß nur ein Gottmensch uns erlösen konnte; und etwas anderes die Möglichkeit,

daß sich die göttliche Natur mit der menschlichen zu einer Person vereinige, begreifen. Man lese, was hierüber Anselm erörtert, und man wird finden, daß er sich auf die nähere Bestimmung der Glaubenslehre und die Beantwortung der Einreden, welche der Unglaube entgegensetzt, beschränkt [1]). Und wie groß sind nicht auch die Schwierigkeiten, welche das Denken in der Wirksamkeit der Sakramente, in dem unergründlichen Geheimniß des Altars findet? Selbst wenn man also alles, was der h. Anselm sagt, in schärfster Weise auslegte, würde er nimmer gelehrt haben, was man heutzutage in seinem Namen vorträgt, daß die Vernunft den ganzen Inhalt der Glaubenslehre beweisen und begreifen könne.

503. Endlich aber würde er unter allen kirchlichen Schriftstellern von Ansehen der einzige sein, auf den man sich für eine solche Erhebung des Glaubens zum Wissen berufen könnte, eben deßhalb aber in dieser Frage sein Ansehen verlieren. Oder träten ihm etwa, wie man behauptet hat, Richard vom h. Victor und Heinrich von Gent zur Seite? Der erstere sagt allerdings im Eingang zu seinem Werke über die Dreifaltigkeit, er werde es sich angelegen sein lassen, für die Wahrheiten des Glaubens nicht bloß wahrscheinliche, sondern auch nothwendige Gründe vorzubringen. Denn er sei der Meinung, daß es für alles, was nothwendig ist, solche Gründe gebe, mögen sie gleich uns noch verborgen sein [2]). So redet er also erstlich nicht von allen Glaubenslehren, sondern nur von jenen, die nothwendige Wahrheiten zum Gegenstande haben und behauptet zweitens nicht, daß es uns gegeben ist, die Beweisgründe für diese zu erkennen. Nun kommt aber dazu, daß er in einem andern Werke diese Frage ausführlich behandelnd mit den bestimmtesten Worten wiederholt

---

1) De fide Trin. c. 3—6.

2) Erit intentionis nostrae in hoc opere ad ea, quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, sed etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et exploratione condire. Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere. De Trin. l. 1. c. 4.

erklärt, die göttliche Offenbarung enthalte Wahrheiten, die nicht bloß über die Vernunft erhaben seien, sondern ihr auch zuwider zu laufen scheinen, so daß die Vernunft die größte Schwierigkeit habe, sie anzuerkennen, und hierzu nur durch den Glauben bestimmt werden könne [1]). Als solche Wahrheiten nennt er insbesondere die göttliche Dreifaltigkeit und das Geheimniß des Leibes Christi [2]), und fügt endlich noch bei, daß auch jene, welchen diese Wahrheiten bereits aus der Offenbarung bekannt sind, sie dennoch andern nur vermittelst des Glaubens beweisen können [3]). Nur dies räumt er ein, daß gewisse Lehren der Offenbarung über die Vernunft erhaben sind, ohne daß die Vernunft sich wider ihre Annahme sträubt. Sie kann dieselben weder beweisen, noch völlig begreifen; aber nachdem sie dem göttlichen Zeugniß sich unterworfen hat, findet sie, von höherem Lichte unterstützt, viele Gründe und Gleichnisse, um sie zu vertheidigen und zu empfehlen. Jedoch setzt er von neuem hinzu, daß es auch andere Wahrheiten giebt, über welche die Vernunft befragen ebenso viel ist, als sich der Gefahr aussetzen, im Glauben zu wanken. In der Erforschung dieser vermag die Vernunft durchaus nichts, es sei denn, daß sie vom Glauben ausgehe und auf ihn sich stütze [4]). — Vielmehr darf also Richard als einer der entschiedensten Zeugen für die Ge=

---

1) Sed quis sensus hoc capiat, quomodo unus ad alium sit, alius in persona, idem in essentia? Si exemplum quaeris, nusquam creaturarum invenis, si rationem consulas, omnis humana ratio reclamat. In tantum enim est ista assertio super omnem humanam aestimationem, et praeter omnem humanam rationem, ut nunquam ei ratio acquiesceret, nisi ad hujus rei certitudinem fides eam sublevaret.
De praepar. ad contempl. c. 82.

2) Quod enim in una simplici natura triplex persona sit, vel quod unum idemque corpus eodem in tempore in diversis locis esse possit, nulla humana ratio patitur, et hujusmodi assertionibus omnis absque dubio ratiocinatio reclamare videtur. Ibid. c. 86,

3) Ista modo miraculis (— infidelibus —) modo auctoritatibus (— fidelibus —) persuadentur modo revelationibus (— a viris propheticis —) discuntur . . . Verum tamen ejusmodi sunt, ut aliis omnino nisi fide mediante probari non possint etiam ab his, qui ea revelatione didicerint.
De contempl. l. 4. c. 3.

4) Ista vero posteriora ejusmodi sunt, ut cum fuerint miraculis vel

heimnißlehre angeführt werden; die obige Stelle aber müssen wir, um ihn nicht eines handgreiflichen Widerspruches mit sich selbst zu zeihen, in einer der beiden Weisen erklären, welche bereits die älteren Theologen angedeutet haben. Entweder wollte er sagen, wenn es sich um nothwendige Wahrheiten handele, sei es immer gestattet, auch nothwendige Gründe zu suchen, obgleich es uns nicht gelingen möge, diese Gründe hinlänglich zu erkennen, um aus ihnen einen vollkommenen Beweis zu führen [1]; oder er verstand unter den nothwendigen Gründen solche, die wir aus der Offenbarung selbst voraussetzen [2].

504. Was nun Heinrich von Gent anbelangt, so hat er zwar besonders in der Erkenntnißlehre manche eigenthümliche Ansichten; aber auch er ist weit entfernt, einzuräumen, daß die Vernunft aus eigener Kraft je ein Wissen der Geheimnisse des Glaubens erringen könne. Ausführlich über das natürliche und übernatürliche Erkennen handelnd, beweist er gerade so wie der h. Thomas, daß die menschliche Vernunft das Immaterielle überhaupt, insbesondere aber Gott seinem Wesen nach nicht zu erkennen vermag, und daß deßhalb nicht etwa bloß die Anschauung, sondern auch diejenige Erkenntniß, welche uns über jene Gegenstände durch den Glauben und in Räthseln gegeben wird, die natürliche Kraft der Vernunft übersteigt [3]. Nun lehrt er zwar, daß jedoch durch ein entsprechendes Licht der Gnade der Geist, wenn auch nicht zur Ergründung, so doch zur Erfassung jedweder

---

auctoritatibus probata et credita, si super his humanam rationem consulimus ejusque consiliis acquiescere disponimus, totum statim labefactari incipiet, quidquid fidei ratio in his prius ratum tenebat. Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertione nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixa. De contempl. l. 4. c. 3.

1) Cf. S. Thom. Quaest. disp. q. 14. De fide a. 9. ad 1.

2) Idem S. p. 1. q. 32. a. 1. ad 2. — Scot. supra n. 501. Vergl. Denzinger Bd. 2. S. 107 ff. Stöckl a. a. O. S. 357.

3) Praeter scibilia philosophica sunt plura alia, quae excedunt naturalem intellectum hominis, quia per sensibilia non potest ad eorum quidditates cognoscendas attingere, maxime autem Dei . . . . et non solum clara illorum notitia nostri intellectus possibilitatem excedit, sed et illa, quae nata est haberi de eis per fidem et in aenigmate. Summa P. 1. art. 3. q. 4.

Wahrheit befähigt werden könne [1]; aber selbst dieser übernatürlichen Erkenntniß setzt er im gegenwärtigen Leben Schranken, welche die Ansicht, wovon wir reden, gänzlich ausschließen. Das Wissen (intellectus) steht zwischen dem Schauen und dem Glauben in der Mitte: es hat etwas vom Schauen, indem wir anfangen Einsicht in die geoffenbarten Geheimnisse zu gewinnen, aber es ist noch nicht vom Dunkel des Glaubens befreit. Denn einiges wird uns klar, anderes bleibt uns dunkel. Wir können deßhalb des Glaubens nie entbehren: er ist in diesem Leben die Norm und die Grundlage des Wissens, den Weg zur Anschauung in jenem Leben bereitend. Will man also, wie schon der h. Augustin bemerkte, das Verhältniß des Glaubens zum Wissen durch ein Gleichniß veranschaulichen; so soll man nicht sagen, er verhalte sich zum Wissen wie die Milch zur Speise, sondern wie das Fundament zum Gebäude. Denn wenn der Knabe fähig wird, Speise zu genießen, läßt er die Milch, aber das Gebäude erhebt sich über dem Fundamente, und kann nimmer von ihm lassen [2]. — Das Wissen also, welches die Vernunft von den Geheimnissen des Glaubens gewinnen kann, ist diesem Schriftsteller zufolge kein

---

1) Summa P. 1. art. 3. q. 2. et 5.

2) Intelligere ea, quae sunt fidei primo et absolute (nämlich die Geheimnißlehren), . . . contingit dupliciter vel perfecte notitia clara, ut nihil lateat intelligendum de re ipsa prius credita cognitione obscura, quod Augustinus proprie appellat videre; vel imperfecte et notitia non omnino clara, ut aliquid restet de ipsa re clarius intelligendum, quod proprie appello intelligere, distinctum contra videre. . . . Omnis nostra cognitio in praesenti quantumcunque proficiat, est ex parte, respectu visionis gloriae, et hoc dupliciter, tum quia obscura tum quia imperfecta. . . . Ut enim dicit Augustinus (de utilitate cred. c. 11.) . . . omnis intelligens credit, non omnis, qui credit, intelligit, et (Super Joan. tr. 39.): Quod intelligimus, sine obscuritate capiamus, quod non intelligimus, sine dubitatione credamus. A fundamento fidei non recedamus, ut ad culmen perfectionis veniamus. . . . Fides in statu vitae hujus deficere omnino non potest, quoniam et regula et fundamentum intellectus, viam ei praeparans, quousque visio adveniat. Unde fides respectu intellectus hujus vitae potius habet similitudinem fundamenti ad aedificium, quam lactis ad cibum. Quoniam cum puer solidum cibum attingit, lac despicit, sed cum aedificium surgit, fundamentum non dimittit. Et sic intellectus hujus vitae nunquam fidem evacuat, sed semper

rein natürliches, und nichtsdestoweniger ein unvollkommenes; dies aber darum, weil es immer im Glauben wurzelt, und folglich von dunkeln, nicht von einleuchtenden Erkenntnissen ausgeht; es ist in Wahrheit intellectus ex fide. — Möge also Heinrich immer bei anderer Gelegenheit behaupten, daß die Vernunft, von der Gnade erleuchtet, nach langer Uebung dahin kommen könne, einen strengen Beweis für die göttliche Dreifaltigkeit zu führen; so müssen wir dies ohne Zweifel nach den Grundsätzen, die er über dies Erkennnen aufstellt und entwickelt, erklären.

Fünftes Hauptstück.

Von der Unterordnung der weltlichen Wissenschaften unter die Theologie.

505. Wie der h. Thomas, so reden viele andere Scholastiker von Vorzügen, welche die Theologie vor den übrigen Wissenschaften habe, und gründen auf dieselben eine Lehre, welche wohl nie so viel und so lebhaft als in unseren Tagen besprochen wurde. Diese Lehre ist, daß alle rein menschlichen Wissenschaften und namentlich auch die Philosophie der Theologie als ihrer Königin und Richterin zu unterwerfen seien. Es war zu erwarten, daß in einem Zeitalter, in welchem die Hochschätzung des natürlichen Wissens in dem Maße wuchs, als der Glaube abnahm, ein solcher Grundsatz zur Zielscheibe bald des Spottes, bald des Unwillens werden würde. Vornehmlich mußte sich wider ihn der Rationalismus erheben: denn diesem ist es wesentlich, vielmehr umgekehrt den Glauben und seinen Inhalt der Philosophie unterzuordnen. Indessen auch katholisch gläubige Denker, jene insbe-

---

in suo fundamento habet, quia propter debilitatem nostri intellectus in vita ista sine fidei temperamento tam ardua capere non posset.

Summa P. 1. art. 13. q. 7.

Cf. S. Aug. In Joan. Tr. 98. post medium.

sondere, welche das Gebiet der Vernunft so weit als das des Glaubens ausdehnen, bestreiten, was die alte Zeit über die Vorzüge und Vorrechte der h. Wissenschaften lehrte. Sie wollen die Philosophie, wenngleich nicht mit den Rationalisten über, aber doch neben die Theologie gestellt sehen, und ihr, wie Günther zu reden pflegt, als einer ebenbürtigen Schwester gleiche Rechte zuerkannt wissen. — Wir müssen also die Gründe, auf welche die Vorzeit sich stützte, vorlegen, und was man zur Entkräftung derselben vorgebracht hat, in Erwägung ziehen.

I.

Von den Vorzügen der Theologie.

506. Zur Wissenschaft der Vernunft im umfassendsten Sinne des Wortes gehört alles das, aber auch nur das, was durch das Nachdenken über die Ergebnisse der Erfahrung, der innern und der äußeren, — zur Wissenschaft des Glaubens aber alles das und nur das, was durch Nachdenken über die göttliche Offenbarung und ihren Inhalt erkannt werden kann. Die Quelle der Theologie also ist das Wort Gottes an die Menschheit, und folglich das Wissen Gottes, von dem jenes Wort der Ausdruck ist [1]. Daraus ergiebt sich sofort der erste Vorzug, den die Theologie vor allen anderen Wissenschaften durch ihre Quelle und deßhalb durch ihren Gegenstand hat. Weil das göttliche Wissen uns nur insoweit Erkenntnißquelle ist, als es Gott gefallen hat, uns den Inhalt desselben durch sein Wort mitzutheilen, so ist freilich der Umfang der Theologie nicht nach dem Wissen Gottes zu bemessen, wohl aber ist es Folge dieses Ursprungs, daß ihr Umfang weit über alles natürliche Erkennen ausgedehnt sein kann. Die Erfahrung, deren Thatsachen die Philosophie ihrem Denken zu Grunde legen muß, sei sie Beobachtung der Natur oder Geschichte, ist so beschränkt, daß sie nicht genügt, um uns auch nur eine

---

1) Hujus scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus.
S. Thom Opusc. 70. super Boeth. de Trin. q. 2. a. 2. ad 7.

vollständige Erkenntniß unser selbst und der Dinge um uns her zu vermitteln; das Uebermenschliche und Göttliche aber wird auf diesem Wege immer nur höchst mangelhaft und unvollkommen erkannt. Das Wissen Gottes aber umfaßt alles Erkennbare, das erhabenste wie das geringste, und zwar so, wie es in sich selber ist. Darum kann es eine Quelle sein, aus welcher uns und allen geschaffenen Geistern, je nachdem Gott sie durch seine Offenbarung öffnet, das Licht der Wahrheit reichlich und immer reichlicher zuströmt.

Es genügt aber, uns die wichtigsten Lehren des Glaubens zu vergegenwärtigen, um einzusehen, mit welch freigebiger Güte Gott uns dieses Licht gespendet. Wie viele Aufschlüsse erhalten wir über ihn selbst, über die Weise seines Daseins und seines inneren Lebens, welche die Philosophie nicht zu geben vermochte, durch die Offenbarung seiner Dreieinigkeit! Was aber seine vollbrachten oder zu vollbringenden Werke angeht, was könnten wir ohne die Offenbarung von der Erschaffung der Engel, ihrem Schicksal, ihrem Verkehre mit uns, wie wenig von der Geschichte unseres eigenen Geschlechtes wissen? Und wenn auch alles, was Gott auf Erden von Anbeginn gewirkt hat, in menschlicher Ueberlieferung getreu erhalten wäre; so würden wir dennoch die Bedeutung dieser Thatsachen nur insofern erkennen, als in jener Ueberlieferung zugleich, was Gott über sie geoffenbart hatte, enthalten wäre. Aus dem, was Menschen beobachten konnten, würde die Vernunft jene Wahrheiten, auf denen das christliche Leben ruht, theils gar nicht, theils nur in unsicherer Vermuthung erkannt haben. Man erinnere sich hier an den Urmenschen und seinen Fall, an die Sündfluth, an die Berufung Abraham's und seiner Nachkommenschaft, an Moses und vor allen an die Fülle der Zeiten, in welchen der Gottmensch auf Erden erschien: man denke an seinen Tod, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, an die Sendung des h. Geistes, die Gründung der Kirche und alles, was sie in sich faßt. — Und was von diesen Werken, welche die Heilsordnung für alle begründen, das gilt auch von jenen, welche Gott in jedem von uns, und welche wir mit ihm wirken. Wie inhaltreich und erhebend sind die Lehren der Theologie über die Rechtfertigung, über die fortschreitende Heiligung, über den Verkehr der

Gerechten mit Gott, über die Gaben und Wirkungen seines Geistes in ihnen, und das endliche Ziel, das durch sie erreicht werden soll, die Verklärung in das Bild des Eingebornen, der Seele und dem Leibe nach, und die ewige Herrschaft mit ihm in dem Reiche des Vaters. Weil es also schlechterdings unmöglich ist, diese Wahrheiten anders als durch göttliche Offenbarung zu erkennen, so läßt es sich gewiß nicht läugnen, daß die Theologie sowohl durch den Umfang als die Erhabenheit ihres Inhalts alle menschlichen Wissenschaften weit überragt [1].

507. Nächst dem Gegenstand ist in einer Wissenschaft, um ihren Werth zu bestimmen, die Weise der Erkenntniß, und vor allen die Gewißheit zu betrachten. Wir haben aber an seinem Orte gezeigt (n. 249 ff.), daß die Gewißheit des Glaubens, als welche die absolute Wahrheit selbst zu ihrem unmittelbaren Grunde hat, größer ist, als die Gewißheit jedes natürlichen Erkennens. Nun ist es wahr, daß diese Gewißheit des Glaubens nicht sofort dem theologischen Wissen beigelegt werden kann. Denn weil eine Erkenntniß dadurch eine theologische ist, daß sie aus der Offenbarung durch Nachdenken gewonnen wurde; so hängt ihre Gewißheit auch von der Richtigkeit dieses Nachdenkens ab. Indessen ist doch, was durch folgerichtige Schlüsse erkannt wird, um so gewisser, als die Prinzipien, von denen ausgegangen wird. Denn diese sind wie das Fundament: um so viel sicherer aber wird gebaut, als das Fundament fester ist. Und hier ist nicht zu übersehen, daß die Theologie nicht einen oder den andern, sondern eine Menge von Sätzen hat, welche ihrem Forschen zur unerschütterlichen Grundlage dienen. Auch der Philosophie sind sehr viele Erkenntnisse geboten, von denen sie mit Zuversicht ausgehen kann. Aber davon abgesehen, daß diese Erkenntnisse, mögen sie auch zuverläßig sein, doch nicht jenen Grad der Gewißheit haben, womit der Glaube erkennt; so sind sie überdies zum größten Theil entweder sehr allgemeine und abstracte, wie jene der Ontologie, oder ihr Inhalt gehört einer niederen Sphäre an, wie jene der Mathematik und der Erfahrungswissenschaften, so daß unser Denken, bevor es zu den Wahrheiten höherer Ordnung gelangt, meistens einen

---

1) S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 5 et 6.

weiten Weg zurückzulegen hat. Dahingegen wird die Theologie durch ihr Prinzip, den Glauben, gleich von Anbeginn in diese höhere Ordnung gehoben, und ihre Anfänge selbst sind inhaltreiche Sätze über Gott und seine Werke.

508. Mit Recht wird also auch eben diese Uebernatürlichkeit als ein Vorzug der Theologie bezeichnet. Ihr äußeres Prinzip ist die übernatürliche Offenbarung, das Wort des allweisen und allwahrhaftigen Gottes, ihr inneres der Glaube, durch den wir diesem Worte ohne Rückhalt uns hingeben. Wohl können wir auch sagen, daß das innere Prinzip der Theologie die Vernunft sei, aber nicht die sich selbst überlassene, sondern die vom Glauben erleuchtete Vernunft. Durch diese Erleuchtung hat der Geist Antheil an der in Gott verborgenen Weisheit, insofern sie durch das Wort Gottes sich ihm mittheilt, er aber diesem Worte als der sich ihm offenbarenden Wahrheit ihrer selbst wegen anhängt. Wie nun Gott dadurch, daß er sich erkennt, auch alles andere in der Weise, die ihm eigen ist, d. h. durch ungetheilte Anschauung erkennt; so gelangen auch wir aus der Erkenntniß Gottes, die wir durch den Glauben empfangen, zur Erkenntniß anderer Dinge in der uns natürlichen Weise, d. h. durch das fortschreitende Denken. Auch dies also ist ein hoher Vorzug der Theologie, daß wir in ihr bereits, soweit es in diesem Leben möglich ist, in der Weise zu erkennen anfangen, die der übernatürlichen Ordnung eigen ist, zuerst nämlich das Göttliche und zwar wie es in sich ist, obwohl einstweilen im Dunkel des Glaubens, und aus ihm das Geschöpfliche erkennend [1]).

509. Zu dem allen kommt nun endlich noch die Erhabenheit des Zweckes. Das letzte Ziel der Philosophie und aller

---

1) De divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, quae sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam divinam scientiam dicentes. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso, quod cognoscit se, cognoscit alia

menschlichen Wissenschaft könnte, wenn Gott keine übernatürliche Heilsordnung gegründet hätte, kein anderes sein, als den Menschen für die Glückseligkeit, die er durch die Entwicklung seiner natürlichen Fähigkeiten erlangen würde, vorzubereiten, und auf eine Einrichtung des menschlichen Lebens, welche dieser Bestimmung entspräche, hinzuwirken. Von einem höheren Endzweck kann die Vernunft ohne Offenbarung nicht wissen, und wüßte sie von ihm, so wäre sie unfähig, für denselben etwas zu leisten. Aber die Theologie ist bestimmt, dem Zwecke Desjenigen zu dienen, dessen Reich nicht von dieser Welt ist. Sie soll die Wahrheit, von der Er Zeugniß ablegte, und nur Er, der aus dem Schooße des Vaters zu uns kam, Zeugniß ablegen konnte, auf Erden verbreiten, soll dahin wirken, daß diese Wahrheit im Leben der Völker sowohl als der Einzelnen herrsche, soll ihre Fülle und Tiefe dem Betrachtenden mehr und mehr erschließen, und dadurch vorbereiten auf die beseligende Anschauung, in welcher die Wahrheit selbst sich ohne Hülle zeigt[1]).

510. Dies also sind die Vorzüge, die man der Wissenschaft des Glaubens beilegte. Bevor wir nun näher betrachten, wie man durch sie das Recht der Theologie, die übrigen Wissenschaften sich unterzuordnen, begründete; müssen wir vernehmen, wie man in unsern Tagen jene Vorzüge selbst der Theologie streitig zu machen sucht.

Die Scholastik, sagt man, habe über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nicht anders urtheilen können, weil sie

---

modo suo, i. e. simplici intuitu non discurrendo: ita nos ex his, quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliarum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones.... Ex quo patet, quod haec scientia est altior illa divina, quam Philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat.
Opusc. 70. Super Boeth. de Trin. q. 2. a. 2.

1) Aus eben diesem Grunde hat die Theologie auch unter den praktischen Wissenschaften den höchsten Rang, wie in einfacher Kürze der h. Thomas zeigt: Practicarum scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem non ordinatur, sicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinae, inquantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. S. p. 1. q. 1. a. 5.

nach dem Vorgange des griechischen Philosophen nur die Natur und das Göttliche, insofern es aus der Natur erkannt werden könne, als Gegenstand der philosophischen Forschung betrachtet habe. Wenn man aber der Philosophie, wie es geschehen müsse, außer der Natur auch die Geschichte als Erkenntnißgegenstand gewähre; so gehöre auch das Christenthum mit allen seinen Lehren und Geheimnissen in das Gebiet der Philosophie. Diese empfange sie von der Geschichte, in der sie als Traditionsgut vorhanden seien, und könne sich in ihrer Weise, ebenso wohl wie die Theologie, an ihnen versuchen. — Wenn sie dieselben nicht zu beweisen und zu begreifen vermöge, so sei dies der Theologie ebenso wenig gegeben. — Daß aber dieser die christlichen Wahrheiten als göttlich geoffenbarte gewiß seien, komme dem Glauben, und nicht eigentlich dem Wissen zu gute. Der Vorzug solcher Gewißheit also bestehe nur für den Gläubigen und werde dem Ungläubigen gegenüber vielmehr zum Mangel. — Um allgemeine Geltung zu haben, und auch um ihrer selbst und um der Wahrheit willen, müsse die christliche Wissenschaft sich auf andere Prinzipien als auf die des Glaubens gründen, müsse ein Fundament oder Prinzip suchen, das jeder Denkende nothwendig anerkenne. Ein solches unerschütterliches, allgemein geltendes Fundament zu finden, habe sich die nachscholastische Philosophie mit Recht zur besonderen Aufgabe gemacht. Daß also die Theologie nicht erst die Wahrheit und Gewißheit suche, sondern durch den Glauben von vornherein besitze, sei wiederum ein Vorzug, der in Vergleich mit der Philosophie als Unvollkommenheit erscheine: die Philosophie gehe in dieser Beziehung gründlicher und umfassender zu Werke. — Wenn man es endlich als einen Vorzug der Theologie erhebe, daß sie vom übernatürlichen Lichte geleitet werde; so hindere nichts, daß dieses Licht auch der Philosophie zu Theil werde. Denn nicht der theologischen Wissenschaft, sondern dem Glauben sei übernatürliche Erleuchtung zugesichert, (im Grunde genommen jedem Menschen, der in die Welt gekommen und nach Wahrheit strebt); und die menschliche Vernunft könne sich also gegebenen Falles der Erleuchtung und Kräftigung bei philosophischer Forschung so gut erfreuen wie bei theologischer [1]).

1) Dr. J. Frohschammer. Einleitung in die Philosophie. S. 301—306.

511. Wie unsere Leser, insbesondere aus diesem letzten Satz ersehen, liegt solchen Einwendungen eine mangelhafte Auffassung theologischer Lehren zu Grunde. Um nichtsdestoweniger die einzelnen Punkte zu durchgehen, — wodurch wird etwas zum Gegenstand einer Wissenschaft? Dadurch, daß es vermittelst der dieser Wissenschaft eigenen Prinzipien erkannt werden kann. (n. 122.) Möge also immer die Vernunft über den Inhalt des Glaubens, von dem sie durch die Geschichte weiß, in irgend einer Weise denken können, wenn sie denselben nicht aus ihren Prinzipien begründen kann, so gehört er auch nicht in ihr Gebiet. Wir fordern gewiß nicht, daß die Vernunft ihren Gegenstand a priori d. i. aus den höchsten, ihr von selbst einleuchtenden Erkenntnissen schaffe: — denn damit sie dies vermöchte, müßte nicht das Allgemeine, sondern das Absolute, d. i. der reale Grund aller Dinge Gegenstand jenes ihres unmittelbaren Erkennens sein. Sie muß also vom Thatsächlichen, das ihr durch die Natur oder durch die Geschichte geboten wird, ausgehen. Aber damit sie aus ihren Prinzipien erkenne, muß sie durch ihr Denken sich dieser Thatsachen versichern, und von ihnen aus zur Wahrheit, um deren Erkenntniß es sich handelt, gelangen. So lange es also gewiß ist, daß die Wahrheiten, welche wir im ausschließlichen Sinne christliche nennen, auf jenem Wege nicht begründet werden können; ist es auch gewiß, daß sie nicht Gegenstand der Philosophie sind.

„Aber wenn die Philosophie sie nicht begründen und beweisen kann, so kann es ebensowenig die Theologie.“ Sonderbare Einrede. Jede Wissenschaft beweist durch die ihr eigenen Prinzipien: die Philosophie aus jenen, welche durch die Vernunft, die Theologie aus denen, welche durch den Glauben gegeben sind; heißt ja deßhalb die Philosophie Wissenschaft der Vernunft und die Theologie Wissenschaft des Glaubens. Die positive Theologie also begründet die christlichen Wahrheiten dadurch, daß sie dieselben in der Offenbarung nachweist. Ist diese Nachweisung vollendet, so sind sie durch den Glauben gewiß, und als solche durch den Glauben erkannte und gewisse Lehren empfängt sie die speculative Theologie, um von ihnen als von Prinzipien auszugehen. Was sie somit aus ihnen durch das Denken herleitet, das begründet und begreift sie auch aus ihnen. — Die Wahrheiten

also, von denen wir reden, sind darum eigenthümlicher Gegenstand der Theologie, weil sie durch die Prinzipien der Theologie und nur durch sie gewiß werden.

512. Indessen die Lehren der Offenbarung werden auf das Ansehen Gottes hin, ohne daß sie durch sich selbst der Vernunft einleuchten, angenommen; und dadurch erhält das theologische Wissen als Wissen im Vergleich mit dem philosophischen ohne allen Zweifel eine Unvollkommenheit. Wir haben gesehen, daß dies auch von den Theologen stets anerkannt und ausgesprochen wurde. Wie nun aber einerseits dies gewiß nicht hindert, daß die theologische Erkenntniß in mehrfacher Beziehung Vorzüge vor den übrigen Wissenschaften habe; so vermag andererseits die Philosophie keineswegs jenen Mangel zu heben. Sie soll es dadurch thun, daß sie von einer Wahrheit, die alle Menschen anerkennen müssen, ausgehend, den Glauben an die Offenbarung mit wissenschaftlicher Strenge begründet.

Wenn dem also wäre, so könnte doch die „nachscholastische" Philosophie sich nicht rühmen, diesen Weg, die christliche Wissenschaft zur Vollendung zu führen, entdeckt zu haben. Wie wir in unseren philosophischen Untersuchungen glauben gezeigt zu haben, daß sich die Vorzeit keineswegs, wie Günther behauptet, in den Gegenstand vertiefte, ohne über die Gewißheit und den Werth des Erkennens sich Rechenschaft zu geben: so werden unsere Leser auch hier die Ueberzeugung gewonnen haben, daß man von jeher sowohl die Nothwendigkeit als auch die Weise, den Glauben wissenschaftlich zu rechtfertigen, mit klarer Einsicht erkannte. Mit welcher Bestimmtheit hat namentlich der h. Thomas in seinem Werke wider die Heiden den Weg, welchen die Apologetik zu gehen hat, bezeichnet, wie scharf unterschieden, was die Theologie für die Gläubigen, was den Ungläubigen gegenüber zu leisten habe![1]) So wahr es also ist, daß in neuerer Zeit die Erkenntnißlehre der Theologie sowohl als der Philosophie mit größerer Anstrengung und theilweise auch mit besserem Erfolge betrieben worden ist; so können wir doch nicht einräumen, daß man ehe-

1) Cont. Gent. l. 1. c. 1—9. l. 4. c. 1. — Quodl. 4. art. 18. Vergl. oben n. 166. 329.

mals diese Aufgabe des Denkens übersehen, und deßhalb das Verhältniß der Theologie zu den übrigen Wissenschaften unrichtig beurtheilt habe.

Um sich vom Gegentheil zu überzeugen, bemerke man zuvörderst, daß jener Mangel, welcher der Theologie als Wissenschaft des Glaubens eigen ist, durch keine Apologetik, wäre sie noch so vollendet, gehoben wird. Derselbe besteht ja nicht darin, daß wir glauben, ohne zu wissen warum, sondern darin, daß wir glauben, was wir nicht aus eigener Einsicht erkennen; und somit müßte, um die Theologie von jener Unvollkommenheit zu befreien, nicht die Glaubwürdigkeit, sondern der Inhalt der Offenbarung auf Erkenntnisse, die jedem Denkenden einleuchten, zurückgeführt werden. Das aber ist nicht möglich. Mögen wir also immerhin der Philosophie und Geschichte bedürfen, um die Glaubwürdigkeit der Offenbarung darzuthun; so läßt sich deßhalb nicht behaupten, daß die Theologie diesen menschlichen Wissenschaften ihre Vollendung verdanke.

513. Aber auch nicht ihre Grundlage? Das theologische Wissen wurzelt im Glauben: die Begründung des Glaubens ist also auch die Begründung der Theologie.

Nehmen wir einmal an, daß die Theologie die Glaubenswahrheiten nur deßhalb und nur insoweit anerkennte, als sie durch apologetische Beweise gewiß werden können: so würden die menschlichen Wissenschaften, welche diese Beweise führen, dennoch nicht Grund und Quelle, sondern nur Bedingung des theologischen Wissens sein, würden sich zur Theologie nicht wie die Metaphysik zu den übrigen Zweigen der Philosophie, sondern wie die Critik des Erkenntnißvermögens zur Metaphysik verhalten. Gleichwie nämlich alle Zweige der Philosophie in den metaphysischen Wahrheiten gründen, die Critik aber nur bewirkt, daß wir diese Wahrheiten mit mehr Schärfe und Sicherheit auffassen: also ist auch die göttliche Offenbarung Grund und Quell alles theologischen Wissens, die Apologetik aber trägt nur dazu bei, daß wir sie als solchen Grund und Quell erkennen. Auch wenn also die Theologie diese Erkenntniß ganz und gar den menschlichen Wissenschaften verdankte; so würde dies nicht hindern, daß sie in den Besitz von Wahrheiten gelange, die über alles menschlich na-

türliche Erkennen hoch erhaben sind. Quelle dieser höheren Erkenntnisse wäre ihr das göttliche Wort, und Philosophie und Geschichte hätten es ihr nur möglich gemacht, aus dieser Quelle zu schöpfen. Jene Vorzüge, welche der Theologie durch die Erhabenheit und den Reichthum ihres Inhaltes, durch die Weise des Erkennens und durch ihren Zweck gegeben sind, bleiben demnach ungeschmälert: nur dies ließe sich nicht mehr behaupten, daß auch die Gewißheit der theologischen Erkenntniß die Gewißheit der philosophischen durchgehends übertreffe. Denn wenngleich das götliche Zeugniß in sich betrachtet geeignet ist, die absolut höchste Gewißheit zu gewähren; so hängt doch die Gewißheit, mit der wir seinen Inhalt glauben, von jener ab, mit der wir sein Dasein und seine Untrüglichkeit fürwahrhalten. Hat also dieses Fürwahrhalten keinen anderen Grund als das natürliche Wissen, so kann auch die Gewißheit des theologischen Erkennens keiner höheren Ordnung angehören.

Indessen haben wir bereits, als vom Wesen der Theologie die Rede war, gezeigt, daß die Voraussetzung, in der wir bisher geredet haben, unstatthaft ist. Eine Wissenschaft, welche die geoffenbarten Lehren nur deßhalb und nur insofern als Prinzipien anerkennte, als sie durch apologetische Beweisführungen gewiß werden können, ist freilich denkbar: aber sie wäre, was ihren Grund in uns (ihr subjectives Prinzip) anbeträfe, eine rein natürliche, und nicht diejenige Theologie, von der wir reden. Diese ist, wie wir bei jener Gelegenheit sagten, die Wissenschaft des Gläubigen als solchen; d. h. sie hat nicht eine nur durch apologetische Beweise hervorgebrachte Ueberzeugung, sondern den aus der Gnade und dem freien Wissen entspringenden Glauben zum Prinzip. Wohl muß man also unter dem Gläubigen und dem Theologen unterscheiden; jedoch dabei bemerken, daß es zwar Gläubige giebt, die nicht Theologen sind, aber keinen Theologen geben kann, der nicht gläubig wäre: gerade so wie es vernünftige Menschen giebt, die nicht Philosophen sind, aber keinen Philosophen geben kann, der ohne Vernunft wäre. Daher sagt der h. Thomas, daß sich das theologische Wissen zum Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten, der nur durch das übernatürliche Licht der Gnade möglich ist, ebenso verhält, wie das philosophische

Wissen zu der Erkenntniß der Vernunftprinzipien, zu welcher uns die Fähigkeit angeboren ist [1].

Wenn man nun entgegnet, daß bei solcher Ansicht der Dinge auch manche Vorzüge, die man der Theologie beilege, nur für den Gläubigen bestehen; so ist das durchaus einzuräumen. Dem Ungläubigen gegenüber zeigt der Theologe zwar, daß er vernünftige Gründe habe zu glauben, aber erklärt zugleich, daß der Glaube eine Gabe Gottes ist, und die höhere Gewißheit, in deren Besitz zu sein er sich rühmt, aus dieser Quelle ihm entspringe. Es fährt also der h. Thomas an der eben angeführten Stelle fort, und erwiedert auf eben den Einwurf, den wir hier beantworten: es sei nicht zu verwundern, wenn die geoffenbarten Lehren demjenigen, der ohne Glauben ist, nicht als gewisse Prinzipien erscheinen: würden ja auch die philosophischen Prinzipien dem Menschen, der ohne Vernunft wäre, nicht gewiß sein. Somit ist denn auch die Einrede, diese Gewißheit komme dem Glauben und nicht dem Wissen zu gute, ganz und gar unstatthaft. Denn das Wissen, von dessen Vorzügen man redet, ist ja eben jenes, das den Glauben zur Grundlage hat, und nichts anderes will man, diese Vorzüge behauptend, sagen, als daß der Mensch, wenn er außer seinen natürlichen Anlagen das Licht des Glaubens empfängt, dadurch zu einem höheren Erkennen befähigt werde.

514. Aber wenn dieses Wissen den Glauben als eine besondere übernatürliche Gabe voraussetzt, so können auch seine Vorzüge nur Geltung und Bedeutung für die Glaubenden haben; während die Philosophie, was sie lehrt, auf allgemein gültige

---

1) Ista (sacra) doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem; sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent: quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis......

Sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura; sed (acquiritur) habitus conclusionum a primis principiis deductarum: ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum; sed acquiritur habitus eorum, quae ex eis deducuntur et quae ad eorum defensionem valent.

In II. Sent. Prol. q. 1. a. 3. sol. 2.

Gründe stützt. Weil also eben diese allgemeine Gültigkeit der Wissenschaft wesentlich ist; so läßt sich nicht läugnen, daß die Theologie als Wissenschaft betrachtet der Philosophie nachsteht.

Die allgemeine Gültigkeit, welche der Wissenschaft wesentlich ist, antworten wir, besteht darin, daß ihre Lehren auf Gründen ruhen, welche jeden, der sie einzusehen im Stande ist, überzeugen müssen; keineswegs aber darin, daß sie nur solches vortrage, was jedes vernünftige Wesen zu erfassen und aus seinen Gründen zu begreifen fähig ist. Oder würde nicht, wenn man dieses letztere behauptete, folgen, daß auch die Wissenschaft der reinen Geister und noch viel mehr die Wissenschaft Gottes der menschlichen Philosophie nachstehe? Wäre also die Theologie, weil sie den Glauben voraussetzt, wirklich nur für eine Klasse von Menschen; so würden diese, welche Gott bevorzugt hätte, dennoch mit Recht sich eines Wissens rühmen können, das über das gemein menschliche erhaben sei. Aber es ist dem nicht so. Die christliche Offenbarung ist so beschaffen, daß ihre Glaubwürdigkeit allen, die sie mit aufrichtigem Ernste betrachten, einleuchten muß; keinem aber, als dem ihm widerstrebenden, versagt Gott die Gabe, durch die sie an sein Wort sich hingeben, und mit ihm jenen höheren Lebensverkehr, der im Glauben seinen Anfang hat, eingehen können. Die Theologie hat also nicht bloß ihrem Inhalte nach allgemeine Gültigkeit, sondern ist auch ebensowohl als die Philosophie geeignet, unter den Menschen allgemein verbreitet zu werden. Ihre Quelle, die Offenbarung, liegt zwar nicht wie die Schöpfung und das menschliche Leben vor aller Augen dar, ist aber doch allen, die wollen, erkennbar; und ihr inneres Prinzip, der Glaube, ist zwar nicht wie das Prinzip der Philosophie, die Vernunft, allen angeboren, allen jedoch erreichbar: dies vorausgesetzt, bedarf es aber, um zum theologischen Wissen zu gelangen, nur jenes Nachdenkens, ohne welches auch die Philosophie nicht zu Stande kommt.

Aus dem, was wir so eben über die Quelle und das Prinzip der Theologie in Erinnerung gebracht haben, ersieht man leicht, was auf den letzten Einwurf zu erwiedern ist. Es sei kein Vorzug der Theologie, sagte man, daß sie vom übernatürlichen Lichte unterstützt werde: denn der Mensch könne sich ebensowohl

bei philosophischer Forschung der göttlichen Erleuchtung erfreuen. Das übernatürliche Licht, dessen sich die Theologie als eines Vorzugs rühmt, ist nicht jene Gnadenwirkung, durch welche Gott uns beisteht, die Fähigkeiten unseres Geistes in ihm wohlgefälliger Weise zu gebrauchen; es ist das göttliche Wort, welches uns von außen verkündigt wird, und die Gnade des Glaubens, durch welche wir dem Worte Gottes mit voller Hingebung anhangen. Wenn aber der Denkende von diesem doppelten übernatürlichen Lichte geleitet wird, d. h. wenn er vermöge des Glaubens aus der göttlichen Offenbarung schöpft; so hört seine Forschung auf, eine philosophische zu sein.

II.

Von der Dienstbarkeit der weltlichen Wissenschaften.

515. Man hat es stets als ein großes Verdienst des Aristoteles anerkannt, die philosophische Betrachtung über das ganze Gebiet des menschlichen Wissens ausgedehnt, und zuerst sämmtliche Zweige der Philosophie nach strenger Methode behandelt, und zu einem Ganzen geordnet zu haben. Es war also zu erwarten, daß er auch das Verhältniß der Wissenschaften zu einander zum Gegenstande seiner Untersuchung machen würde. Das Ergebniß dieser Untersuchung war, daß der Metaphysik und insbesondere der Lehre von Gott der Vorrang gebühre. Dieser Vorrang besteht ihm zufolge darin, daß diese Wissenschaft nicht bloß als die würdigste und beste zu betrachten, sondern auch als eine Fürstin und Leiterin, der alle anderen folgen und nicht widersprechen müssen, anzuerkennen ist [1]. — Die Scholastiker — und vor ih-

---

1) Ἡ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη, καὶ η ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον], η τοῦ τέλους καὶ τἀγαθοῦ τοιαύτη. τούτου γὰρ ἕνεκα τἆλλα· ἡ δὲ τῶν πρώτων αἰτίων καί τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ διωρίσθη εἶναι, ἥ τῆς ουσίας ἂν εἴη τοιαύτη.

Metaph. l. 3. (al. 2.) c. 2.

nen mehrere Väter der Kirche [1]) — gingen in diese Ansicht ein, folgerten aber aus derselben, daß nunmehr, da es Gott gefallen, uns selbst über die göttlichen Dinge zu belehren, die auf diese Offenbarung gegründete Wissenschaft jenen Vorrang in Anspruch nehmen müsse.

Weßhalb Aristoteles denselben der Metaphysik zuerkennt, ersieht man aus den Gründen, durch die er darthut, daß sie vor allen anderen Wissenschaften den Namen der Weisheit verdiene. Als Wissenschaft des Immateriellen ist sie von weitestem Umfange, nicht wegen der Menge des Einzelnen, das sie umfasse, sondern weil sie die ersten Ursachen von allem, nämlich die höchsten Gesetze und Gründe des Seins, die reinen Geister und vor allen Gott betrachtet. Sie hat also auch das, was am schwierigsten zu erkennen ist, zum Inhalt. Ueberdies ist dies Wissen der höchsten Ursachen das zuverläßigste; denn je größer die Menge des Besondern ist, aus dem die Erkenntniß hervorgeht, desto unsicherer ist diese. Ferner sind alle anderen Wissenschaften entweder auf praktische Zwecke gerichtet, oder wenn sie nichts anderes als die Erkenntniß erzielen, wie Stufen, über welche der menschliche Geist zum Wissen der höchsten Ursachen emporsteigt, in dem allein er zur Ruhe kommt. Nur dies Wissen also, welches das Wissenswürdigste zum Gegenstande hat, wird seiner selbst wegen begehrt. Eben dies Wissenswürdigste ist endlich auch das höchste Gut, der Endzweck aller Dinge. Jene Wissenschaft aber, welche diesen zum eigenthümlichen Gegenstande hat, muß wie das Haupt und die Lenkerin aller übrigen sein [2]).

516. Alles dies nun, was Aristoteles von der Metaphysik sagt, ist, wie wir gesehen haben, in viel höherem Sinne von der Wissenschaft des Glaubens wahr. Sie hat ganz vorzüglich Gott zu ihrem Gegenstand, erkennt ihn aber nicht nur, wie er aus den Geschöpfen, sondern auch, wie er nur von sich und von anderen durch seine Offenbarung erkannt werden kann, und daher hat sie nicht nur das Schwierigste, was die Vernunft zu erkennen ver-

---

1) Cf. Clemens. De scholasticorum sententia. p. 3. Denzinger. Bd. 2. S. 565.

2) Metaph. l. 1. c. 2.

mag, sondern auch solches, was über die Vernunft durchaus erhaben ist, zum Inhalte. Was aber die Gewißheit betrifft, so ist zwar die Metaphysik, so lange sie nur die höchsten und abstracten Grundsätze betrachtet, die zuverläßigste unter allen menschlichen Wissenschaften; aber in Betreff der Erkenntniß Gottes läßt sich dies ohne Beschränkung nicht behaupten. Zwar ist auch die natürliche Theologie in sich betrachtet die gewissefte der philosophischen Disciplinen, und würde, wenn sie in ihrer Art vollendet wäre, die Gewißheit alles anderen Erkennens vermehren; aber wie sie von uns in diesem irdischen Leben ausgebildet werden kann, steht sie vielmehr an Gewißheit den niederen Wissenschaften nach. Der christlichen Theologie aber sind durch ihr Prinzip, den Glauben, eine Menge von Wahrheiten über Gott und seine Werke gewisser, als alle natürlichen Erkenntnisse. Wenn endlich die Metaphysik jenes Wissen erzielt, das dem Geiste seine höchste natürliche Vollkommenheit verleiht, und darum seiner selbst wegen gewollt wird; so führt die Theologie zu einem Erkennen, das den geschaffenen Geist über seine Natur erhebt, und das nur, weil Gott es verheißen hat, Gegenstand des vernünftigen Begehrens sein kann. Sie hat also auch Gott nicht bloß als das Ziel der natürlichen Ordnung der Dinge, sondern auch als den Endzweck aller seiner übernatürlichen Werke und Veranstaltungen zu ihrem eigentlichsten Gegenstand. Denn dieser Endzweck ist die Enthüllung des innern Lebens der Gottheit, des Geheimnisses der Dreifaltigkeit.

Wie nun, schließt der h. Thomas, aus diesen Gründen die heilige Wissenschaft vor allen andern im eigentlichsten Sinne Weisheit ist, so sind ihr auch alle übrigen Wissenschaften unterzuordnen. Denn sie betrachtet den höchsten Zweck und die höchste Ursache; nach dem höchsten Zwecke aber ist alles zu ordnen, und nach der höchsten Ursache alles zu beurtheilen [1]). —

1) Haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et judicare, judicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur: ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis .... Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est

Hiemit sind die beiden Punkte, die wir näher zu betrachten haben, angedeutet. Die Unterordnung der natürlichen Wissenschaften unter die Wissenschaft des Glaubens besteht darin, daß diese sich erstlich jener zu ihrem Zwecke bedient, und zweitens über die Wahrheit ihres Inhaltes insofern entscheidet, als sie, was ihr widerspricht, für irrthümlich erklärt.

517. Was nun das Erstere anbelangt, so macht der heil. Thomas aufmerksam, daß wir dasselbe Verhältniß der Unterordnung auch in andern Wissenschaften und Künsten finden [1]). Der Medizin müssen die Botanik und Chemie, der Baukunst nicht nur die Handwerke, sondern auch die Malerei und Bildnerei dienen. Aus diesem Vergleiche erkennt man sofort, daß durch solche Unterordnung die Selbstständigkeit der dienenden Wissenschaften auf dem ihnen eigenen Gebiete nicht aufgehoben wird. Obgleich jene Künste, wenn sie zur Gestaltung eines Werkes zusammenwirken, derjenigen, welcher dies Werk als Ganzes angehört, dienen und in ihrer Wirksamkeit von ihr geleitet werden müssen; so hindert dies nicht, daß außer solcher Verbindung jede für sich ihre Werke frei und selbstständig schafft. Ebenso können Philosophie, Geschichte und alle anderen menschlichen Wissenschaften innerhalb des Gebietes der Theologie nur eine von dieser abhängige Thätigkeit haben, und nichtsdestoweniger außerhalb der Theologie jede auf ihrem eigenen Gebiete ihre besonderen Zwecke selbstständig verfolgen.

Innerhalb der Theologie aber können wir uns der natürlichen Wissenschaften in zweifacher Weise bedienen, indem wir nämlich entweder vermittelst ihrer Lehren aus den Glaubenswahrheiten anderes folgern, oder umgekehrt von natürlichen Erkenntnissen ausgehend etwas beweisen, was dem Zwecke der Theologie dienlich ist. Im ersteren Falle wird das natürliche Erkennen vom Glauben wie von einem höheren Prinzip durchdrungen, und obschon die

---

maxime sapiens dicitur .... Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo, secundum quod est altissima causa: quia non tantum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile ...., sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem communicatum. S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 6.

1) l. c. et in II. Sent. Prol. q. 1. a. 1.

Folgerungen, zu welchen wir auf diesem Wege gelangen, sehr oft nicht den Werth und Charakter der eigentlichen Glaubenslehren haben, so werden sie doch mit Recht wie einerseits von diesen, so andererseits von den Lehren der natürlichen Wissenschaften als theologische Sätze unterschieden (n. 294). Von ihren eigenen Erkenntnissen ausgehend dient die weltliche Wissenschaft der heiligen erstlich, indem sie die Wahrheiten, welche der Glaube voraussetzt, und vornehmlich die Thatsache der Offenbarung beweist; sodann durch Widerlegung alles dessen, was man in ihrem Namen wider den Inhalt der Offenbarung vorbringt; endlich auch dadurch, daß sie, so viel sie vermag, die geoffenbarten Lehren durch ihre Prinzipien begründet oder empfiehlt [1]).

518. Was will man nun sagen, wenn man das Verhältniß, worein sie durch diese ihre verschiedene Thätigkeit zur Theologie tritt, als ein Dienstverhältniß bezeichnet? Dieses, daß ihr Gebrauch in der Theologie zwar von Nutzen ist, daß sie jedoch für den höheren, der Theologie eigenen Zweck nichts aus sich, sondern nur unter dem Einfluß der Theologie zu leisten vermöge. Vorzüglich und am unmittelbarsten dienen die weltlichen Wissenschaften jenem Zwecke, wenn wir sie benutzen, um entweder den Inhalt der Offenbarung aufzuschließen, oder unsere Erkenntnisse vermittelst der Wahrheiten, die schon als geoffenbarte erkannt sind, zu erweitern. Es ist aber offenbar, daß sie für dieses eigentlich theologische Wissen nur insofern etwas vermögen, als sie dem Prinzip der Theologie, dem Glauben, welchen sie voraussetzen, unterworfen sind. — Wenn sie hingegen ohne Voraussetzung des Glaubens von ihren eigenen Prinzipien ausgehen; so bringen sie es, wie nützlich, oder selbst nothwendig ihre Dienste übrigens sein mögen, nie zu einem theologischen Erkennen. Denn entweder sind sie blos abwehrend, oder wenn sie auch die Glaubenslehren positiv begründen; so hat doch das Erkennen, welches sie erzeugen, weder die Gewißheit noch den übernatürlichen Werth, die dem theologischen eigen sind. Denn diese hangen durchaus vom Glauben, der Hingebung an die absolute sich uns offenbarende Wahrheit ab. Und von diesen Diensten insbesondere be-

---

1) S. Thom. Super. Boeth. de. Trin. q. 2. a. 3.

merkt der h. Thomas mit Recht, daß die Theologie ihrer nicht an sich, sondern nur unserer Schwäche wegen bedarf [1]).

519. Aber von jenen Diensten, welche die menschlichen Wissenschaften in der Apologetik leisten, läßt sich doch dieses nicht behaupten. Denn wie der Glaube eine natürliche Erkenntniß Gottes und seiner Offenbarung voraussetzt, so auch die Wissenschaft des Glaubens eine wissenschaftliche Begründung jener Erkenntniß. Dieser also bedarf die Theologie. — Dem möge immer so sein, entgegnen wir, aber sie bedarf ihrer darum nicht wie einer Grundlage, die sie trage, noch wie einer Wurzel, aus der sie entstehe. So muß auch der intellectuellen Erkenntniß die sinnliche vorhergehen; aber darum gründet sie nicht in ihr, noch kann die sinnliche je den höheren Charakter der intellectuellen erhalten, es sei denn, daß sie in diese aufgenommen und von ihrem Prinzipe beherrscht werde. Die Sinnlichkeit muß entwickelt sein, damit die Vernunft thätig werde; aber diese bildet ihre Erkenntnisse bei Betrachtung des Sinnlichen vermöge des ihr inwohnenden höheren Prinzips. Hat sie aber die ersten ihr eigenen Erkenntnisse gewonnen: so kann sie durch diese sich der Wahrheit der sinnlichen versichern, und dadurch werden dann auch diese in das Gebiet des Denkens erhoben. In ähnlicher Weise geht dem Glauben die Erkenntniß, daß es recht und billig sei zu glauben, vorher: aber davon abgesehen, daß auch diese Erkenntniß, wenn sie auf den Ursprung des theologischen Glaubens Einfluß haben soll, durch das Licht der Gnade zu einer übernatürlichen werden muß, ist sie ja immer nur eine Bedingung und Vorbereitung des Glaubens.

---

1) Haec scientia (theologia) accipere aliquid potest a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur iis tamquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his, quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea, quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur. S. p. 1. q. 1. a. 5. ad 2.

Wenn der Mensch ihr gemäß sich zu glauben entschließt, wird ihm die Gabe des h. Geistes verliehen, die das eigentliche Prinzip des Glaubens ist. Dies Prinzip ist von dem natürlichen Erkenntniß-vermögen ebenso wohl, obgleich nicht in eben der Weise, wie die Vernunft von der Sinnlichkeit, verschieden. Zwar muß nun der Glaubende, indem er glaubt, dasselbe erkennen, was er vorher erkannte, nämlich die Offenbarung, der er glaubt; aber dies sein Erkennen ist, weil aus höherem Prinzip entsprungen, ein anderes. Ebenso legt also auch der Theologe in der Apologetik keinesweges den Grund zu seiner Wissenschaft, sondern rechtfertigt nur das Prinzip, von dem er ausgeht, den freien und übernatürlichen Glauben, beweisend, daß es vernünftig und billig sei zu glauben. Dieser Glaube aber ist sein eigentlicher Grund, und darum verdankt er sein Erkennen nicht den apologetischen Beweisen, sondern der Offenbarung, der er glaubt, und dem Lichte der Gnade, durch das er glaubt.

III.

Von der Unterwerfung der weltlichen Wissenschaften unter das Urtheil der Theologie.

520. Mit vollster Uebereinstimmung leiteten die Gottesgelehrten unserer Kirche bis heute aus den Vorzügen der Theologie das Recht ab, über die Wahrheit dessen, was in anderen Wissenschaften gelehrt werde, ein entscheidendes Urtheil zu sprechen. Nicht so jedoch wurde dieses Vorrecht verstanden, als wenn alle Lehren der profanen Wissenschaften vor den Richterstuhl der Theologie zu bringen, und nur, wenn sie dort ihre Bestätigung fänden, als wahr anzuerkennen seien. Denn es giebt gar viele Gegenstände des menschlichen Forschens, über welche uns die Offenbarung keinen nähern Aufschluß gibt. Aber dieses Recht erkannte man der Wissenschaft des Glaubens zu, alles, was mit ihren Lehren streite, als falsch zu verwerfen [1]). Gebührt nun der Theologie ein solches Recht zu urtheilen, so entspricht demselben in den übrigen Wissen-

1) Quidquid in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiae repugnans, totum condemnatur, ut falsum. S. Th. S. p. 1. q. 1. a. 6. ad 2.

schaften auch die Pflicht, sich ihrem Urtheil zu unterwerfen. Dies aber stellt man in unsern Tagen in Abrede.

Eine Wissenschaft, heißt es, kann sich nur in Folge der Prinzipien, die sie anerkennt, unterwerfen. So müßte also die Philosophie, um sich der Theologie zu unterwerfen, die Prinzipien dieser, d. h. die Glaubenssätze anerkennen. Hieße dies aber nicht dasselbe, als sie müsse Theologie werden, und als die von dieser verschiedene Wissenschaft der Vernunft aufhören dazusein? Als solche nämlich kann sie nur das als Prinzip anerkennen, was der Vernunft einleuchtet. — Um so weniger aber kann die Theologie fordern, daß die Philosophie sich selbst aufgebe, als sie ihr Dasein und ihre Berechtigung voraussetzen muß. Denn um in der ihr eigenen Weise, d. h. aus der Offenbarung durch das Denken zu erkennen, muß sie ja der Philosophie sich bedienen, und um ihr Prinzip, den Glauben, als ein vernunftgemäßes zu rechtfertigen, philosophische Beweise vorbringen. Sie kann also nur dasein, und ihr Recht dazusein nur vertheidigen unter der Bedingung, daß sie die Philosophie als eine Wissenschaft anerkennt, die nach eigenen Gesetzen verfahrend zur gewissen Erkenntniß der Wahrheit gelangt. — Endlich würde durch die Forderung, daß die Philosophie sich dem Urtheil der Theologie unterwerfe, wieder aufgehoben, was oben eingeräumt wurde, daß nämlich die menschlichen Wissenschaften deßhalb, weil sie innerhalb der Theologie dienstbar seien, nicht aufhörten, auf ihrem Gebiete frei und selbstständig zu sein.

521. Aber die Lehre der Vorzeit, um welche es sich hier handelt, ist zu fest gegründet, als daß sie durch solche Einwendungen erschüttert werden könnte. Der h. Thomas verweist für dieselbe auf jene Stelle des zweiten Korintherbriefes, an welcher der Apostel sagt, daß ihm mächtige Waffen gegeben seien, um die Gedanken und alles Hohe, das sich wider die Erkenntniß Gottes auflehne, niederzureißen, und jeden Verstand gefangen zu nehmen unter den Gehorsam Christi [1]). Die Waffen des Apostels sind

1) Nam arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. 2. Cor. 10, 4. 5.

Das griechische λογισμός, welches die Vulgata hier durch consilium wie

die, nicht durch menschliche Weisheit und Beredsamkeit, sondern durch die Wirkungen des h. Geistes überzeugende Predigt, und die Macht, durch die er überwältigt, das Ansehen des sich in solcher Predigt offenbarenden Gottes. Dieses Ansehen aber unterwirft nicht bloß die menschliche Vernunft dem Worte Gottes, so daß sie fürwahrhält, was sie nicht zu fassen vermag; sondern es reißt auch zu Boden, was immer im menschlichen Denken dem Worte Gottes widerstreitet. — Keinen andern Sinn haben sowohl die älteren als die neueren Ausleger der Schrift in den Ausdrücken des Apostels gefunden, und diese sind an sich selbst so klar und bestimmt, daß sie kaum einer Auslegung bedürfen. So lange also die Kirche mit denselben Waffen ausgerüstet ist, so lange auch ihre Predigt sich als Gottes Wort vor uns offenbart; kann und muß sie fordern, daß alles, was ihrer Lehre widerstreitet, als falsch verworfen, und somit in keiner Wissenschaft vorgetragen werde.

Es giebt aber auch wohl kaum eine Wahrheit, welche lauter und öfter von allen Lehrern und Vätern der Kirche ausgesprochen wäre. Wir haben oben, was sie über den guten und schlechten Gebrauch der weltlichen Wissenschaft sagen, näher betrachtet (n. 68—80). Liegt aber alle diesem nicht der eine Gedanke zu Grunde, den schon Clemens der Alexandriner sehr scharf und bestimmt aussprach, daß wir im Worte Gottes die Norm haben, nach welcher wir in den Lehren der Menschen das Wahre vom Falschen unterscheiden müssen [1])? Und wodurch war die wahre Gnosis, welche sie beförderten, von der falschen, welche sie bekämpften, verschieden? Wer nach der Erkenntniß strebt, muß vor allem, was der apostolischen Ueberlieferung gemäß im Worte Gottes enthalten ist, mit frommen Glauben umfangen, und darf, um zu

---

dergiebt, steht oft für *συλλογισμός*, und wird von den Vätern wie dieses dem Glauben, der auf Gott gestützt ist, entgegengesetzt z. B. *Ἐπεὶ ἀνεπίβατός ἐστι λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις τῆς ὑπερκειμένης φύσεως ἡ κατάληψις, τούτου χάριν ἡ πίστις ἀντὶ λογισμῶν γίνεται τοῖς ὑπὲρ λόγον καὶ κατάληψιν ἑαυτὴν ἐπεκτείνουσα.* S. Greg. Nyss. Paneg. in Greg. Thaum. c. 4.

Man bemerke, daß auch hier wiederum die Lehre von den Geheimnissen, als Wahrheiten, welche die Vernunft übersteigen, klar ausgesprochen ist.

1) *Κυριωτέραν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καί ἐστιν αὐτῆς κριτήριον.* Str. IV. n. 4. p. 436.

glauben, keineswegs vorher Einsicht fordern. Ebenso muß er aber auch alles, was dem Worte Gottes widerstreitet, als Irrthum fliehen, und darf, um es als solchen zu verwerfen, nicht warten, bis die menschliche Wissenschaft es als falsch erwiesen habe. — Auch der hl. Anselm, auf den man sich so gern für die falsch verstandene Freiheit der Wissenschaft beruft, bekennt sich sehr entschieden zu diesen Grundsätzen. Den ersteren wiederholt er in allen seinen Werken mit dem größten Nachdruck, und den andern spricht er ebenso scharf als der h. Thomas aus. Wenn es außer Zweifel ist, sagt er, daß die Offenbarung dem, was wir durch die Vernunft zu erkennen meinen, widerspricht; so müssen wir überzeugt sein, daß solches auf keine Wahrheit gegründet ist, und es als falsch verwerfen, so unwiderleglich uns auch der Beweis scheint, den wir dafür finden [1]).

Und wie wollte es anders sein, als daß in der Kirche zu jeder Zeit eine Wahrheit anerkannt worden, welche sich aus den ersten Grundsätzen des christlichen Glaubens unmittelbar ergiebt? Zu diesen Grundsätzen gehört ohne Zweifel, daß die Lehren des Christenthums von Gott geoffenbart, mithin Aussprüche der absoluten Wahrheit sind. Und dies könnten wir bekennen, und dennoch die Verpflichtung leugnen, alles, was mit ihnen in Widerspruch steht, als falsch zu verwerfen? Müßte doch, wer dessen sich weigerte, behaupten, daß etwas dem Glauben und der Theologie nach falsch, der Vernunft und Philosophie nach aber wahr, folglich ein und dasselbe zugleich wahr und falsch sein könne.

522. Aber wer läugnet, daß der Gläubige alles, was mit seinem Glauben streitet, als irrthümlich betrachten müsse? Was man behauptet, ist nur dies: Jede Wissenschaft hat ihre eigenen Prinzipien; nur nach diesen kann sie fürwahrhalten, verwerfen, zweifeln. Die Glaubenslehren können aber nicht zu Prinzipien der Vernunftwissenschaft werden, sondern nur das Denken und

---

1) Certus sum, si quid dico, quod S. Scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est: nec illud tenere volo, si cognovero.

Cur Deus homo. l. 1. c. 18.

Si S. Scriptura nostro sensui indubitanter repugnat: quamvis nobis ratio nostra videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. De concord. grat. et lib. arb. q. 3. c. 6.

Dafürhalten des Gläubigen als solchen regeln. Deßhalb muß man die Wissenschaft von dem, der sie betreibt, die Philosophie vom Philosophen unterscheiden. Dieser mag, wenn er ein Gläubiger ist, sich den Lehren des Glaubens unterwerfen, die Philosophie kann es nicht.

Und was sollen wir aus dieser Unterscheidung, um von ihr zu beginnen, für das Benehmen, das der Philosoph zu beobachten habe, folgern? Was sich diesem nach den Gesetzen der Philosophie ergeben hat, das, sagt man, darf und soll er auch als solches, als Ergebniß menschlicher Forschung vortragen; möge es immer mit der Glaubenslehre nicht vereinbar sein. Ob er dann dieser sein subjectives Dafürhalten unterordnen wolle, das ist seine persönliche Angelegenheit. — Aber wie soll denn der Forscher, wenn er gläubig ist, und wie sollen alle Gläubige, welche mit den Ergebnissen seiner Forschung bekannt werden, über diese denken? Wenn sie es, ich will nicht sagen, für gewiß, sondern auch nur für möglich halten, daß dieselben wirklich nach den Gesetzen der Wissenschaft gewonnen seien; so bekennen sie sich dadurch zu dem Satze, daß etwas dem Worte Gottes widersprechen, und dennoch wahr sein könne. Wollen sie diesen Irrthum, der aller Vernunft Hohn spricht, vermeiden; so bleibt ihnen durchaus kein Ausweg, als für unzweifelhaft zu erklären, daß jene mit der Offenbarung streitenden Lehren nicht nach den Gesetzen der Wissenschaft gewonnen seien, was nichts anderes heißt, als daß der Forscher und die ihm beistimmen, sich geirrt haben. Und dies allein, nichts anderes liegt in der Lehre von der Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, der Philosophie unter die Theologie. Es handelt sich nicht darum, die Philosophie, d. h. den Inbegriff der Prinzipien, der Gesetze und der ihnen wahrhaft entsprechenden Lehren zu unterwerfen. Diese Philosophie ist in vollkommener Harmonie mit der ewigen Wahrheit, und deshalb schon unterworfen. Es handelt sich darum, unsere Philosophie und unser Philosophiren zu unterwerfen.

523. Es ist aber befremdend, daß man in unsern Tagen viel und lebhaft über diese Frage streitend der Lösung, welche sie längst auf dem letzten allgemeinen Conzil des Laterans gefunden, wenig oder gar nicht gedenkt. Wir haben auf diese Entscheidung schon zu anderm Zwecke hingewiesen (n. 94.). Die neuen Aristo-

teliker lehrten, nach den Grundsätzen ihres Meisters seien die Seelen der einzelnen Menschen nicht unsterblich, oder auch, es gebe nur eine Seele, die in allen Menschen lebe, und was immer hierüber die Offenbarung lehre, in der Philosophie seien jene Sätze wahr. In Folge dessen wird also in der vom Conzil angenommenen Bulle Leo's X. zuerst die kirchliche Lehre von der menschlichen Seele mit Zurückweisung auf die Beschlüsse des Viennensischen Conzils von neuem ausgesprochen, alsdann aber als ausdrückliche Entscheidung beigefügt: „weil das Wahre dem Wahren nicht widerspreche, so sei jede Behauptung, die der Wahrheit des erleuchteten Glaubens zuwiderlaufe, als irrthümlich anzusehen. Diejenigen aber, welche in Widerspruch hiermit Behauptungen, welche dem Glauben widerstreiten, als philosophische Wahrheiten vortragen, sollen als solche, die Häresien verbreiten, betrachtet, gemieden und bestraft werden [1]." — Es läßt sich nun doch gewiß nicht läugnen, daß hier genau von demselben Fall die Rede ist, den wir betrachten. Jene Aristoteliker gaben die Meinungen von der Sterblichkeit und der numerischen Einheit der menschlichen Seele für Resultate der Wissenschaft aus (secundum saltem philosophiam id verum esse asseverant), und nahmen die Freiheit in Anspruch, sie als solche, von der Glaubenslehre absehend, vorzutragen. Die Kirche aber verwirft

1) Cum diebus nostris (quod dolenter referimus) zizaniae seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent: contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus . . . . . . Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus: et ut aliter dogmatizare non liceat districtius inhibemus: omnesque hujusmodi erroris assertionibus inhaerentes, veluti damnatissimas haereses seminantes, per omnia ut detestabiles et abominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus.

Con. Lat. V. Sess. 8. Bulla „Apostolici regiminis."

diese Freiheit, und entscheidet, daß jene, die sie üben, denen, die Häresien verbreiten, gleich zu achten seien. Alle nämlich, welche Irrthümer wider die Glaubenslehren für philosophische Wahrheiten halten, werden entweder die Glaubenslehren aufgeben, oder — was jedoch in der Wirklichkeit kaum mit Aufrichtigkeit geschehen möchte — der ebenfalls häretischen Meinung anhangen, es könne zwischen Vernunft und Offenbarung Widerspruch stattfinden.

„Aber wenn nun, auch bei redlichem Streben, keine anderen Resultate, als solche, die mit dem Glauben nicht übereinstimmen, gewonnen werden: was soll dann die Wissenschaft thun? sich zum Stillschweigen verurtheilen? auf die ihrem Fortschritt so förderliche Mittheilung verzichten?" Die Wissenschaft, erwiedern wir, kommt nie in diese Lage, sondern einzelne Menschen, welche die Wissenschaft betreiben. Diese aber sollen sich hüten, ihr Wissen für die Wissenschaft zu halten, und sich bemühen, was wahrhaft den Gesetzen der Wissenschaft entspricht, besser kennen zu lernen. Die Kirche schreibt in der Denkschrift, von der wir so eben redeten, den Lehrern der Philosophie vor, die vom heiligen Glauben abweichenden Sätze (nicht der Philosophie, sondern) der Philosophen ernstlich zu widerlegen, und zeigt ihnen den Weg an, auf welchem sie sich die hiezu nöthigen Kenntnisse erwerben können. Sie sollen sich nicht einseitig auf ihre Wissenschaft, sondern zugleich auf das Studium der Theologie verlegen [1]). — Uebrigens ist es etwas ganz anderes, Sätze, die mit geoffenbarten Lehren unvereinbar sind, für irrthümliche halten und erklären, und nur die Schwierigkeiten vorlegen, die man in ihrer Widerlegung findet; und etwas anderes, solche Sätze als Lehren irgend einer Wissenschaft behaupten, und mit Gründen für sie streiten. Bei dem ersteren Verfahren ist der Grundsatz, den wir vertheidigen, anerkannt; ob und wie weit es unter anderer Rücksicht zu mißbilligen sei, ist hier nicht der Ort zu untersuchen: das andere Verfahren muß in jedem, der glaubt, als unvernünftig erscheinen, und kann in einem Vereine von Gläubigen, wie die Kirche ist, unmöglich geduldet werden.

524. „Allein wenn die Kirche in Folge ihres Lehramtes

---

1) Siehe die Worte des Conziliums oben n. 94.

die Macht hat zu urtheilen, und Unterwerfung unter ihr Urtheil zu fordern; haben deßhalb auch die Theologen das Recht, im Namen ihrer Wissenschaft ein solches Gericht zu üben?" So fragt man; nicht anders als handelte es sich um ein Recht, das den Theologen den Philosophen gegenüber zustehe, und nicht vielmehr um einen Grundsatz über Theologie und Philosophie, dem gemäß alle Gläubigen über Ansichten, die man für wissenschaftlich begründet hält, zu urtheilen haben. Was versteht man unter Theologie, wenn nicht den Inbegriff der Wahrheiten, die aus der Offenbarung mit Gewißheit erkannt werden? So lange also, was Theologen lehren, weder durch eine ausdrückliche Entscheidung, noch auch durch das gewöhnliche Lehramt der Kirche als eine durch die Offenbarung gewisse Wahrheit anerkannt ist; versteht sich von selbst, daß von keiner allgemeinen Pflicht der Unterwerfung die Rede sein kann. Aus dem Grundsatz über die Unterordnung der Philosophie unter die Theologie folgt in Betreff solcher Lehren nur, daß jener, welcher die Ueberzeugung gewinnt, daß sie durch das Wort Gottes gewiß sind, alle mit ihnen unvereinbaren Ansichten der Menschen, so gegründet sie ihm auch scheinen mögen, als Irrthümer betrachten muß. Oder war es nicht dies, was wir oben mit den so bestimmten Worten des h. Anselm erklärten? — Wie nun aber auf diese Weise auch ohne die Dazwischenkunft der Kirche für Einzelne die Pflicht entstehen kann, auf das Ansehen der Offenbarung hin gewisse Meinungen aufzugeben: so sind auch Einzelne ohne Zweifel berechtigt, nach eben diesem Ansehen des göttlichen Wortes Lehren, die man im Namen der Wissenschaft geltend machen will, zu beurtheilen. Der Unterschied besteht darin, daß die Kirche sowohl in dem Urtheile, ob eine Wahrheit in der Offenbarung enthalten, als auch in jenem, ob eine Ansicht, welche man für eine Lehre der Vernunft ausgiebt, mit dieser Wahrheit in Widerspruch sei, unfehlbar ist; keineswegs aber darin, daß der einzelne Forscher nicht nach demselben Grundsatze wie die Kirche urtheilen dürfe und müsse. Das einzige, was man fordern kann, ist, daß er ein derartiges Urtheil, so lange es durch das Ansehen der Kirche nicht verbürgt ist, auch nicht als solches aufdringen wolle. Aber Gelehrte, welche Meinungen nach den Quellen der Offenbarung oder den Entscheidungen der Kirche beurtheilen, des unwissenschaftlichen Ver-

fahrens anklagen: heißt die Theologie als besondere Wissenschaft läugnen, und ihr Wesen ganz und gar verkennen. Denn wer ihr andere Prinzipien, nach denen sie zu urtheilen habe, geben will, der verkennt ihr Wesen, und läugnet, daß sie als Wissenschaft des Glaubens von den menschlichen Wissenschaften verschieden sei.

IV.

Prüfung der Gegengründe.

525. Nachdem wir gesehen haben, auf welchen Grund hin man die Unterordnung der weltlichen Wissenschaft unter die heilige fordert, und worin dieselbe besteht; bleibt uns noch übrig, die im Eingang des vorigen Abschnittes erwähnten Gegengründe zu prüfen. Der erste behauptet, der Philosophie zumuthen, daß sie sich der Theologie unterwerfe, sei dasselbe, wie fordern, daß sie ihre eigenen Prinzipien aufgebe, und jene der Theologie annehme. Man hat aber auch bald die Vorzeit bald ihre Vertheidiger in der Gegenwart angeklagt, die Unterscheidung der Wissenschaften durch ihre Prinzipien überhaupt zu verkennen, und deßhalb der Philosophie theologische Grundsätze zum Nachtheile der einen wie der andern Wissenschaft aufzudringen. Beginnen wir also von dieser Beschuldigung.

Daß die menschlichen Wissenschaften ihre eigenen Prinzipien haben, und sie nicht von der Theologie empfangen, lehrt der heil. Thomas eben dort, wo er dieser das Recht zuerkennt, über die vorgeblichen Resultate jener zu urtheilen. Eben darin ist das Verhältniß der weltlichen Wissenschaften zur Theologie von dem Verhältniß der verschiedenen philosophischen Disziplinen zur Metaphysik verschieden. Die Prinzipien aller natürlichen Wissenschaften sind entweder durch sich selbst einleuchtend, oder werden in einer andern Wissenschaft bewiesen. Insofern also die höchsten Prinzipien, durch welche sich die übrigen begründen lassen, der Metaphysik eigen sind; läßt sich sagen, daß aus dieser die andern philosophischen Wissenschaften ihre Prinzipien empfangen. Es ist aber allen natürlichen Wissenschaften, eben deßhalb, weil sie natürlich

sind, wesentlich, auf Wahrheiten, die der Vernunft einleuchten, zurückgeführt zu werden. Da es also im Gegentheil der Theologie eigen ist, aus der Offenbarung zu erkennen, und folglich ihr Fürwahrhalten nicht auf menschliche Einsicht, sondern auf Gottes Ansehen zu stützen; so kann sie zwar über den Inhalt der menschlichen Wissenschaften, insofern er in das Gebiet der Offenbarung reicht, ein Urtheil fällen, aber denselben keine Prinzipien geben [1]).

526. Wer immer die Untersuchungen der übrigen Theologen, auf die wir oben verwiesen haben, nachsehen will; kann sich leicht überzeugen, daß diese Grundsätze des h. Thomas allgemein anerkannt waren. Von denselben wich man aber dadurch nicht ab, wenn man auch in philosophischen Werken oftmals der Offenbarung entlehnte Beweise anführte. Pflegte man ja auch in der Theologie geoffenbarte Lehren, die der Vernunft erkennbar sind, aus dieser zu beweisen. Aber wie man dies nicht that, ohne mit dem h. Thomas zu erklären, daß solche Beweise die der Theologie eigene Gewißheit nicht gewähren, und nur darum eingeflochten würden, weil die natürliche Erkenntniß zu der übernatürlichen hinleite: ebenso unterließ man es in der Philosophie nicht, zwischen den Beweisen, die dieser eigenthümlich sind, und jenen, welche man ihnen aus der Offenbarung beifügte, zu unterscheiden, und beabsichtigte durch die letzteren gewiß nicht, die Philosophie als solche zu vervollkommnen, sondern dem Leser zu nützen, oder auch ihn wider Gefahren zu sichern. Es ist nämlich von großem Nutzen, die Uebereinstimmung der Vernunft und Offenbarung nachzuweisen; und nicht selten sind die philosophischen Beweisführungen auch in Fragen von Bedeutung weniger befriedigend. Wenn man aber in dem Leser die Ueberzeugung von dem, was zu beweisen war, durch theologische Gründe zu festigen suchte; so wußte man doch sehr wohl, daß durch diese die philosophischen Gründe an Kraft zu beweisen nicht zunähmen.

Es giebt ferner Wahrheiten, die zwar an sich betrachtet der

---

1) Aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem hujus scientiae cognitio est, quae est per revelationem, non autem, quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam, probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis. S. p. 1. q. 1. a. 6. ad 2.

natürlichen Ordnung angehören, aber dennoch von der menschlichen Vernunft entweder gar nicht oder nur mit Unsicherheit und Unbestimmtheit erkannt werden. Sie gehören der natürlichen Ordnung an, weil ein geschaffener Geist aus dem, was er in sich und in anderen Geschöpfen erkennt, sie erschließen könnte; sie werden aber von uns gar nicht oder nur unvollkommen erkannt, weil unsere Erfahrung beschränkt und das Licht unserer Vernunft schwach ist. Wenn wir nun über solche Wahrheiten entweder in der göttlichen Offenbarung ausdrückliche Aufschlüsse finden, oder diese uns durch Nachdenken über andere geoffenbarte Lehren verschaffen; so werden unsere Erkenntnisse innerhalb des Gebietes der Philosophie durch die Theologie erweitert. Es leuchtet aber ein, und braucht kaum bemerkt zu werden, daß solche Erkenntnisse zwar in sich und ihrem Inhalte nach betrachtet zur Philosophie als der Wissenschaft der Vernunft gehören, für uns aber, wenn wir sie aus der Offenbarung schöpfen, nicht philosophische, sondern theologische Erkenntnisse sind. — Und wenn man in der Vorzeit hierüber nicht also gedacht hätte, warum denn begegnen wir in so vielen ihrer Untersuchungen der Frage, ob die Lehre, um die es sich handele, überhaupt ohne göttliche Offenbarung erkennbar, oder ob die Vernunftbeweise, welche man für dieselbe zu führen pflege, befriedigend seien? Wenn immer, so wird vorzüglich bei solcher Gelegenheit mit Sorgfalt alles, was der Glaubenslehre entlehnt ist, aus der Beweisführung entfernt, und mit Schärfe untersucht, ob die Vernunft von den ihr einleuchtenden Anfängen des Denkens mit strenger Folgerichtigkeit zur Erkenntniß der vorliegenden Wahrheit führe. Auch dann also, wenn sie den Gegenstand gemein hatten, unterschied man Theologie und Philosophie nach dem Prinzip, wodurch der Gegenstand erkannt wird [1].

---

1) Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat Astrologus et Naturalis (— Physicus —), puta quod terra est rotunda: sed Astrologus per medium mathematicum, i. e. a. materia abstractum; Naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet, de eisdem, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram

527. Aber fordert man denn nicht von der Philosophie, den Glauben als Prinzip anzuerkennen, wenn man ihr vorschreibt, sich der Theologie zu unterwerfen? Man fordert von ihr, die Glaubenslehre als Norm anzuerkennen, nach welcher sie die Ergebnisse ihrer Forschung prüfe; aber keineswegs als Erkenntnißquelle, aus der sie schöpfe. Verfahren wir nicht ebenso in andern Wissenschaften? Wenn z. B. ein Mathematiker durch seine Beweise und Berechnungen zu einem Ergebniß gelangt, das in der Anwendung sich als falsch erweist; so wird er mit größerer Sorgfalt jene seine Beweise und Berechnungen untersuchen, — aber zu welchem Ende? Um zu finden, wo er geirrt, denn daß er geirrt, davon ist er durch die Anwendung vollkommen gewiß. Und wenn er auch nach wiederholter Prüfung seinen Irrthum nicht entdeckte, würde er doch, wofern nur die Erfahrung, durch welche das Ergebniß seiner Berechnung widerlegt wird, außer Zweifel ist, nicht aufhören, dafür zu halten, daß er sich geirrt. Müßte er aber deßhalb an seiner Wissenschaft irre werden? Gewiß nicht. Er darf vollkommen überzeugt sein, daß zwischen ihr und der Erfahrung kein Widerspruch besteht, möge es gleich im gegebenen Falle ihm nicht gelingen, den Schein des Widerspruches zu zerstören. — Aber wenn er nun das Ergebniß seiner Berechnung aufgebend, statt desselben die Thatsache, welche durch die Beobachtung gewiß ist, als Wahrheit anerkennt; dringt er damit der Mathematik die Prinzipien der Erfahrung auf? Wenn er so unvernünftig wäre, was bis dahin nur durch diese gewiß ist, ohneweiters auch für eine Lehre der Mathematik auszugeben, dann freilich; aber sonst wahrlich nicht.

Warum kann und muß er aber so, wie wir gesagt haben, verfahren? Weil seine Vernunft außer den Prinzipien der Mathematik auch jene der Erfahrung anerkennt, und sehr wohl einsieht, daß durch diese gewiß sein kann, was durch jene nicht erwiesen noch zu erweisen ist, ja was von ihnen so fern liegt, daß es schwer fällt, auch nur die Verträglichkeit mit ihnen darzuthun; wie auch umgekehrt gar vieles durch die Prinzipien der Mathe-

---

doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur. S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 1. d. 2.

matik außer allem Zweifel ist, was durch die Erfahrung noch nicht bestätigt ist und nie bestätigt werden wird. Nun wohlan, auch die gläubige Vernunft hat außer den Prinzipien der Philosophie, jene der Theologie. Sie kann durch die ersteren vieles mit Gewißheit erkennen, was ihr die anderen nicht bestätigen, weil die Offenbarung davon schweigt; aber es kann ihr auch durch diese manches gewiß werden, was durch die Prinzipien der Philosophie nicht nur nicht zu erhärten ist, sondern auch mit denselben in einem scheinbaren Widerspruch steht. Wenn also derjenige, welchem es nicht gelingt, diesen zu heben, in der Weise, wie oben gesagt wurde, zu Werke geht; so vermengt er deßhalb die Prinzipien der Philosophie und Theologie ebenso wenig, als der Mathematiker, welcher in dem erklärten Falle Thatsachen anerkennt, die Prinzipien seiner Wissenschaft und der Erfahrung vermengt.

Die Erfahrung kann demnach sehr oft dem Denkenden ein Prüfstein seiner Forschung sein; Quelle aber wird sie ihm nur dann, wann er aus ihrem Gebiete Erkenntnisse aufnimmt, von denen aus er zu fernern Aufschlüssen fortschreitet. In solchem Fall wird aber auch die reine Wissenschaft zur angewandten, die Mathematik z. B. zur Astronomie. Ebenso hört die Thätigkeit der Vernunft dann und nur dann auf eine philosophische zu sein, und wird zur theologischen, wenn sie von Lehren des Glaubens als Anfängen des Denkens ausgeht, oder dieselben wie immer in ihre Schlußfolgen verflicht; keineswegs aber, wenn sie nach denselben über das, was sie aus den ihr eigenen Anfängen glaubt gewonnen zu haben, urtheilt.

528. Wohl; doch kann, wie oben gesagt wurde, die Vernunft dies nur, weil sie außer den philosophischen auch die theologischen Prinzipien anerkennt. Wie kommt sie aber dazu? Offenbar nicht ohne Philosophie. Denn wie der Glaube das natürliche Erkennen, so setzt die Theologie die Philosophie voraus. Die Vernunft kann demnach die Prinzipien der Theologie nicht anerkennen, ohne bereits ihrer philosophischen Erkenntnisse gewiß zu sein: wie soll sie also diese hintennach wiederum dem Urtheil der Theologie unterwerfen? — Dies die zweite der oben erwähnten Einreden. —

Wir entgegnen, daß der Grundsatz von der Unterordnung

der Philosophie unter die Theologie nicht die Unsicherheit alles philosophischen Erkennens, sondern nur die Möglichkeit, daß Philosophirende in manchen Stücken sich täuschen, voraussetzt. Wenn wir wider den Traditionalismus darauf dringen mußten, daß es nicht dasselbe ist, die menschliche Vernunft für fehlbar, und sie in allem für unsicher zu erklären; so müssen wir auch hier hervorheben, daß die Vernunft, weil sie manches mit Gewißheit erkennt, deßhalb nicht in allem vor Irrthum gesichert ist. Es kann also die Theologie sehr wohl annehmen, daß die philosophirende Vernunft die göttliche Offenbarung mit aller Gewißheit erkenne, und dennoch behaupten, daß sie in derselben eine Norm, nach welcher sie die Ergebnisse ihres Forschens beurtheilte, empfange.

529. Allein wenn die Theologie alle jene Erkenntnisse als zuverläßig voraussetzen muß, deren sie, um die Göttlichkeit des Christenthums darzuthun, bedarf; so muß sie die ganze Philosophie als eine schon vollendete Wissenschaft voraussetzen. Läßt man also die Pflicht, im göttlichen Worte einen Leitstern anzuerkennen, für die philosophirende Vernunft erst entstehen, nachdem diese in ihrer Weise die Offenbarung erkannt hat; so läßt man sie entstehen, wann ihre Ausübung zwecklos geworden ist. Zudem dürfte man bei solchem Eingeständniß nicht mehr den Grundsatz geltend machen wollen, der christliche Forscher habe von vornherein die Offenbarung als Norm zu betrachten. —

Wenn man, antworten wir, die Wahrheiten, welche die Apologetik aus der Philosophie voraussetzt, in sich oder auch in ihrem Verhältnisse zu unserm sittlichen und religiösen Leben betrachtet; so sind sie ohne Zweifel von großer Bedeutung; auch läßt sich immer behaupten, daß sie einen großen Theil dessen bilden, was die Vernunft ohne Offenbarung mit Klarheit und Leichtigkeit erkennt: aber ganz anders verhält sich die Sache, wenn wir sie mit dem vergleichen, worauf die menschliche Forschung sich ausdehnen kann und wirklich ausdehnt. Man stelle nur, was wir, um glauben zu können, von Gott wissen müssen, mit dem zusammen, was in das Gebiet der natürlichen Theologie oder Theodicee gehört. Wie viele Fragen aber über die Welt und den Menschen untersucht die Philosophie, von welchen die Apologetik absehen kann. Nun kommt hiezu noch, daß es verschiedene Weisen

giebt, jene Wahrheiten zu begründen, und die entgegengesetzten Irrthümer zu bekämpfen. Obgleich wir also, bevor wir glauben, manche Wahrheiten mit Sicherheit erkannt haben müssen; so folgt keineswegs, daß wir mit derselben Sicherheit in ihrer mannigfachen Behandlung voranschreiten. Um einzusehen, wie sehr wir in solchen wissenschaftlichen Erörterungen einer höheren Norm bedürfen können, erinnere man sich, daß selbst über ontologische Lehren, z. B. wie sich die Natur zur Persönlichkeit, die Quantität zum Körper verhalte, die Meinungen der Philosophen durch die Offenbarung berichtigt worden sind. —

530. Was aber jenen Grundsatz angeht, der christliche Denker müsse von Anfang an das göttliche Wort als höchste Norm seines Fürwahrhaltens betrachten, so kann derselbe in doppelter Weise verstanden werden. Man kann damit sagen wollen, ein gläubiger Denker müsse auch in der Philosophie die Wahrheit des Christenthums voraussetzen, und über philosophische Fragen nach dem göttlichen Worte entscheiden. Das stände dann freilich mit dem, was wir oben sagten, in Widerspruch. Aber wer hat es je behauptet? Clemens, welchen man vorzüglich dessen anklagt, hatte doch — und zwar ebendort, wo er „zur Beseitigung aller Mißverständnisse seine Lehre über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie in klaren und bestimmten Sätzen zusammenfaßte [1]," — mit vielem Nachdruck erklärt, daß dieser Grundsatz „für die Wissenschaft offenbar nur Werth und Bedeutung habe unter der Voraussetzung, daß die als Auctorität angenommene und befolgte Offenbarung auch wirklich und wahrhaft göttliche Offenbarung sei, mithin unter der Voraussetzung, daß eine übernatürliche Offenbarung Gottes in der Geschichte nicht bloß thatsächlich stattgefunden habe, sondern auch als solche von dem Menschen mit Sicherheit erkannt, daß der Gehorsam, womit wir unsern Verstand unter den Glauben gefangen geben, von der Vernunft selbst als einen ihrer höchsten und vornehmsten Acte gebilligt werden könne [2])." Daß also in der Wissenschaft die Offenbarung nicht von vorn-

---

1) Die Wahrheit u. s. w. S. 61. ff.
2) Ebend. S. 74. ff.

herein, sondern erst nachdem ihr Dasein wissenschaftlich erwiesen ist, als Norm gelten könne, versteht sich von selbst. —

Demnach ist der christliche Denker keineswegs der Nothwendigkeit überhoben, wenn er auf die Offenbarung sich berufen will, für dieselbe einen Beweis zu liefern, der von den ersten Anfängen des Erkennens in strenger Folgerung bis zum Ende fortschreitet. Aber weil nun doch sein Glaube nicht von solcher wissenschaftlichen Erkenntniß abhängig ist; so darf er ohne Zweifel, schon während er diese sucht, ohne ihn je als Gewißheitsgrund geltend zu machen, von ihm sich leiten lassen, und nur in diesem Sinn sagt man, daß er die geoffenbarte Wahrheit von vornherein als Leitstern betrachte. Ist nun etwa eine solche Leitung für die Forschung ohne Vortheil? oder wird sie gar verhindern, daß der Forscher nach allen Gesetzen der Wissenschaft verfahre? Von neuem möchten wir hier an das Gleichniß eines Schülers erinnern, dem der Lehrer zur Seite steht, um ihn, wo er irregeführt wird, aufmerksam zu machen. Der Beweis, den auf diese Weise der Schüler nach wiederholten Versuchen findet, wird doch deßhalb nicht weniger wissenschaftlich sein. —

Allein man entgegnet, das sei ein blos erziehender und leitender Einfluß; durch den Grundsatz aber, welchen wir vertheidigen, werde ein auctoritativer behauptet, und wiederum wird hier namentlich Clemens beschuldigt. — Dieser nun behauptet allerdings, damit das Christenthum seinen wohlthätigen Einfluß auf die Wissenschaft übe, müsse es als Auctorität anerkannt sein; aber er fügt auch den Grund bei, „weil ohne Auctorität überhaupt keine Erziehung möglich ist[1]).“ Und wird denn, um bei unserm Gleichniß zu bleiben, der Schüler vom Lehrer sich leiten lassen, wenn er ihm nicht vertraut? Freilich ist der Glaube, womit der Christ dem göttlichen Worte huldigt, von diesem Vertrauen sehr verschieden; aber dies ändert die Weise des Einflusses, wovon wir hier reden, nicht. Auch der auctoritative Einfluß nämlich kann ein doppelter sein. Der Schüler kann auf das Ansehen des Lehrers hin Sätze, deren Wahrheit er nicht einsieht, annehmen, und ihrer sich, um anderes zu beweisen, bedienen: er kann

1) A. a. O. S. 70.

aber auch durch das Ansehen des Lehrers bloß bewogen werden, was er glaubt erkannt zu haben, zu bezweifeln oder zu verwerfen, und deßhalb seine Versuche zu erneuern, bis er durch eigene Einsicht als wahr erkennt, was der Lehrer billigt. Daß nun der christliche Denker in der Philosophie sich nur in dieser zweiten Weise vom Ansehen der Offenbarung bestimmen lassen soll; haben wir, hat aber auch Clemens so oft, so nachdrücklich, so scharf ausgesprochen, daß es Staunen erregen muß, wie man das Gegentheil bald voraussetzen bald behaupten könne [1]).

531. Aber, wendet man ferner ein, es können ja doch im Denker, der im Interesse der Wissenschaft die Glaubensgründe untersucht, ebenso wohl als in jedem Gläubigen Gedanken auftauchen, die seine bisherige Ueberzeugung zu erschüttern drohen. In solchem Kampfe also darf, ja muß er vom methodischen zum wirklichen Zweifel übergehen [2]).

Und was würde, wenn wir dieses einräumten, daraus wider den Grundsatz, den wir vertheidigen, folgen? Diesem gemäß kann, wer an das Christenthum glaubt, in keiner wissenschaftlichen Untersuchung, was mit der Lehre des Christenthums streitet, als Ergebniß wissenschaftlicher Forschung festhalten und vertheidigen. Es setzt also dieser Grundsatz den Glauben voraus, und nichts anderes würde sich aus der Einrede ergeben, als daß derselbe auf einen Denker, in dem sich jener Kampf erhöbe, keine Anwendung fände. — Allein wir können nicht einräumen, daß der Forscher im angegebenen Falle zum wirklichen Zweifel übergehen könne oder gar müsse. Denn es ist Lehre unserer Kirche, daß niemand, der einmal den Glauben hat, ohne Sünde von ihm läßt. Wer aber ernstlichen Zweifeln Raum gibt, der läßt vom Glauben. Jener Gelehrte also hat sich, wie jeder Christ, der wider den Glauben versucht wird, zu benehmen. Jedoch diese Pflicht wird nicht in Kraft des Grundsatzes, von dem hier die Rede ist, sondern aus andern Gründen, die wir später betrachten werden, behauptet; und nur in der Voraussetzung, daß jemand, dieser Pflicht nachkommend, den Glauben in der Versu-

1) A. a. O. S. 64. 68. 73.
2) Dr. A. Schmid. Richtungen 2c. S. 191. 192.

chung bewahrt habe, kann und muß er sich von jenem Grundsatze leiten lassen.

Uebrigens wird durch diese Einwendung klar erkannt, auf was es endlich in diesem Streite ankommt. Der gläubige Christ kann und soll in wissenschaftlichen Untersuchungen, auch in den apologetischen, so verfahren, als wenn, was er zu beweisen unternimmt, noch ungewiß wäre, und außerhalb der Theologie nicht durch das Prinzip dieser, den Glauben, sondern nur durch rein vernünftige Einsicht voranschreiten. Aber in die Untersuchung mit dem Vorsatz eingehen, auch das, was mit dem Christenthum streitet, für wahrzuhalten, wenn ihn sein Denken darauf führen werde: das kann er offenbar nur, wenn er bereits in seinem Glauben wankend geworden ist. Wer also behauptet, die Wissenschaft fordere, daß nicht bloß der, welcher noch nicht glaubt, oder nicht mehr glaubt, sondern jedweder Christ die apologetischen Untersuchungen in solcher Gemüthsverfassung beginne; der bekennt sich damit zum Grundsatz, den Hermes aufstellte, seine christlichen Zuhörer auffordernd, während der Untersuchung von allen Religionssystemen, nicht zwar im Leben, aber doch der innern Ueberzeugung nach sich loszusagen, um später sich demjenigen zuzuwenden, das die Vernunft als das einzig wahre erkennen werde [1]). Doch davon in der folgenden Abhandlung, wann vom Prinzip der neueren Wissenschaft die Rede sein wird: hier haben wir noch den letzten der oben erwähnten Einwürfe zu untersuchen.

532. Wenn man, hieß es in diesem, behaupte, daß die Ergebnisse der philosophischen Forschung an der Glaubenslehre zu prüfen seien; so nehme man dadurch der Philosophie jene Freiheit und Selbstständigkeit wieder, die man ihr doch auf ihrem Gebiete zugestanden, und wolle sie auch auf diesem dienstpflichtig machen: — um so mehr, als man dem Philosophen nicht nur verbiete, die Ergebnisse seiner Forschung, wenn sie mit der Glaubenslehre streiten, zu behaupten, sondern ihm auch zumuthe, sich die Gränzen, innerhalb welcher er sich bewegen dürfe, von der Theologie setzen zu lassen. Was nämlich diese für Geheimniß erklärt, das soll er sich nicht vermessen, beweisen und begreifen zu wollen.

---

1) Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 224.

Wie wäre also die Philosophie frei und selbstständig, indem sie einer Macht außer ihr unterworfen wäre?

Ohne Zweifel antworten wir, wird durch diese Pflicht der Unterwerfung, wie durch jede andere, die Freiheit beschränkt. Aber hat man etwa der Philosophie, sie für frei und selbstständig erklärend, eine unumschränkte Freiheit, eine absolute Selbstständigkeit zuerkannt? Wir sind in unserm ganzen innern und äußeren Leben einer Gesetzesmacht, die außer uns ist, unterworfen: nur Gott ist sich selbst Gesetz. Weil also der Philosoph deßhalb, weil er Philosoph ist, nicht aufhört Mensch zu sein; so kann er auch als Philosoph keine andere als eine menschliche Freiheit und Selbstständigkeit beanspruchen. Diese aber ist dem Gesetze, und zwar dem außer ihr liegenden Gesetze unterworfen. Wie also der Philosoph, was wir bei anderer Gelegenheit ausführlicher behandelt haben [1]), wenn ihn sein Denken zu Ergebnissen führt, die dem sittlichen und religiösen Bewußtsein, das allen Menschen gemeinsam ist, widerstreiten, verpflichtet ist, solche Ergebnisse als irrthümlich zu verwerfen; und wenn er statt dessen sie für Wahrheit ausgeben will, mit Fug und Recht von der menschlichen Gesellschaft eines Vergehens bezüchtigt wird: also ist auch der christliche Philosoph verpflichtet, jedes Ergebniß seines Forschens, das mit der Offenbarung streitet, zu verwerfen; und wenn er im Gegentheil es als Resultat der Wissenschaft, und folglich als Wahrheit ausgiebt, so muß ihn die christliche Gesellschaft eines Vergehens zeihen. Denn weil der Christ deßhalb, weil er philosophirt, nicht aufhört Christ zu sein; so hört er auch nicht auf, den Gesetzen des Christenthums unterworfen zu sein. Welches ist aber das erste dieser Gesetze, wenn nicht, was Gott durch seine Kirche uns als seine Lehre verkündigt, als Wahrheit zu verehren, und was mit ihr streitet, als Irrthum zu verwerfen?

533. Nicht mit Unrecht hat man hier an die Familie erinnert, die ungeachtet ihrer Freiheit und Selbstständigkeit dem Staate unterworfen, und seinen Gesetzen Gehorsam schuldig ist, wie auch der Staat, seitdem es Gott gefallen hat, die Kirche auf Erden zu gründen, dieser als einer höheren Gesellschaft sich unter-

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1 n. 225 ff.

ordnen, und ihren Gesetzen Folge leisten muß. Woher denn der menschlichen Wissenschaft, oder vielmehr der Gelehrtenrepublik allein der Vorzug, nur ihre eigenen Gesetze anzuerkennen? — „Sie hat ihre Rechte und ihre Gesetze durch die Natur, und folglich von Gott." Wohl, aber ist dies nicht auch von der Familie, ist es nicht vom Staate wahr? ja, giebt es irgend einen Menschen, der nicht von sich dasselbe sagen, und darum Freiheit und Selbstständigkeit beanspruchen könnte und müßte? Weßhalb aber ist er nichtsdestoweniger Gesetzen und Mächten, die außer ihm sind, unterworfen? Weil ihm durch eben die Natur, die ihm Rechte gab, auch Pflichten auferlegt sind, und derselbe Gott, der ihn frei und selbstständig erschuf, seine Freiheit und Selbstständigkeit beschränkte. Nun, eben dies gilt von der Wissenschaft. Weil jede Vernunft eine Sphäre hat, in der sie ohne Irrthum und mit dem Bewußtsein dieser Irrthumslosigkeit erkennt; so ist der Mensch durch seine vernünftige Natur zu einem freien und selbstständigen Wissen befähigt und berechtigt: aber weil jene Sphäre für die menschliche Vernunft eine endliche ist, so ist dem Menschen durch jene seine Natur auch die Pflicht auferlegt, wenn ihm die Wahrheit auf anderm Wege als dem des eigenen Denkens entgegentritt, sie anzuerkennen; und Gott hat ihn, da er ihm die Fähigkeit, Wahres zu erkennen, verlieh, zugleich verpflichtet, ihn als die absolute Wahrheit zu verehren, und seinem Worte mit all seinem Denken sich zu unterwerfen.

Die Würde des Menschen als eines freien Wesens besteht nicht darin, keiner Gesetzesmacht außer ihm unterworfen zu sein, sondern ihr nicht blind unterworfen zu sein. Die Macht, die im Sittengesetz gebaut, folglich der Grund, durch den dies Gesetz Gesetz ist, liegt außer uns, in Gott; aber wir sind doch dieser Macht nur unterworfen dadurch, daß wir sie erkennen; und insofern liegt der Grund, weßhalb wir verpflichtet sind, in uns. Wir gehorchen, aber wir wissen wem, und dadurch ist unser Gehorsam geadelt. Ebenso unterwerfen wir uns, die Ergebnisse unsers Forschens an der Norm des Glaubens prüfend, einem Ansehen, das außer uns ist; aber unterwerfen uns nicht blind: denn wir wissen, wem wir glauben, und dadurch ist auch hier der Gehorsam geadelt.

534. „Demnach, redet man ein, könnte diese Pflicht der Unterwerfung doch wenigstens nur unter Gläubigen geltend gemacht werden; nun muß aber die Wissenschaft nach Grundsätzen, die für alle Menschen Gültigkeit haben, verfahren.“

Jene Pflicht setzt allerdings die Erkenntniß, daß Gott sich im Christenthum geoffenbart habe, voraus; erst aus dieser Erkenntniß entspringt sowohl die Pflicht zu glauben, als die Pflicht, das menschliche Wissen der geoffenbarten Lehre unterzuordnen. Aber daraus läßt sich mit nichten folgern, daß der Grundsatz, durch den sie ausgesprochen wird, keine allgemeine Gültigkeit habe. Wir sagten so eben, insofern liege der Grund, weßhalb wir verpflichtet sind, das Sittengesetz zu beobachten, in uns, als wir, um verpflichtet zu sein, das Gesetz erkennen müssen. Dies hindert aber nicht, daß das Gesetz selbst, d. i. die Ordnung der Dinge und die Macht, welche diese Ordnung zu achten gebeut, außer uns und unabhängig von unserm Erkennen da ist; und es bleibt immer wahr, daß alle Menschen diesem Gesetze unterworfen sind. Daraus, daß es seine Herrschaft über uns nur durch die Erkenntniß übt, folgt nichts anders, als daß, wer ohne seine Schuld es nicht erkennte, wegen Uebertretung desselben keines sittlichen Vergehens angeklagt werden könnte. — Ebenso ist die Pflicht, das menschliche Wissen dem Worte Gottes unterzuordnen, durch die Thatsache, daß Gott zur Menschheit geredet hat, vorhanden; und daraus, daß diese Pflicht nur jene binden kann, welche die Thatsache der Offenbarung erkennen, läßt sich auch hier nur folgern, daß der, welchem ohne sein Verschulden die Offenbarung unbekannt bleibt, nicht strafbar ist, wenn er jener Pflicht nicht nachkommt; keineswegs aber, daß die Pflicht keine allgemeine Gültigkeit habe. Die Grundsätze, auf denen sie ruht, sind keine anderen, als daß Gottes Wort untrüglich ist, und daß eine Lehre, für deren göttlichen Ursprung Thatsachen sprechen, welche jeden verständigen Zweifel ausschließen, als Gottes Wort anzuerkennen ist. Diese beiden Sätze haben aber gewiß für alle Menschen gleiche Geltung. Nur jene also mögen durch solche Einreden in's Gedränge kommen, welche irriger Weise einräumen, daß für den göttlichen Ursprung der christlichen Lehre kein derartiger Beweis möglich sei.

535. Welche andere Folge aber hat die Unterwerfung, von welcher wir reden, als daß wir nichts als Resultat der Wissenschaft festhalten, was nur Resultat unseres Denkens und Wissens, aber nicht Resultat der Wissenschaft ist? Oder wird etwa uns das Denken untersagt? Wir haben schon bemerkt, daß die Kirche, indem sie verbietet, was der Glaubenslehre widerstreitet, als eine philosophische Lehre vorzutragen, zugleich den Lehrern der Philosophie zur Pflicht macht, solche vorgebliche philosophische Lehren nicht etwa bloß auf das Ansehen der Offenbarung zu verwerfen, sondern auch mit wissenschaftlichen Gründen zu widerlegen. Sie fordert also Unterwerfung unter das Ansehen Gottes, aber zugleich, — von denen wenigstens, deren Beruf es erheischt, — wissenschaftliche Forschung. — Und was anders folgt aus der Lehre von den Geheimnissen des Glaubens? Wir hörten oben den h. Thomas mit dem h. Hilarius und allen Vätern der Kirche erklären, daß wir zwar überzeugt sein müssen, diese Wahrheiten weder beweisen noch begreifen zu können, daß es aber, diese Vermessenheit ausgeschlossen, heilsam und alles Lobes würdig ist, nach immer neuen und immer tieferen Aufschlüssen über dieselben zu ringen. Wer sich also dieser Forschung mit jener Ueberzeugung hingiebt, der wird sowohl den Inhalt solcher Glaubenslehren, als auch, was man zu ihrer Erklärung und Begründung sagt, um so schärfer und so lange prüfen, bis er einsieht, daß hier in der That kein Begreifen und kein Beweisen stattfindet. Eben dadurch aber wird er vor Irrthum geschützt, und in dem Erkennen, das möglich ist, immer weitergeführt.

Und weil hier die Rede von den Vortheilen ist, die der Wissenschaft durch ihre Unterwerfung unter die Glaubenslehre erwachsen; so sei es mir gestattet, mit den Worten eines Mannes zu schließen, der es wohl verdient hat, daß sein Andenken unter uns fortlebe.

„In einer dreifachen Weise," sagt Clemens [1]), „wirkt der Glaube und seine Wissenschaft fördernd auf die Weiterbildung,

---

1) Die Wahrheit in dem .... Streite über Philosophie und Theologie. S. 67.

Befestigung und Vervollkommnung der Philosophie ein. 1) Er befreit die Vernunft von allen Finsternissen und Irrthümern, und erleuchtet, kräftigt und vervollkommnet sie in einer wunderbaren Weise mit der Erkenntniß der göttlichen Dinge. Er verscheucht also den Wahn- und Aberglauben und macht es in Verbindung mit der erlösenden und erneuernden Gnade Gottes auch der Vernunft möglich, sich von ihrem Falle zu erheben und ihren in Folge der Sünde verdunkelten Glanz und ihre verlorene Kraft wiederzugewinnen; mit Einem Worte, er stellt im Menschen die ganze und reine Vernünftigkeit her, von welcher allein die Philosophie, als Vernunftwissenschaft, ihre höchste Ausbildung und Vollendung erwarten kann. 2) Er bietet der Vernunft eine Menge der wichtigsten Wahrheiten, zu denen sie durch sich selber kommen und die sie durch ihre eigene Kraft bewähren kann, theils ausdrücklich in seinen Lehren dar, theils setzt er sie stillschweigend voraus, und befähigt dadurch die Vernunft, diese Wahrheiten aus sich und durch sich selbst mit größerer Leichtigkeit, Klarheit, Sicherheit und in vollerem Umfange zu erkennen, als sie das ohne seinen Beistand vermag. 3) Die Glaubenswahrheiten im engeren Sinne, welche die Vernunft übersteigen, verbreiten wegen der innigen Verbindung, worin dem Plane der göttlichen Vorsehung gemäß die natürliche und die übernatürliche Ordnung der Dinge, die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und die Offenbarung Gottes in der Geschichte mit einander stehen, eine Fülle von Licht auch über die natürliche Ordnung und die derselben angehörigen Wahrheiten, und setzen dadurch den Philosophen, der mit ihnen bekannt und vertraut ist, in den Stand, auch innerhalb der Gränzen dieser letzteren Ordnung und vermittelst des bloßen Vernunftverfahrens eine Menge von Wahrheiten und Beziehungen zu entdecken oder deutlicher einzusehen, welche sich dem Auge desjenigen, dessen Gesichtskreis beschränkter ist, und der jenes helleren Lichtes entbehrt, entweder ganz entziehen, oder doch nur dunkel und mangelhaft zeigen."

„In allen diesen Fällen wird die Philosophie weder aus der Offenbarung mit einem Inhalte bereichert, den sie aus ihrer Quelle (der Vernunft und der vernünftigen Erfahrung) gar nicht zu schöpfen vermöchte, noch stützt und verschärft sie durch die Auc-

torität der Offenbarung ihre eigenen Ueberzeugungsgründe, noch macht sie den Glauben zum Prinzip ihrer Erkenntniß, noch viel weniger endlich wird der christliche Offenbarungsinhalt selbst, nämlich jener positive, die Vernunftwahrheit transcendirende Inhalt oder auch nur eine einzige Wahrheit desselben zu ihrem eigenen Wahrheitsgehalte."

Sechste Abhandlung.

Von dem Fortschritt der religiösen Erkenntniß.

536. Durch die Untersuchung, welche wir beginnen, werden wir auf jene mehr erwähnte Ansicht, die man über die neue Zeit und ihr Verhältniß zur Vergangenheit verbreitet hat, zurückgeführt. In der geistigen Bildung allmählig fortschreitend, soll die Menschheit mit dem Beginn der neuen Zeit wie zum Selbstbewußtsein erwacht, und seither bemüht sein, sich von den Ueberzeugungen, die bis dahin sie leiteten, Rechenschaft zu geben. Daraus erklärt und dadurch rechtfertigt man die beiden großen Fragen, welche unser Jahrhundert bewegen, wie nämlich die nun großjährigen Völker sich der fürstlichen Gewalt, und wie der mündig gewordene Denkgeist sich der christlichen Religion gegenüber zu verhalten habe. Inwiefern dieser Betrachtung der Geschichte eine Wahrheit zu Grunde liege, werden wir später erwägen; für jetzt genügt es, eine dreifache Lösung, welche die zweite uns zunächst angehende Frage gefunden hat, zu bemerken. In der ersten wird das Verhältniß des denkenden Geistes zur Religion selbst bestimmt. Er soll von nun an den Inhalt des christlichen Bekenntnisses mit Freiheit prüfen, und dieser Prüfung zufolge entscheiden, inwieweit derselbe noch als Wahrheit anzuerkennen, oder inwieweit er, um der erleuchteten Wissenschaft zu entsprechen, umzuformen sei. Es leuchtet ein, daß jeder Christ mit dem Ober-

haupte unserer Kirche diese Prüfung für ein verwegenes und gottloses Unterfangen erklären muß, und daß nur der zum vollen Unglauben ausgebildete Rationalismus ein Recht zu derselben sich beimessen kann [1]. Denn eine Religion, die man für Gottes Werk hielte, verbessern, und eine Lehre, die man als das Wort Gottes verehrte, umformen wollen, wäre gar abgeschmackt. — Aber Gott hat der Menschheit nicht bloß die Wahrheit verkündigen lassen, sondern auch ein Lehramt eingesetzt, das dieselbe getreu bewahre und unfehlbar deute. Die zweite Lösung also, welche unsere Frage gefunden, ist, daß der nunmehr befreite Geist unabhängig vom Ansehen der Kirche berechtigt sei, sich selbst die Offenbarung auszulegen; und es braucht nicht bemerkt zu werden, daß wie die erste Lösung nur im Rationalismus, so diese zweite nur im Protestantismus möglich war. — Innerhalb der katholischen Kirche jedoch huldigen gar manche der Ansicht, daß die alte Zeit die christliche Wahrheit, welche sie gläubig bekannte, weder in praktischer noch in theoretischer Hinsicht ihrem wahren Gehalte nach aufzufassen gewußt, daß somit durch den Geist der neuen Zeit bei treuer Festhaltung am alten Glauben, eine gänzliche Umwandlung im Leben und in der Wissenschaft anzustreben sei. — Wie sehr auch diese Meinung noch von der katholischen Denkart abweicht, ist aus manchen Erlassen des h. Stuhles ersichtlich [2].

Nichtsdestoweniger darf und muß ein Fortschritt der religiösen Erkenntniß, und zwar in jener dreifachen Rücksicht, von welcher die Rede war, behauptet werden. Zwar kann die göttliche Offenbarung von Menschen nicht vervollkommnet werden; dennoch war sie nicht von Anbeginn vollendet, sondern wurde im Laufe der Zeit allmählich zur Vollendung geführt. Ebenso gewiß ist,

---

1) Divinae revelationis inimici humanum progressum summis laudibus efferentes in catholicam religionem temerario plane ac sacrilego ausu illum inducere vellent, perinde ac si ipsa religio non Dei sed hominum opus esset, aut philosophicum aliquod inventum, quod humanis modis perfici queat. Pii IX. Encycl. d. 9. Nov. 1846.

In ganz ähnlicher Weise redet S. Vincentius Lirinensis Commonit. n. 26.

2) Sixtus V. Bulla de S. Bonav. (oben n. 39.) Pius VI. Bulla Auctorem fidei §. 76. Greg. XVI. Breve de Hermesii operibus. Pius IX. Epist. d. 21. Dec. 1863. Syllabus. XIII.

daß es in der Bestimmung ihres Inhalts durch die lehrende Kirche einen gewissen Fortschritt giebt. Noch viel weniger aber kann in Abrede gestellt werden, daß die Auffassung und wissenschaftliche Darstellung der geoffenbarten Wahrheit einer stets fortschreitenden Vervollkommnung fähig sind. Indeß hat man über diesen dreifachen Fortschritt nicht bloß Ansichten aufgestellt, welche der Lehre der Vorzeit widerstreiten, sondern wider diese zugleich Anklagen erhoben, die wir um so weniger umgehen dürfen, als sie vielumfassende Grundsätze betreffen.

Erstes Hauptstück.

Vom Fortschreiten der Offenbarung.

537. Auch wenn man unter Vervollkommnen kein Berichtigen, sondern nur ein Ausbilden und Fortführen versteht, bleibt es immer wahr, daß die geoffenbarte Religion durch menschliche Weisheit nie vervollkommnet werden kann. Zwar ist es nicht unmöglich, daß die Vernunft auch über die göttlichen Dinge erkenne, was nicht geoffenbart ist; aber solche Erkenntnisse könnten doch nimmer mit der geoffenbarten Religion, um sie auszubilden und weiterzuführen, zu einem Ganzen vereinigt werden. Ist es ja dieser wesentlich, daß ihre Lehre unmittelbar von Gott mitgetheilt, daß sie Wort Gottes sei, und von uns durch gläubige Hingebung an das Ansehen Gottes aufgenommen werde. Auch dieses finden wir in der päpstlichen Denkschrift, auf die wir oben verwiesen, ausgesprochen [1]). — Aber es fragt sich, ob, was durch Menschen nicht geschehen kann, durch Gott selbst geschehen sei und

1) Et sane cum sanctissima nostra religio non ab humana ratione fuerit inventa, sed a Deo hominibus clementissime patefacta, quisque vel facile intelligit, religionem ipsam ex ejusdem Dei loquentis auctoritate omnem suam vim acquirere, neque ab humana ratione deduci aut perfici unquam posse. Encycl. d. 9. Nov. 1846.

noch geschehe. So wenig Gott sich widersprechen kann, so wenig kann durch eine spätere Offenbarung die frühere berichtigt werden; aber nichts hindert, daß die spätere enthülle, was die frühere verborgen ließ, daß somit die Offenbarung selber fortschreite. Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, drei Zeiträume unterscheiden. Im ersten, — von der Schöpfung des Menschen bis zur Stiftung des alten Bundes, — wurde zwar die Uroffenbarung durch menschliche Ueberlieferung fortgepflanzt, aber es gab, so viel wir wissen, keine neuen Offenbarungen. Im alten Bund schritt die Offenbarung allmählig fort, bis sie in der Fülle der Zeiten, als Gott in seinem Sohne zu uns redete, vollendet wurde. In diesem letzten Zeitraum also, von der Predigt der Apostel bis zur Wiederkunft des Herrn sind keine Offenbarungen mehr zu erwarten.

I.

Von der Uroffenbarung bis zum alten Bunde.

538. Wenn man es verschmäht, über die Geschichte der Menschheit sich durch das Wort Gottes belehren zu lassen, kann man zu der Annahme verleitet werden, daß unser Geschlecht sich ursprünglich in dem Zustand der Rohheit befunden, und nur langsam aus demselben sich zur Gesittung emporgearbeitet habe. Es leuchtet ein, daß diese Ansicht der rationalistischen Denkweise, nach welcher der Mensch ohne Dazwischenkunft Gottes durch natürliche Entwicklung zu aller Vollkommenheit gelangen soll, durchaus entspricht. Obschon aber dieselbe in der Geschichte einiger Völker, die ohne die geoffenbarte Religion zu kennen, allmählig entwildert wurden, eine Bestätigung zu erhalten scheint: so wird sie doch durch eine umfassendere und genauere Betrachtung dessen, was uns über die Geschicke sämmtlicher und besonders der ältesten Völker bekannt ist, wenn nicht als falsch, doch als höchst unwahrscheinlich erwiesen. Denn ist es auch vielleicht nicht möglich, die Frage nach dem ursprünglichen Zustand des Menschengeschlechtes aus den Nachrichten, welche uns die profane Geschichte aufbewahrt

hat, mit Gewißheit zu beantworten; so berechtigen uns doch sowohl die geschichtlichen Thatsachen, als auch die Denkmale und religiösen Sagen des Alterthums vielmehr zu der Annahme, daß jener Zustand keinesweges der Zustand roher Barbarei, sondern religiöser Gesittung war.

Während man nun stets der Ueberzeugung war, daß nur diese Ansicht mit der Offenbarung verträglich sei, und manche Gelehrte es übernommen haben, sie auch auf anderem Wege zu begründen: geht Hirscher in seiner Darstellung der Verwirklichung des göttlichen Reiches von der entgegengesetzten aus, und bemüht sich dieselbe sogar aus den h. Urkunden selbst zu beweisen [1]). Zwar ist er weit entfernt, nach Weise der Rationalisten die allmähliche Bildung des Menschen ohne „positive göttliche Anstalten und Führungen" erklären zu wollen; aber weil er nun einmal in allem, was Gott zum Heile der Menschheit gewirkt, nichts anderes als Erziehung sah; so war es eine natürliche Folge, daß er diese von ihren ersten Anfängen beginnen ließ. — Aber bekennt sich denn Hirscher nicht zu der Glaubenswahrheit, daß der Mensch ursprünglich im Zustand der göttlichen Kindschaft, gerecht und heilig war? Ohne Zweifel, und wie wir schon bemerkten, mit diesem Bekenntniß beginnt er seine Moral (n. 367.). Aber wir wissen ja auch, daß ihm zufolge der Urmensch zwar durch seine Unschuld und die ihn heiligende Gnade Kind Gottes, aber zugleich auch an geistiger Bildung Kind war. „Wir müssen uns also den Zustand der ersten Menschen nach der Sünde als einen Zustand der Kindheit, aber als den einer verwilderten denken" [2]).

Weil „die göttliche Erziehungsthätigkeit sich nach der Rohheit ihres Zöglings richten mußte," so wurde der Mensch, der im Anfang auf so tiefer Stufe stand, zunächst über die nothwendigsten Wahrheiten der Religion und sittlichen Ordnung durch „einen

---

1) Moral. Bd. 1. (2. Aufl.) S. 296 ff. (4. Aufl.) S. 284 ff., wo wir unter anderm lesen: „Wenn es überhaupt gilt, daß die Menschheit in alter Zeit sich im Zustand der Rohheit und zwar einer großen Rohheit befand, so gilt es vorzugsweise von der Urzeit". S. 286.

2) 2. Aufl. S. 298.

sinnlichen und anschaulichen Unterricht" belehrt. Diesen Unterricht findet Hirscher in den verschiedenen Thatsachen, welche die h. Schrift aus dem Zeitraum von Adam bis Abraham berichtet. Durch dieselben soll Gott die Menschen unterwiesen haben, daß er, der Schöpfer der Welt, von ihnen durch Gaben zu verehren, daß der Mensch, wenn auch zum Bösen geneigt, dennoch frei sei, daß er das Leben und Eigenthum seiner Mitmenschen achten, geschlossene Verträge halten müsse, daß Mann und Weib ehrbar zusammenleben und die Familien sich mehr und mehr über die Erde verbreiten, Künste und Gewerbe betreiben sollen u. s. w. Aber Gott ließ es auch an Beweggründen, welche auf rohe Menschen Eindruck machen, nicht fehlen. Nicht bloß die Verstoßung Kains, sondern auch die Sündfluth hatte nach Hirscher den Zweck, die Menschen zu überzeugen, daß Gott die Verletzung seines Willens unnachsichtlich bestrafe.

539. Ehe wir nun diese Lehre Hirscher's einer Prüfung unterwerfen, trachten wir zuvor die ehemals unter den Theologen herrschende Ansicht näher kennen zu lernen. Bekanntlich wurden die drei oben erwähnten Zeiträume nach den drei Gesetzen, dem natürlichen, mosaischen und christlichen unterschieden und benannt. Damit sollte aber der erste nicht etwa als das Zeitalter eines rohen Naturstandes bezeichnet, sondern nur ausgesprochen werden, daß Gott in jenem Zeitraum kein positives Gesetz gegeben, durch das er seine Verehrung oder das Leben der Menschen geregelt hätte. Die h. Schrift redet nämlich oft und viel von dem Gesetze des alten Bundes, den Gott mit den Juden schloß, und von jenem des neuen, den er in seinem Sohne mit der ganzen Menschheit einging; aber nirgend erwähnt sie eines Gesetzes, das er in früherer Zeit gegeben. Es ist aber gewiß nicht wahrscheinlich, daß sie von dieser Zeit vieles berichtend, eben jene Thatsache, welche, wenn sie stattgefunden, von der größten Bedeutung gewesen wäre, verschwiegen hätte [1]). Dasselbe gilt von der mündlichen Ueberlieferung, und wohl darf man mit Suarez annehmen, daß jene Lehre von den drei Gesetzen unter den Gottesgelehrten aller Zeiten nicht so allgemein sein würde,

---

1) Suarez. De legibus. l. 9. c. 1. n. 4. cf. 2. l. c. 3. n. 12.

wenn sie nicht vielmehr in der Ueberlieferung einen positiven Grund hätte.

Oder läßt sich vielleicht, wenn wir die Auslegung, welche gewisse kurzgefaßte Berichte der Bibel bei den kirchlichen Schriftstellern gefunden haben, berücksichtigen, dennoch auch in den ersten Zeiten ein Gesetz, das Gott geoffenbart, nachweisen? Von Enos, dem Sohne Seth's heißt es: „Dieser fing an, den Namen des Herrn anzurufen." (Gen. 4, 26.) Es hatten aber doch, sagt der h. Augustin, auch Seth, Abel, Adam den Namen Gottes angerufen: so muß also durch Enos eine besondere Weise, Gott zu verehren, eingeführt worden sein [1]). Thomas von Walden, der sich hierüber mehr verbreitet, zeigt, daß auch andere Väter und Gelehrte des Alterthums sich in derselben Weise aussprechen [2]). — Indeß läßt sich hieraus nichts wider die Lehre, von der wir reden, folgern. Mochte immer Enos, und mochten andere durch Frömmigkeit ausgezeichnete Männer dieses Zeitraums bei Einrichtung des Gottesdienstes vom Geiste Gottes angetrieben und geleitet sein: aus keiner Thatsache, welche die h. Geschichte berichtet, ergiebt sich, daß irgend einer von ihnen gleich Moses von Gott gesandt war, um in seinem Namen ein Gesetz zu verkündigen [3]). — Man bemerke jedoch, daß unter Gesetz hier ein Inbegriff von Anordnungen, die für eine Gesammtheit und auf längere Zeit Gültigkeit haben, verstanden wird. Demnach streitet es mit der gewöhnlichen Ansicht der Theologen nicht, daß Gott auch in dem ersten Zeitalter eine oder andere Vorschrift, wie jene über

---

1) De civ. Dei l. 15. c. 18.

2) Doctr. fidei. l. 3. art. 1.

3) Sicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex auctoritate legis divinae instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quaedam ceremoniae non quidem ex auctoritate alicujus legis determinatae, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium. Sed quia etiam ante legem (mosaicam) erant quidam viri praecipui prophetico spiritu pollentes, credendum est, quod est instinctu divino, quasi ex quadam privata lege inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria.

S. Thom. S. 1. 2ae. q. 103. a. 1.

die Enthaltung von Blutspeisen, ertheilte, noch auch, daß er einzelnen Menschen eine gottesdienstliche Verrichtung offenbarte, was vom Opfer Melchisedech's anzunehmen ist. Das Gebot der Beschneidung aber, welches den Patriarchen gegeben wurde, muß als der Anfang des jüdischen Gesetzes betrachtet werden.

Aus dem Gesagten erhellt, daß durch die Annahme, es habe vor dem jüdischen kein anderes positives Gesetz Gottes gegeben, der Verkehr und zwar der übernatürliche Verkehr Gottes mit dem Menschen nicht ausgeschlossen wird. Noch viel weniger soll damit gesagt sein, daß von den Menschen in jener Zeit keine andere als die natürliche Sittlichkeit gefordert worden. Sie kannten ja ihren Beruf zur göttlichen Kindschaft und die Verheißung eines Erlösers, der sie von ihrem Falle wieder aufrichten werde. Sie mußten also in Glauben, Hoffnung und Liebe vor Gott wandeln, und das Gesetz, unter welchem sie lebten, wird im Gegensatz zum mosaischen und christlichen das natürliche genannt, weil sie nur zu dem verpflichtet waren, was jenen Beruf zum übernatürlichen Verkehr mit Gott vorausgesetzt, aus der Natur der Dinge sich ergiebt [1]).

540. Nach dem Sprachgebrauch der h. Schrift wird unter Gesetz sehr oft auch die gesammte Offenbarung verstanden. Läßt sich also auch in diesem ausgedehnteren Sinne behaupten, daß dem Gesetz des alten Bundes kein anderes vorherging, d. i. daß es bis zur Zeit Abrahams keine neuen Offenbarungen gab? Der h. Thomas war ganz gewiß dieser Ansicht. Denn eben die Frage vom Fortschritt der Offenbarung behandelnd, sagt er mit aller Bestimmtheit, die erste Offenbarung vor dem mosaischen Gesetze sei jene gewesen, die Abraham empfing [2]). Er redet aber nicht etwa bloß von der Zeit nach der Sündfluth. Denn als Grund, weßhalb die Offenbarung nothwendig geworden, giebt er den zu Abrahams Zeit beginnenden Götzendienst an. Nun hielt der h.

---

1) Suarez l. c. Cf. De Sacram. l. 1. disp. 4. initio.

2) Prima revelatio ante legem (mosaicam) facta est Abrahae, cujus tempore coeperunt homines a fide unius Dei deviare ad idololatriam declinando; ante autem non erat necessaria talis revelatio, omnibus in cultu unius Dei persistentibus. S. 2. 2ae. q. 174. a 6.

Thomas, wie die älteren Theologen insgemein, dafür, daß die Menschen vor der Sündfluth sich der Abgötterei nicht schuldig machten [1]. — Indeß wie wir oben zwischen Anordnungen, welche Menschen unter dem Beistand des göttlichen Geistes treffen, und einem eigentlichen Gesetze Gottes unterschieden haben; also ist auch hier zu bemerken, daß bloße Erleuchtungen von oben, auch wenn durch dieselben neue Erkenntnisse mitgetheilt werden, nicht sofort Offenbarungen sind, die dem öffentlichen Glauben zu Grunde liegen. Wenn wir lesen, daß Gott sein Wohlgefallen am Opfer Abels zu erkennen gab, und sogar zu Kain vor und nach seinem Verbrechen redete; so dürfen wir wohl annehmen, daß er auch mit anderen, insbesondere mit den Gerechten und Frommen verkehrte. Dadurch mochte immer nicht bloß in diesen, sondern auch in denen, welche sich durch sie belehren ließen, die religiöse Erkenntniß wachsen; aber Männer, die Gott auserwählt, daß sie von ihm geoffenbarte Wahrheiten verkündigten, finden wir in diesem Zeitraume keine anderen, als etwa Henoch und Noe. Noe aber empfing keine Offenbarungen, als die sich auf die Sündfluth bezogen, und auch von Henoch wissen wir nur, daß er seinen Zeitgenossen, unter denen das Sittenverderbniß sich ausbreitete, die Strafgerichte Gottes ankündigte [2].

541. Weßhalb aber ließ Gott die Menschen in all dieser Zeit ohne andere Offenbarung als die ursprüngliche? Etwa, weil sie aus der Barbarei erst nach und nach zu einer etwaigen Gesittung zu führen waren, um für eine Belehrung über höhere Wahrheiten empfänglich zu werden? Vielmehr umgekehrt deßhalb, weil sie derselben noch nicht bedurften. — Wir haben an seinem Ort [3]) aus den klarsten Worten der h. Schrift und der einstimmigen Lehre der Väter nachgewiesen, daß der erste Mensch von Anfang an nicht bloß durch die Gnade geheiligt, sondern auch mit natürlichen und übernatürlichen Erkenntnissen bereichert war.

---

1) S. 2. 2ae. q. 94. a. 4. ad 2.

2) Prophetavit autem et de his septimus ab Adam Henoch dicens: Ecce venit Dominus in sanctis millibus suis, facere judicium contra omnes ... Jud. 2ae. 14.

3) Bd. 2. S. 518 ff.

Sein Zustand nach der Sünde war also mit nichten der Zustand eines verwilderten Kindes, es war der Zustand eines gefallenen Weisen. — Nun gehörte zwar zu den Folgen der Sünde auch die Schwächung der intellectuellen Fähigkeiten, aber welche Veränderung deßhalb immer in Adam vorgehen mochte, wer könnte es wahrscheinlich finden, daß er der Erkenntnisse, in deren Besitz er war, gänzlich beraubt und in den Zustand tiefer Rohheit gestürzt worden wäre? besonders, da Gott ihn sofort nach seinem Falle zur Buße weckte, und durch die Verheißung des Erlösers tröstete. — Dazu kommt, daß Adam als Stammvater des Menschengeschlechtes ohne Zweifel auch den Beruf hatte, der erste Lehrer desselben zu sein. Der h. Thomas findet darin den Grund, weßhalb er dem Geiste ebensowohl als dem Leibe nach nicht im Zustande der hilfsbedürftigen Kindheit, sondern der reifen Mannheit erschaffen wurde [1]. Weil er also jenen Beruf nicht verloren, sondern das Haupt des zwar gefallenen, aber durch Gottes Erbarmen wieder aufgerichteten Geschlechtes sein sollte; so blieben ihm auch nach der Sünde jene natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisse, durch die er einem solchen Berufe entsprechen, seine Nachkommenschaft unterweisen konnte.

Man bedenke aber, wie sehr diese Unterweisung durch die lange Lebensdauer erleichtert und gefördert werden mußte. Adam lebte über neun Jahrhunderte, und gerade von den Nachkommen Seth's berichtet die Schrift ausdrücklich, daß sie dasselbe hohe Alter erreichten [2]. War es also möglich, daß in diesem frommen

1) Quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in se ipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. S. p. 1. q. 104. a. 3. cf. QQ. disp. De verit. q. 18. a. 2. 4.

2) Zwar hat man versucht, diese Berichte in anderem Sinne zu deuten; aber siehe die gründliche Widerlegung solcher Deutungen bei Laur. Reinke. Beiträge zur Erklärung des A. T. Bd. 1. S. 83.

Geschlechte die Erkenntniß Gottes und alles dessen, was die Uroffenbarung enthielt, verloren ging? mußten nicht auch die natürlichen Erkenntnisse bei so ausgedehnter Lebenszeit wachsen und reifen? Vor allem aber wurde die Verbreitung des Irrthums und die Entstellung der ursprünglichen Ueberlieferung dadurch verhindert, daß es stets ebenso zahlreiche als unverwerfliche Zeugen der Wahrheit gab. Seth lebte noch, als Lamech, der Vater Noe's, geboren wurde: so mußte es also zur Zeit des letzteren noch eine Menge Menschen geben, die Zeitgenossen Adam's gewesen waren. Es waren also in diesem Zeitraume den Menschen, auch ohne eine neue Offenbarung und eine von Gott gegründete Lehranstalt alle Mittel geboten, die Wahrheit zu erkennen.

542. In der That redet zwar die Schrift von dem Sittenverderbniß, das von Anfang in der Nachkommenschaft Kains und später im ganzen Menschengeschlechte einriß; aber von Irrthümern und namentlich von jenen, die mit der Erkenntniß des wahren Gottes streiten, finden wir die ersten Spuren erst nach der Sündfluth. Damit soll, wie sich von selbst versteht, nicht gesagt sein, daß nicht viele Menschen auch in Irrthum oder Unwissenheit dahin lebten; aber dies war nicht die Folge „der angestammten Rohheit,“ welche „die göttliche Erziehungsthätigkeit“ noch nicht überwunden, sondern der sich häufenden Sünden, womit die Menschen, was sie Gutes von Gott empfangen, immer mehr in sich zerstörten. Ueberhaupt genügt es, sich an die großen Thatsachen zu erinnern, welche die heiligen Urkunden erzählen, um einzusehen, wie sehr das Schicksal des Menschengeschlechtes in diesem Zeitraume von jenem, das Hirscher schildert, verschieden war.

Nach begangenem Brudermord entfernte sich Kain, vom Fluche Gottes getrieben, von dem Wohnsitze seiner Eltern. Die h. Schrift berichtet hierauf zuerst über seine Nachkommenschaft, und man darf aus der Weise, in welcher sie berichtet, schließen, daß in dieser weder Frömmigkeit noch Tugend herrschte. Aber als rohe Barbaren werden sie keineswegs dargestellt. Im fünften Hauptstück der Genesis folgt sodann der Bericht über Seth's Geschlecht, in dem sich die Frömmigkeit seines Stammvaters fortpflanzte. Als nun aber, so erzählt das sechste Hauptstück, die Menschen sich mehr und mehr über die Erde ausbreiteten, kamen

die Nachkommen Seth's, die Kinder Gottes, mit den Nachkommen Kain's in Berührung, und ließen sich verleiten, mit den Töchtern derselben, welche sie durch ihre Schönheit reizten, Ehebündnisse einzugehen [1]). Dies giebt die Schrift als Ursache jenes Verderbnisses an, dessentwegen es Gott gereuete, den Menschen erschaffen zu haben. Und wenn nun die Sündfluth hereinbricht, was anders können wir darin sehen, als den Untergang eines Geschlechtes, das von der Höhe, auf die es Gott gestellt hatte, durch eigene Schuld so tief herabgesunken war? Das Strafgericht war eben deßhalb so furchtbar, weil die Menschheit mit großen Gaben Gottes einen abscheulichen Mißbrauch getrieben hatte.

543. Aber wie begründet denn Hirscher seine entgegengesetzte Ansicht, daß nämlich die Menschheit sich in der alten Zeit und vorzugsweise in der Urzeit im Zustand der Rohheit und zwar einer großen Rohheit befunden habe? Er verweist zunächst auf den vorhergehenden Paragraph. In diesem also hatte er gesagt, daß die ersten Blätter der heiligen Geschichte Greuel berichten, welche das Maß der Rohheit, das im Menschen war, bezeugten [2]). Allein, von den Thatsachen, die er anführt, gehören nur zwei oder wenn man will, drei dem ersten Jahrtausend der Menscheit an: die Mordthaten Kain's und Lamech's, und die Vielweiberei des

1) Es wird unsere Leser nicht befremden, wenn wir als gewiß annehmen, daß unter den Söhnen Gottes, von welchen die Schrift an dieser Stelle redet, die durch Frömmigkeit ausgezeichneten Menschen, also die Nachkommen Seth's zu verstehen seien. Die neueren protestantischen Gelehrten würden zu der alten Fabel, daß hier von einer fleischlichen und gar ehelichen Verbindung der Engel mit den Töchtern der Menschen die Rede sei, gewiß nicht zurückgekehrt sein, wenn es ihnen nicht gefiele, im Pentateuch vielmehr Mythen als Geschichte zu finden. — Siehe die Rechtfertigung der katholischen Auslegung bei Reinke Bd. 5. S. 141 ff.

2) „Der Mensch steht im Anfang, was Vernunft, Gemüth und Wille betrifft, auf einer tiefen Stufe. Die ersten Blätter der heil. Geschichte beweisen dieses. Sie nennen uns Brudermord, Vielweiberei, Blutrache, Leibeigenschaft, Menschenhandel u. s. w., lauter Greuel, welche das Maß der Rohheit, der ungebändigten Leidenschaft, der Fleischesmacht, der Habsucht und Gewaltthat bezeugen, welches in dem Menschen war. 1. Mos. IV, 5 fg. 18. IV, 14. 15. 23. XII, 5. 16. XIV, 4. 14. XVI. 6. XVII, 12. 13. 23. XIX, 14.

Moral. Bd. 1. S. 284. (4. Aufl.)

letzteren. Aber wenn die Schrift von diesem bemerkt, daß er zwei Weiber genommen, so müssen wir daraus vielmehr schließen, daß bis dahin — d. i. mehrere Jahrhunderte hindurch — selbst in Kain's Nachkommenschaft das ursprüngliche Gesetz Gottes beobachtet wurde. Sollen aber jene beiden Mordthaten die große Rohheit der Urzeiten beweisen, in welcher Rohheit mußten dann die Griechen und Römer, in welcher Rohheit müssen wir uns befinden, da kein Jahr vergeht, in dem uns nicht aus allen Ländern Europa's Berichte über Vater-, Kinder-, Gatten-, Brudermord zukommen? Es ist noch nicht lange her, als in einer der größten Städte Deutschlands ein Richter vor Grausen über die Verbrechen, die vor ihn gebracht wurden, ohnmächtig niedersank, und während ich dieses schreibe, macht durch die Tagesblätter ein statistischer Bericht die Runde, dem zufolge es in London zwölf Tausend Weiber giebt, die ihre eigenen Kinder erwürgt haben.

Beweisen, wie Hirscher sie hier für die Rohheit der Urzeit vorbringt, liegt die in allen seinen Schriften wiederkehrende Meinung zu Grunde, daß sittliche Vergehungen Mangel an Unterricht voraussetzen; ein Irrthum, der nicht bloß durch den Fall der Engel im Himmel und des Menschen im Paradiese, sondern auch durch die tägliche Erfahrung widerlegt wird. Denn in welchen Ständen sind die Laster und Verbrechen, über die wir seufzen und erschaudern, am häufigsten? Die Tugend setzt Erkenntniß, aber das Laster keinesweges Unwissenheit voraus.

Indeß verweist Hirscher nicht bloß auf den vorhergehenden Paragraph, worin er, was wir erwogen haben, gesagt hatte, sondern fügt auch bei: „die blutige Gewalt, wie sie an Kain hervorgetreten war, und der brutale Uebermuth wurden allgemein.“ Aber woher weiß er das? Die h. Schrift erwähnt nur der Mordthat Lamech's und zwischen dieser und Kain's lagen Jahrhunderte. „Riesenmenschen,“ fährt er fort, „furchtbar in ihren Leidenschaften, erfüllten das Land mit ihrem Ruhme und ihrem Schrecken. Ebenso füllte Unzucht die Erde. Schon Lamech nahm zwei Weiber. Und in der Folge herrschte im Geschlechtlichen die gesetzloseste Willkür und Verwilderung.“ Aber wann traten diese Riesen auf? Als die Söhne Gottes die Töchter der Menschen zu Weibern genommen hatten. Was also die Schrift von den

Riesenmenschen sagt, das sagt sie nicht von der Urzeit, sondern von der viel späteren, als das Menschengeschlecht schon weit über die Erde verbreitet war. Dasselbe gilt von der allgemein werdenden Unzucht.

Auch aus der Weise, in welcher Gott den ersten Unterricht ertheilte, alle Wahrheit in ganz sinnliche Bilder hüllend, sollen wir nach Hirscher schließen, auf welch tiefer Stufe der Mensch in der Urzeit stand. Hier jedoch scheint er ganz zu übersehen, daß die Genesis den Unterricht enthält, welchen Gott den Juden durch Moses, und nicht jenen, den er den ersten Menschen durch sich selbst ertheilte. — Freilich wenn diese erst durch die warnenden Worte Gottes an Kain erlernten, daß der Mensch einen freien Willen hat, oder aus der Bestrafung desselben, daß der Mord Sünde ist, wenn sie gar „die Heiligkeit des Wortes und der Verträge“ — erst nach der Sündfluth — „aus der Treue, womit Gott selbst zu Noe redend, sich an sie gebunden hält“ [1]), erkannten, dann hat Hirscher Recht. Aber solche Gründe bedürfen keiner Widerlegung.

Eher hätte sich Hirscher darauf berufen können, daß erst die Söhne Lamech's nicht bloß das Zither- und Harfenspiel, sondern auch die Schmiedekunst erfanden (Gen. 4.). Indeß der h. Text sagt nicht, daß Tubalkain der erste Hämmerer, sondern daß er „Hämmerer in allem Erz- und Eisenwerk“, also sehr geschickt war. Uebrigens streitet es mit der Ansicht, die wir vertheidigen, durchaus nicht, daß die Menschen, nachdem sie aus dem Paradiese vertrieben waren, die Künste und Gewerbe, deren sie für dieses irdische Leben bedurften, nach und nach erfinden und vervollkommnen mußten. Oder konnten sie nicht trotzdem über Gott und die sittliche Ordnung wohl unterrichtet, und auch über die Natur der Geschöpfe erleuchtet sein? —

544. Wir haben dies an seinem Orte aus dem, was Schrift und Tradition über den ursprünglichen Zustand und den Fall des ersten Menschen lehren, gefolgert; aber auch schon bemerkt, daß alles, was die Profangeschichte über die ältesten Zeiten berichtet, damit übereinstimmt. Hirscher selbst hat dies bei ande-

---

1) A. a. O. S. 288.

rer Gelegenheit bezeugt. „Wir finden," sagt er, „in den Religionen der Völker reine religiöse Begriffe, untermischt mit verkehrten und abscheuwürdigen; aber die reinen sind nachweisbar die ältesten; die verkehrten und abscheuwürdigen aber sind die Erfindung der Zeiten" [1]). Hirscher beruft sich auf diese Thatsache, um zu beweisen, daß es, nachdem die Sünde in die Welt gekommen war, „an einer Uroffenbarung nicht genügte." Aber beweist denn dieselbe Thatsache nicht auch, daß der Mensch im Anfange, „was Geist, Gemüth und Wille betraf," keineswegs „auf tiefer Stufe stand," sondern erst, dem Bösen sich mehr und mehr überliefernd, auf sie herabsank? Auch dies hatte Hirscher selbst kurz vorher bezeugt. „Kannst du mir," fragt er seinen Leser, „ein Volk nennen, das die reineren religiösen Begriffe, die es aus der Urzeit empfangen, bewahrt hätte? Versanken nicht alle in Sünde, und mit der Sünde in Finsterniß des Geistes?" Aber wenn alle Völker aus der Urzeit reinere religiöse Begriffe empfangen haben, wie kann dann „die Menschheit sich in der alten Zeit und vorzugsweise in der Urzeit im Zustande großer Rohheit befunden haben?"

545. Mit vielem Recht verweist Hirscher hier zur Bekräftigung dessen, was er vom Versinken der Völker sagt, auf das erste Hauptstück des Römerbriefes. Denn der Apostel lehrt in demselben ausführlich, daß die Menschen, bevor sie zu Abgötterern wurden, den wahren Gott, und zwar nicht bloß durch die Ueberlieferung der Uroffenbarung, sondern auch aus seinen Werken durch die Vernunft erkannten. Weil sie Gott, den sie erkannten, weder Ehre noch Dank erwiesen, darum verloren sie sich in eitlen Gedanken, und wurden zu Thoren, so daß sie sich dem schmähligsten Götzenthum ergaben. Wir dürfen annehmen, daß der Apostel hier von der Zeit nach der Sündfluth redet: denn es ist wahrscheinlich, — wenn nicht mehr als wahrscheinlich, — daß erst in dieser die Abgötterei entstand. Jedenfalls gelten seine Worte, auch wenn sie zugleich von der Urzeit zu verstehen sind, nicht minder, ja zunächst von diesem zweiten Zeitraume. Denn er will ja den Ursprung des zu seiner Zeit bestehenden Heidenthums erklären. —

1) Erörterungen I. S. 14.

Demzufolge erhalten wir über das Schicksal der Menschheit vor und nach der Sündfluth durch die Offenbarung selbst Aufschlüsse, welche mit der Lehre Hirscher's ganz unverträglich sind. Die Menschen wurden nicht durch einen langsam fortschreitenden Unterricht Gottes aus dem Zustand ursprünglicher Rohheit zur Gesittung gebracht. Vielmehr waren sie von Anbeginn gesittet und namentlich über Gott und ihre Bestimmung aufgeklärt. In den Nachkommen Seth's dauerten die fromme Verehrung Gottes und die von ihr unzertrennliche Sittenreinheit fort, bis sie sich mit den Nachkommen Kain's vermischten, und durch Wollust verderbt wurden. Da vertilgte Gott das entartete Geschlecht bis auf die Familie eines Gerechten. — Auch im zweiten Zeitraum beginnt also die Geschichte der Menschheit von einem in religiöser und sittlicher Beziehung guten Zustand. Als nun die Menschen von neuem, der besseren Erkenntniß, die sie hatten, ungeachtet, von Gott sich entfernten, traf sie jene Strafe, welche der Apostel schildert. Sie wurden der Thorheit und den schändlichen Gelüsten ihres Herzens überlassen. Wie jedoch zur Zeit der Sündfluth Gott den Noe erkoren hatte, um ihn gleichsam zu einem zweiten Stammvater des Menschengeschlechtes zu machen; also erwählte er jetzt den Abraham, um aus seinen Nachkommen ein Volk zu bilden, in welchem die Erkenntniß des wahren Gottes und die Hoffnung des verheißenen Erlösers durch besondere Veranstaltungen und fortgesetzte Offenbarungen bewahrt blieben.

II.

Von den Offenbarungen des alten Bundes.

546. Was wir wider die Meinung von einer großen Rohheit der ersten Menschen gesagt haben, schließt nicht aus, daß die Erkenntniß, welche sich im ersten Zeitraum durch Ueberlieferung aus der Uroffenbarung erhielt, geringer war, als jene, welche durch die Offenbarung des alten Bundes gegeben wurde, wie diese wiederum auf viel tieferer Stufe als die christliche stand.

Hugo vom h. Victor spricht sich darüber folgendermaßen aus [1]). In der Zeit vor dem alten Bunde erkannten die Menschen Gott den Schöpfer, und erwarteten von ihm die Erlösung von der Sünde, um zum Heile, das er ihnen bestimmt hatte, gelangen zu können: aber durch wen und in welcher Weise Gott sie erlösen wolle, war ihnen unbekannt, es sei denn, daß Einzelne einer besonderen Erleuchtung gewürdigt worden wären. Im alten Bunde war über die Person des verheißenen Erlösers manches geoffenbart, insbesondere daß er aus dem Geschlechte Abrahams hervorgehen, und sein Reich über alle Völker ausdehnen werde; aber wer er sein würde, das Geheimniß der Menschwerdung, war noch verborgen. Denn obgleich die Propheten sowohl von diesem Geheimniß als auch von dem Leiden und der Auferstehung des Gottmenschen geweissagt hatten; so war es doch nicht allen gegeben, den tiefen Sinn ihrer Worte zu ergründen. Im neuen Bunde aber wird sämmtlichen Gläubigen die Beschaffenheit der Person des Erlösers und die Weise, in welcher er das Erlösungswerk vollbracht hat, verkündigt.

547. Der h. Bonaventura beantwortet die Frage, ob der Glaube — seinem Inhalte nach — im Laufe der Zeiten zugenommen habe, indem er die Worte Hugo's wiederholt [2]); der h. Thomas aber läßt sich auf schärfere Bestimmungen ein. — Der hauptsächliche Gegenstand der göttlichen Offenbarung ist Gottes Wesen und das Geheimniß der Menschwerdung. In der Offenbarung des göttlichen Wesens also lassen sich drei Zeiten, in welchen sie fortschritt, unterscheiden. Als nach der Sündfluth die Erkenntniß des wahren Gottes auf Erden abnahm, offenbarte sich Gott zuerst den Patriarchen; später aber durch Moses dem von ihnen abstammenden Volke; endlich der ganzen Menschheit in seinem Sohne Jesus Christus. Den Patriarchen offenbarte er sich als den einen wahren allmächtigen Gott; Moses empfing höhere Aufschlüsse über die göttliche Wesenheit, namentlich über die Einfachheit des göttlichen Seins; aber die mit der Einheit des Wesens verbundene Dreiheit der Personen wurde erst durch

1) De Sacram. l. 1. p. 10. c. 6.
2) In l. 3. Dist. 25. a. 2. q. 1.

Christus verkündigt, da er die Apostel aussandte, alle Völker zu lehren und im Namen des Vaters, des Sohnes und h. Geistes zu taufen [1]). — Daß Gott sich dem Moses vollkommener als den Vätern geoffenbart habe, findet der h. Thomas in den Worten ausgesprochen: „Ich erschien dem Abraham, Isaak und Jakob als der allmächtige Gott, aber meinen Namen Jehova habe ich ihnen nicht bekannt gemacht." (2. Mos. 6, 3.) Mögen nun immer diese Worte auch in anderer Weise gedeutet werden können [2]); so läßt sich doch, was der h. Thomas durch sie beweisen will,

---

1) ..... praecedentes patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum ei est: Ego sum, qui sum. ... Postmodum vero tempore gratiae ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult. 19. Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.
S. 2. 2ae. q. 174. a. 6. Cf. ibid. q. 1. a. 7.

2) Unsere Vulgata liest: Ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Jacob in Deo omnipotenti, et nomen meum Adonai non indicavi eis. Es ist nämlich bekannt, daß die Juden, wo immer in der h. Schrift Gott יהוה genannt wird, aus Ehrfurcht vor diesem Namen, den sie nicht auszusprechen wagten, Elohim oder Adonai zu lesen pflegten. Darum übersetzt ihn auch die Vulgata mit Deus oder Dominus, und giebt ihn an dieser Stelle nach Sitte der Juden mit Adonai wieder. Es streiten nun die Gelehrten, wie jene vier Consonanten zu lesen seien, aber darin stimmen alle kirchlichen Schriftsteller seit den ältesten Zeiten überein, daß er vom Zeitwort היה abzuleiten ist, und dasselbe bedeutet, was Gott durch die Worte ausdrückte: Ich bin, der ich bin. Der h. Thomas also nimmt an, daß Gott in obigem Texte erkläre, er habe sich den Vätern als den Allmächtigen zu erkennen gegeben, aber jene Wahrheit von der Absolutheit seines Seins noch nicht erschlossen. Und so legen mehrere hh. Väter (S. Greg. M. In Ezech. hom. 16. Theodoret. in Exod. q. 15. S. Basil. in Eunom. l. 1. n. 13 etc.) und berühmte Theologen (Hugo a S. Vict. l. c. Corn. a Lap. in h. l. Tirinus etc.) diese Schriftstelle aus. — Andere, deren Meinung Reinke (Bd. 3. S. 89 ff.) vertheidigt, glauben aus dem Zusammenhange schließen zu müssen, daß in jenen Worten vielmehr von einer Offenbarung oder Erscheinung Gottes in seinen Werken die Rede sei, so daß der Sinn wäre: den Vätern erwies ich mich (durch meine Wohlthaten) zwar als den Allmächtigen, aber noch nicht (durch Erfüllung meiner Versprechen) als den Unveränderlichen. Der Name: Seiender -- drückt nämlich auch ganz besonders die Unwandelbarkeit aus.

anderweitig aus der h. Schrift ohne Schwierigkeit begründen [1]). Es wird nämlich an mehreren Stellen mit Nachdruck hervorgehoben, daß Gott mit Moses vertraulicher redete, und sich ihm vollkommener offenbarte, als irgend einem andern Propheten des alten Bundes [2]): ja der h. Augustin [3]) und andere glauben aus einigen Worten der Schrift schließen zu müssen, Moses habe in wunderbarer Weise schon in diesem Leben die Wesenheit Gottes durch Anschauung erkannt. Wie dem nun auch sei, gewiß ist, daß die h. Schrift diese Erleuchtung über Gottes heiliges Wesen in Moses als characteristischen Vorzug bezeichnet. Müssen wir nun schon daraus folgern, daß er in vorzüglicher Weise berufen war, die Erkenntniß Gottes durch höhere Offenbarungen zu fördern; so wird uns dies auch durch die hh. Urkunden selbst bestätigt. Oder haben nicht stets auch die Lehrer und Väter des neuen Bundes in den Worten, womit Gott sich dem Moses zu offenbaren beginnt, den erhabensten Aufschluß gefunden, den wir in diesem Leben über die göttliche Wesenheit erhalten können? „Gott sprach zu Moses: Ich bin, der ich bin. Er sprach: So sollst du zu den Kindern Israels reden: Der ist, hat mich zu euch gesandt.“ (2. Mos. 3, 14.) Nun heißt es aber ferner: „Dies sollst du zu den Kindern Israels sagen: „Der Herr (im Hebräischen: Jehova) der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch gesandt: dies ist mein Name in Ewigkeit, und so soll man meiner geden-

---

1) Vergl. beim h. Thomas selbst l. c. a. 4. u. Quaest. disp. de verit. q. 12. a. 14.

2) Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. Exod. 33, 11. cf. 13—23.

Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel, per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est. Ore enim ad os loquor ei, et palam et non per aenigmata et figuras Dominum videt.
Num. 12, 7. 8.

Et non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem. Deut. 34, 10.

3) Ep. ad Paulinam 147. (al. 112) c. 12. Super Gen. ad litt. l. 12. c. 27.

ken von Geschlecht zu Geschlecht." Indem sonach Gott, nachdem er vorher so nachdrucksvoll den Namen Jehova erklärt hatte, über das, was Moses in seinem Namen den Juden verkündigen sollte, sich also erklärt; wird uns als Inbegriff der mosaischen Offenbarung angegeben: „Das Wesen der Wesen, das über alles, was ist, hoch erhaben, unendlich, ewig und unveränderlich ist, hat mit euren Vätern einen Bund geschlossen, und will, was er ihnen verhieß, an euch erfüllen, auf daß er in besonderer Weise euer Gott, und ihr sein Volk seiet." — Und so wahr es ist, daß Moses, seine Reden der geringen Bildung und den rohen Sitten der damaligen Juden anpassend, von Gott sehr oft in ganz sinnlichen Bildern spricht, und vorzüglich darauf bedacht zu sein scheint, durch Schilderung der göttlichen Macht und Gerechtigkeit heilsame Furcht zu erwecken: so läßt sich doch nicht läugnen, daß trotzdem in seinen Erzählungen, seinen Lehren und Gesängen sich jene unermeßliche Größe und jene Erhabenheit Gottes, die der Name Jehova ausdrückt, zugleich mit der wunderbaren Güte, in der er sich zu seinem Volke herabläßt, offenbart. — Das Wort, womit er dem Tode nahe seinen letzten Segen schließt, ist: „Selig bist du Israel! Wer ist dir gleich, o Volk, das selig wird in Jehova." (5. Mos. 33, 29.)

548. Man könnte einwenden, daß die in der ägyptischen Sklaverei tief gesunkenen Juden nicht geeignet waren, über Gott höhere Offenbarungen, als die Patriarchen zu erhalten. Allein es kommt nicht darauf an, wie die Lehre, welche Moses verkündigte, von der großen Menge in jener oder auch in den folgenden Zeiten aufgefaßt wurde, sondern was sie in sich selbst enthielt. Der Grad der Erleuchtung, zu welchem die einzelnen Gläubigen durch die Offenbarung gebracht werden, hängt immer von ihren Gaben und Bestrebungen, und von der Führung des göttlichen Geistes ab. Ueberhaupt ist die Erkenntniß, zu welcher Einzelne, in was immer für einem Zeitraum gelangen mochten, von der Lehre, die allen verkündigt wurde, wohl zu unterscheiden. Wenn viele diese mangelhaft auffaßten, so wurden andere durch den Geist Gottes auch über ihren Inhalt hinaus erleuchtet. Gregor der Große, welcher über den Fortschritt der religiösen Erkenntniß ausführlicher redet, zweifelt nicht daran, daß die Väter des alten

Bundes selbst das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit erkannten, obgleich sie dasselbe gar nicht oder doch nicht deutlich verkündigten [1]). Ebenso andere Väter der Kirche.

Indessen scheint der h. Gregor insofern dem h. Thomas zu widersprechen, als der letztere von Moses behauptet, daß Gott sich ihm nicht nur mehr als den Patriarchen, sondern auch vollkommener als allen Propheten geoffenbart habe. Denn nach dem h. Gregor war die Offenbarung von Abraham bis zu den Aposteln in beständigem Fortschritt, so daß Moses mehr als Abraham, aber auch die Propheten mehr als Moses, und die Apostel mehr als die Propheten erkannten [2]). — Allein wir haben bemerkt, daß der h. Thomas in dem Inhalte der Offenbarung die Lehre über Gott und das Geheimniß der Menschwerdung unterschied. Von diesem letzteren sagt auch er, daß Gott dasselbe immer vollständiger verkündigen ließ, je näher die Zeit, in der es sollte verwirklicht werden, heranrückte [3]), und läugnet also nicht, daß David und die späteren Propheten über die Person des Erlösers und die Geheimnisse seines Lebens und Sterbens vollkommener als Moses erleuchtet waren [4]). Er selbst auch zeigt hieraus, daß seine Lehre mit jener des h. Gregor nicht streite [5]). Reden wir also von der religiösen Erkenntniß überhaupt; so bleibt es wahr, daß

---

1) Sanctam Trinitatem esse noverunt, sed eandem Trinitatem, quam cognoverunt, aperte minime praedicaverunt.... Et quamvis haec spiritales patres profecto cognovissent, multitudo tamen synagoge nec invenire mysterium Trinitatis potuit nec quaerere scivit.
In Ezech. hom. 16. (al. l. II. hom. 4.)

2) Per incrementa temporum crevit scientia spiritualium Patrum. Plus namque Moyses quam Abraham, plus Prophetae quam Moyses, plus Apostoli quam Prophetae in omnipotentis Dei scientia eruditi sunt.
Ibid.

3) Quantum vero ad fidem incarnationis, manifestum est, quod quanto fuerint Christo propinquiores sive ante sive post, ut plurimum plenius de hoc instructi fuerunt, post tamen plenius quam ante, ut Apostolus dicit Eph. 3. L. c.

4) Visio Moysis fuit excellentior quantum ad cognitionem Divinitatis, sed David plenius cognovit et expressit mysteria incarnationis Christi.
Ibid. a. 4. ad 1.

5) Quaest. disp. de verit. q. 12. a. 14. ad 1.

die Offenbarung nicht bloß von Abraham bis auf Moses, sondern auch von Moses bis auf Christus in beständigem Fortschritte war: und dies ist auch die Lehre der späteren Theologen [1]).

549. Zur besseren Auffassung derselben ist nun noch ein Satz, den von Peter dem Lombarden [2]) an sämmtliche Gottesgelehrten vertheidigen, näher zu betrachten. Sie antworten nämlich auf die Frage, ob der Glaube im Laufe der Zeiten zugenommen: der Substanz nach sei der Glaube in jeder Zeit derselbe gewesen, der Entwicklung nach aber gewachsen. Unter der Substanz werden jene beiden Grundwahrheiten verstanden, ohne deren gläubige Erkenntniß der Lehre des Apostels zufolge das Heil unmöglich ist. Um Gott zu gefallen und selig zu werden, muß der Mensch glauben, daß Gott ist und daß er die, welche ihn suchen, zum ewigen Heile führt. Darum aber darf man diese Wahrheiten die Substanz des Glaubens nennen, weil sie alle anderen, die geoffenbart sind, wenngleich nur wie ein Prinzip die Folgerungen oder ein Keim die Pflanze enthalten. Das Sein Gottes nämlich ist in seiner Absolutheit und Unendlichkeit der Grund aller Vollkommenheit und auch der dreifachen Persönlichkeit Gottes, und der Weg, auf dem Gott zum Heile führt, schließt sowohl das Geheimniß der Menschwerdung und Erlösung, als auch die ganze Sitten- und Sakramentenlehre in sich. Wer demnach diese beiden Wahrheiten glaubt, der glaubt einschließlich alles, was Gott geoffenbart hat: möge er auch jenen ihren Inhalt dem Einzelnen nach nicht erkennen. Insofern also die Menschen zu allen Zeiten, um selig zu werden, wenigstens diese Wahrheiten glauben mußten, war der (seligmachende) Glaube immer derselbe: insofern aber Gott, was dieselben einschließen, in der Folge der Zeiten nach und nach offenbarte, ist der Inhalt des Glaubens vermehrt worden [3]).

---

1) Cajet. in S. p. 2. 2ae. q. 1. a. 7. Greg. a Val. Tom. 3. disp. 1. q. 1. p. 6. Suarez. De fide disp. 2. sect. 6. Lugo. De fide disp. 3. sect. 5.

2) L. 3. Dist. 25.

3) Omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibi-

III.

Von den Offenbarungen des neuen Bundes.

550. Die Propheten des alten Bundes reden von der Ankunft des Messias als von dem Zeitpunkt, in welchem Gott seine Verheißungen erfüllen werde, und die frohe Botschaft, welche die Schriften des neuen Bundes enthalten, ist eben diese, daß sie in Jesus Christus erfüllt worden. Und nicht eines oder das andere, sondern alles, was Gott verheißen hatte, erwartete man vom Messias, und daß alles in Jesus Christus uns geworden, ist in den Evangelien und Briefen der Apostel in mannigfaltiger Weise und auch in den bestimmtesten Worten ausgesprochen [1]). Ueberdies führt der h. Paulus in den Briefen an die Galater und Hebräer den Gedanken aus, daß, was im alten Bunde begonnen war, im neuen zur Vollendung geführt worden. Alles, was Gott durch Moses angeordnet hatte, Gesetz, Opfer und Priester war, weil es nur vorbildete nnd vorbereitete, unvollkommen; darum mußte es aufhören, als mit dem Gründer des neuen Bundes das Vollkommene kam, das, eben weil es vollkommen ist, ewig dauern wird [2]). Es nennt also auch der Apostel die Zeit, in welcher

---

libus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem, juxta illud Hebr. 11, 6. . . . In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem. . . . Sic ergo dicendum est, quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecunque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. In quantum ad explicationem crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite.

S. Thom. S. 2. 2ae. q. 1. a. 7.

1) Quotquot enim promissiones Dei sunt, in illo Est.
2. Cor. 1, 20.

2) Siehe besonders Gal. 3, 23. — 4, 5. u. Hebr. 7, 17—28.

der neue Bund geschlossen wurde, die Fülle der Zeiten, die Gott habe eintreten lassen, um alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christo zu erneuern (Eph. 1, 10.); denn ihm hat er alles, auch die Chöre der Engel unterworfen, damit er alles in allem vollende (v. 22. 23.). Und was anders als diese Vollendung wurde dem h. Johannes in den Gesichten auf Pathmos gezeigt? Die Schicksale der Menschheit sind in die Hände Jesu Christi gelegt, damit er in Kraft seines sühnenden Leidens und seiner glorreichen Auferstehung die Rathschlüsse Gottes in ihr vollführe. Darum spricht er selbst im Eingang und am Schlusse des geheimnißvollen Buches: „Ich bin das Alpha und Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende."

In alle diesem ist die Lehre enthalten, daß die Religion Jesu Christi als die vollkommene bis an's Ende der Zeiten dauern, und nicht etwa, wie gewisse Schwärmer geträumt haben, durch eine andere ersetzt werden wird. Der h. Thomas beweist dies auch noch durch folgenden Grund [1]). Die Vollkommenheit einer Religion hängt davon ab, daß sie ihre Bekenner zum letzten Ziele und Ende führt. Jene also muß durchaus vollkommen sein, durch welche wir mit dem letzten Ziele unmittelbar verbunden werden, so nämlich, daß außer dem, was sie verleiht, nichts nothwendig ist, um uns in den Besitz des höchsten Gutes zu versetzen. Dies aber ist es, was uns über den Bund, den Gott mit uns in seinem Sohne geschlossen hat, geoffenbart ist. Durch sein Sühnopfer werden wir von aller Schuld vollkommen gereinigt, so daß nichts uns mehr den Eingang in das ewige Heiligthum verschließt; durch ihn erhalten wir den Geist der Kindschaft und mit demselben das Recht auf das himmlische Erbe; er auch wird, die ihm angehören, von den Todten auferwecken, um ihre Leiber dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichförmig zu machen. So ist ihm, wie

1) Nihil potest esse propinquius fini ultimo, quam quod immediate in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex: unde Apostolus dicit ad Hebr. 10, 19: Habentes itaque, fratres, fiduciam introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus. Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae, quam status novae legis: quia tanto est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius. S. p. 1. 2ae. q. 106. a. 4.

oben der Apostel sagt, Macht gegeben, alles in allem zu vollenden.

551. Was aber von der Religion Jesu Christi überhaupt, das gilt auch von der Lehre, die sie verkündigt. Der Messias war auch als der große Prophet, der vom Geiste Gottes ganz erfüllt sein werde, verheißen [1]); und nicht nur die Juden, alle Völker sollten durch ihn zu voller Erkenntniß geführt werden. Als ein großes Licht, das seine Strahlen bis an die Enden des Erdkreises verbreiten werde, als der Lehrer und Führer der ganzen Menschheit ward er erwartet [2]): alle Völker werden herbeiströmen, damit er seine Wege sie lehre, und sie auf seinen Pfaden wandeln [3]). — Eine Offenbarung, die in solcher Weise verheißen wird, muß gewiß auch ihrem Inhalte nach vollkommen sein. Wie sehr in der That die Juden überzeugt waren, daß sie durch den Erlöser in aller Wahrheit würden unterwiesen werden, geht schon aus jener Antwort des samaritanischen Weibes hervor: „Ich weiß, daß der Messias kommt; wenn er also gekommen sein wird, wird er uns alles verkündigen." (Joh. 4, 25.) Aber ist nicht auch im Eingange des Hebräerbriefes deutlich ausgesprochen, daß Gott, wie die übrigen Einrichtungen, die er zu unserm Heile getroffen, so auch die Offenbarung durch Jesus Christus zur Vollendung geführt habe? „Nachdem Gott oftmals und auf vielerlei Weise einst zu den Vätern durch die Propheten geredet, hat er zuletzt in diesen unsern Tagen zu uns durch seinen Sohn geredet, welchen er zum Erben über alles gesetzt hat." Wenn endlich unser Heiland selbst spricht: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen" (Mth. 5, 17.); — so liegt auch darin dieselbe Wahrheit. Denn erfüllen bedeutet hier, wie so oft, vollenden; es ist aber zunächst von der Lehre die Rede.

552. Daher lehren die Theologen insgemein [4]), daß nach

1) Deut. 18, 15–18. Is. 11, 2.
2) Is. 9, 2. 42, 4. 6. 49, 6. 54, 4.
3) Is. 2, 2. Mich. 4, 2.
4) Thom. Waldens. Doctr. fid. cath. l. 2. c. 20 et 22. Melch. Can. l. 2. c. 7. Suarez. De fide. Disp. 2. sect. 6. n. 15. 16. Lugo. De fide. Disp. 3. sect. 5. n. 68 seqq.

dem apostolischen Zeitalter die Kirche keine neuen Offenbarungen empfange, durch welche der Inhalt ihres Glaubens ausgedehnt würde. Zwar hat sie, (also Thomas von Walden,) durchaus die gleiche Macht, welche sie zur Zeit der Apostel hatte; aber eben weil dieses die Zeit war, in welcher sie nach dem Ausdruck des Apostels volljährig wurde, hörte sie von damals an auf zu wachsen. Zur Zeit des alten Bundes war sie dem Kinde gleich, das mit den Jahren zunimmt; durch Christus aber ward sie zum vollkommenen Manne [1]. — Diese Lehre erhält durch die Kirche selbst die vollste Gewißheit. Zwar erkennt diese an, daß Gott auch im neuen Bunde zu manchen auserwählten Seelen unmittelbar redet; nun und nimmer aber nimmt sie solche Offenbarungen an, um auf sie ihren Glauben zu gründen. Wenn sie die Schriften, in welchen sie aufgezeichnet sind, gutheißt, beschränkt sie sich auf die Erklärung, daß sich in denselben nichts finde, was der christlichen Lehre und Frömmigkeit widerstreite; keineswegs aber bestätigt sie dieselben als das uns mit untrüglicher Gewißheit überlieferte Wort Gottes. Mögen also immer diese Offenbarungen nicht bloß über das, was Gott nach den Zeiten der Apostel gewirkt hat, oder wirken wird, sondern auch über die Thatsachen und Lehren, welche von Christus und den Aposteln verkündigt wurden, manche neue Aufschlüsse enthalten; so kann doch durch sie der Inhalt des Glaubens, den die Kirche öffentlich bekennt, nicht erweitert werden. Wann immer sie diesen erklärt, beruft sie sich einzig und allein auf die apostolische Ueberlieferung, und nur nach dieser forscht sie, so oft ein Streit über Glaubenssachen vor ihren Richterstuhl gebracht wird. Durch dieses ihr Verfahren spricht sie also aus,

---

1) Lex Christi per totum decursum veteris testamenti infans erat, dicente Apostolo quod nihil ad perfectum adduxit lex (Hebr. 7, 19.): temporis vero plenitudo fuit tempus Christi et Apostolorum. (Gal. 4, 4.) Usque tunc ergo, quia fides habebat, quod cresceret, potuit per appositionem librorum (canon.) staturam perfectae proceritatis acquirere. Elapso autem Apostolico tempore, non potuit crescere amplius, nisi quis dicat eam hactenus imperfectam. l. c. c. 20. n. 5.

Cum Ecclesia jam creverit in perfectum virum, quamvis sit aeque potens, ut olim, non tamen datur ei crescere, ut olim.
Ibid. c. 22. n. 2.

daß sie keine späteren Offenbarungen als Norm ihres Glaubens anerkennt, und auch sich selbst keine andere Lehrmacht beilegt, als die Hinterlage der apostolischen Predigt unversehrt und unverfälscht zu bewahren. Sie will, wie wir beim h. Vincenz von Lirinum lesen, nichts anders sein, als eine emsige und vorsichtige Behüterin der bei ihr hinterlegten Glaubenslehren: ändert nichts an ihnen, mindert nichts, fügt nichts hinzu. Dahin allein geht ihr Bestreben, daß, was ehemals mit Einfalt geglaubt wurde, nun — bei Entstehung der Irrthümer — sorgfältiger geglaubt werde [1]). —

Wie derselbe h. Vincenz, so dringen auch die übrigen Väter darauf, daß wir, um uns in Glaubenssachen wider den Irrthum zu schützen, wenn die Kirche nicht schon entschieden hat, der apostolischen Ueberlieferung nachforschen. Sie setzen also voraus, daß in dieser alles enthalten ist, was zur Lehre des Christenthums gehört, und schließen nicht nur menschliche Zuthaten, sondern auch neue göttliche Offenbarungen aus. Wenn daher der h. Augustin an den h. Hieronymus schreibt, wie heilig und gelehrt immer ein kirchlicher Schriftsteller sein möge, seine Lehre könne nicht gleich jener der kanonischen Bücher als untrügliche Norm des Glaubens gelten: so versteht der h. Thomas dies auch von jenen Männern, die Gott besonderer Offenbarungen würdigte. Denn unser Glaube beruhe nur auf der Offenbarung, welche die Apostel und Propheten erhalten haben [2]). Aber auch der h. Hieronymus selbst

---

1) Christi Ecclesia sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit.... Denique quid unquam aliud Conciliorum decretis enisa est, nisi ut quod antea simpliciter credebatur, hoc idem postea diligentius crederetur?

Commonit. n. 32.

2) Inititur fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus (in ep. ad Hieron. 19. c. 1.): Solis eis Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt.

S. p. 1. q. 1. a. 8 ad 2.

drückt eben diesen Gedanken aus: Gott, sagt er, hat in seiner Kirche durch die Apostel und Evangelisten geredet; und was immer später, auch von den heiligen und beredten Männern gesagt wird, kann nicht das Ansehen seines Wortes haben [1]).

Dem scheint jedoch der h. Gregor der Große an der schon angeführten Stelle zu widersprechen. Denn er sagt, am Schlusse derselben, daß uns, je mehr die Welt sich dem Ende nähert, eine immer größere Erkenntniß der göttlichen Dinge beschieden wird [2]): er redet aber vom Wachsthum der Erkenntniß durch neue Offenbarungen. — Indessen ist bekannt, daß der h. Gregor, wie die übrigen Väter, eben das Zeitalter der Welt, welches mit Jesus Christus begann, als das letzte bezeichnet, und als solches es den früheren entgegenstellt: wie ja auch der Apostel Johannes spricht: „Jetzt ist die letzte Stunde" (1. Joh. 2, 18.), nämlich des großen Welttages, und Paulus die Zeit, in welcher das Evangelium verkündet ward, das Ende der Zeiten nennt (1. Kor. 10, 11.). Obschon nun manche hh. Väter und namentlich Gregor der Meinung waren, daß dieses Zeitalter von kurzer Dauer, und das Weltende bereits nahe sei; so war doch nicht dieses der Grund, weßhalb sie das christliche Zeitalter das äußerste oder letzte nannten. Vielmehr wurde es als solches gerade deßhalb betrachtet, weil Gott in Christus das von Anfang begonnene Werk unserer Erlösung zu Ende führte.

IV.

Lehre des h. Thomas vom Verhältniß des alten und neuen Bundes.

553. Der h. Thomas beschließt eine seiner Untersuchungen über die Gesetze mit der von uns so eben betrachteten Wahrheit,

1) Dominus narravit in Scripturis populorum et principum horum qui fuerunt in ea (Ps. 86, 6.). Qui fuerunt. non, qui sunt in ea, ut exceptis Apostolis, quodcumque aliud postea dicitur, abscindatur; non habeat postea auctoritatem. Quamvis ergo sanctus sit, aliquis post Apostolos, quamvis disertus sit, non habet auctoritatem. In Ps. 86.

2) Quando mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus largius aperitur.

daß das Gesetz des neuen Bundes, weil es das vollkommene ist, bis zum Ende der Zeiten fortdauern wird [1]. Die Vollkommenheit aber der Heilsordnung Christi zeigt er, wie gesagt, daraus, weil sie uns unmittelbar mit unserm höchsten Endzweck verbindet, alles in uns wirkend, was für den Besitz Gottes erforderlich ist. Von eben diesem Gedanken hatte er aber auch seine Untersuchungen über das Gesetz des alten Bundes begonnen, und ihn der Vergleichung des alten und neuen Bundes zu Grunde gelegt. Auch der Arzt bereitet zuerst den Körper des Kranken vor, damit die Arznei, welche ihn heilen soll, ihre Wirkung nicht verfehle. Wie also jene vorbereitenden Mittel gut, aber nur diese Arznei das vollkommene Heilmittel ist; so war auch das Gesetz des alten Bundes gut (Röm. 7, 12.), weil es auf die Gnade des h. Geistes vorbereitete, aber es war unvollkommen (Hebr. 7, 9.), weil es diese Gnade nicht verleihen konnte. Denn das Gesetz ist durch Moses gegeben, Gnade und Wahrheit uns durch Jesus Christus geworden (Joh. 1, 17.). Nur die Gnade aber, welche der hl. Geist in die Herzen ausgießt, heilt uns von der geistigen Krankheit, und macht uns des ewigen Lebens würdig [2].

554. Wie bereitete aber der alte Bund den neuen vor? Zunächst und hauptsächlich dadurch, daß er Zeugniß von dem, der kommen sollte, ablegte, und die Menschen zur Verehrung des einen wahren Gottes, durch den allein sie selig werden konnten, anhielt [3]. Aber nicht blos die göttlichen Offenbarungen und Führungen, auch alle Vorschriften, die das Gesetz enthielt, hatten die Bestimmung, in dieser doppelten Weise das Reich Jesu Christi vorzubereiten. Jene, welche sich auf die Sitten beziehen, verhinderten, daß nicht auch im auserwählten Volke, wie in der Heidenwelt, die Erkenntniß des natürlichen Sittengesetzes immer mehr verdunkelt, und der Mensch dadurch immer weiter von Gott, dessen Ebenbild er in seinem Leben sein soll, entfernt wurde [4]. Durch die zeitlichen Strafen und Belohnungen aber erwies sich das Ge-

1) Summa. p. 1. 2ae. q. 106. a. 4.
2) Ibid. q. 98. a. 1.
3) Ibid. a. 2.
4) Ibid. q. 99. a. 2. ad 2.

setz, wie der Apostel sagt, als Zuchtmeister. Wie wir die Kinder durch kleine Geschenke und Züchtigungen zur Erfüllung der Pflicht anhalten; also bedient sich Gott der Güter und Uebel dieses Lebens, um die Unvollkommenen zur Beobachtung seines Gesetzes zu bewegen. Den Vollkommenen nämlich ist es eigen, das Zeitliche zu verachten, und nur das Ewige zu ersehnen, den Sündern, in das Zeitliche ihr letztes Ziel zu setzen, den Unvollkommenen aber, nicht das Geistige und Ewige allein, sondern auch das Zeitliche, aber mit Beziehung auf Gott zu begehren. Durch zeitliche Belohnung und Strafe werden sie zur Furcht Gottes, zum Vertrauen, zur Dankbarkeit und Liebe bewogen [1]). Obschon also die Beobachtung des Sittengesetzes an sich, d. h. ohne die Gnade Christi nicht rechtfertigte, so bereitete es doch auf diese Gnade vor.

555. Sie kann aber auch als Vorbild der Gerechtigkeit, welche aus der Gnade ist, betrachtet werden: denn wie der h. Augustin sagt, auch das Leben dieses Volkes war eine Verheißung des Erlösers [2]). Vielmehr jedoch gilt dies von dem Ceremonial-Gesetze. Dasselbe ordnete den öffentlichen Gottesdienst, bestimmte die Feste und die Weise sie zu begehen, schrieb die verschiedenen Opfer, Sakramente und mannigfaltige religiöse Gebräuche vor. Wie nun die h. Schrift überhaupt außer dem historischen Sinne einen mystischen hat, und die Propheten von dem nahe bevorstehenden Ereignisse so weissagten, daß sie zugleich die zukünftigen, welche bei Ankunft des Messias stattfinden sollten,

---

1) Lex vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum: unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quae erat futura per Christum, et ideo populus ille comparatur puero sub paedagogo existenti, ut patet Gal. 3. Perfectio autem hominis est, ut contemptis temporalibus spritualibus inhaereat, ut patet . . . Phil. 3, 13. Imperfectorum autem est, quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum; perversorum autem est, quod in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat, ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum. Summa. p. 1. q. 99. a. 6.

2) Praecepta legis justificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant: quia sicut dicit Augustinus contra Faustum (l. 22. c. 24.) etiam vita illius populi prophetica erat et Christi figurativa. Ibid. q. 100. a. 12.

vorherverkündigen; so hatte auch alles, was das Ceremonial-Gesetz vorschrieb, die doppelte Bestimmung, auf eine zu jener Zeit entsprechende Weise die Verehrung Gottes zu fördern, und die zukünftige Religion Jesu Christi vorzubilden. Die Feste z. B. waren zur dankbaren Erinnerung an die Wohlthaten Gottes eingesetzt, aber eben diese empfangenen Wohlthaten waren Vorbilder der größeren, die verheißen waren: die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei z. B. und die Versenkung Pharao's in's rothe Meer bildete die Befreiung aus der Sklaverei der Sünde, und die Besiegung Satan's, die Gesetzgebung auf Sinai die Sendung des h. Geistes vor. Die Opfer sollten das Volk anhalten, den einen wahren Gott anzubeten, und bei ihm allein Versöhnung und Hülfe in aller Noth zu suchen; aber sie deuteten zugleich das eine große Opfer des neuen Bundes vor. Dasselbe gilt von den Sakramenten, Reinigungen und übrigen Gebräuchen. Und wie wir in der Schrift einen dreifachen mystischen Sinn unterscheiden; so war auch die prophetische Bedeutung des jüdischen Gottesdienstes allegorisch, moralisch und anagogisch, je nachdem er Christus und seine Kirche, die christliche Gerechtigkeit, oder die himmlische Herrlichkeit, in welche Christus die Seinigen einführt, vorbildete [1]).

556. Der äußere Gottesdienst muß nämlich dem innern entsprechen; dieser aber besteht in gegenwärtigem Leben in dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe, und demnächst läßt sich ein dreifacher Zustand unterscheiden. Im ersten sind nicht blos die himmlischen Güter, sondern auch was zu denselben führt, als Zukünftiges Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung; und dies war der Fall im alten Bunde. Im zweiten sind der Glaube und die Hoffnung auf die himmlische Glückseligkeit zwar als auf ein Zukünftiges, auf die Mittel aber, durch die wir zu ihr gelangen, als auf Gegenwärtiges oder Vergangenes, nämlich auf die Gnade und Erlösung durch Christus gerichtet; und dies ist der Zustand des neuen Bundes. Im dritten aber wird nichts Abwesendes geglaubt, noch Zukünftiges gehofft, sondern was hienieden Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung war, als Gegenwärtiges besessen, und dies ist der Zustand der Seligen. In

1) q. 102. a. 2.

ihm wird zwar Gott gepriesen und angebetet, aber ohne eine gottesdienstliche Feier, die irgend etwas vorbilde, und deßhalb sah der h. Johannes im himmlischen Jerusalem keine Tempel (Apoc. 21, 22.). Der alte Bund hatte in seinem Tempel, seinen Opfern und Gebräuchen Vorbilder sowohl der geistigen Güter, die der Messias bringen, als der ewigen, in deren Besitz diese führen sollten. Dem neuen Bunde aber geziemte ein Gottesdienst, der nur das Ewige und Himmliche vordeutet, denn die Wohlthaten des Erlösers sind in ihm schon gegenwärtig [1]).

557. Die bürgerlichen Gesetze und Einrichtungen endlich waren nicht wie die religiösen vornehmlich dazu bestimmt, Zukünftiges vorzubilden. Dennoch pflegen die Heiligen auch diese Anordnungen und selbst die Kriege und Schicksale des jüdischen Volkes im mystischen Sinne zu deuten. Weil nämlich Gott selbst das bürgerliche Gesetz gegeben hatte, und die Schicksale seines Volkes in ganz besonderer Weise lenkte; so ist nicht zu zweifeln, daß auch alles dem Zwecke, wozu dies Volk auserwählt war, diente. Dieser Zweck aber war, das Reich des Messias vorzubereiten und vorzubilden: weßhalb wir denn auch beim Apostel lesen, daß in ihnen alles sich zum Vorbild ereignete (1. Kor. 10, 11.).

Dies sind die Gedanken, welche der h. Lehrer ausführlich und vielseitig erörtert, die Weisheit enthüllend, welche in dem inhaltreichen Gesetze des alten Bundes verborgen ist. Wer die angeführten Untersuchungen, wozu wir einladen möchten, durchlesen will, wird nicht umhin können, die eben so tiefe als scharfsinnige Erklärung der h. Schrift zu bewundern, und durch dieselbe um so mehr überrascht werden, wenn er etwa in dem gewöhnlichen Vorurtheil, daß die großen Scholastiker dem Studium der göttlichen Bücher wenig ergeben gewesen seien, befangen war. Doch wir reden hier davon zu einem andern Zwecke. Es fragt sich, ob man in der Vorzeit das Verhältniß des neuen zum alten Bunde gründlich erkannt und erwogen hatte.

558. Der h. Thomas beginnt also seine Abhandlungen über das neue Testament mit dem Lehrsatz, daß das Gesetz des

1) q. 103. a. 3.
2) q. 104. a. 2.

neuen Bundes seinem Wesen nach in der Gnade, welche den Menschen in seinem Innern heiliget, besteht. Als ein solches innere, das Herz umwandelnde Gesetz wurde es von den Propheten verheißen (Jerem. 31, 33. Hebr. 8, 10. 10, 16.), und von den Aposteln verkündigt (Röm. 3, 27. 8, 2.), und darin seine wesentliche Verschiedenheit vom Gesetze des alten Bundes, das unfähig war, das Herz zu erneuern, gezeigt. (Ebend.). Man kann also auch vom Gesetz des neuen Bundes die Erklärung geben, es sei die Gnade des h. Geistes, die in Folge des Glaubens an Christus verliehen wird. Denn jedwedes Ding ist das, was in ihm das Vorzüglichste ist: das Vorzüglichste aber im neuen Bunde ist ohne Zweifel jene Gnade des h. Geistes [1]). Zwar sind auch die Glaubens- und die Sittenlehre nicht bloß heilsam sondern nothwendig, aber jene, damit unser Herz zum Empfang der Gnade des h. Geistes vorbereitet werde, diese, damit wir dieselbe zu benutzen wissen. Immer also ist die Gabe des h. Geistes selbst das Vorzügliche [2]). Durch sie werden wir gerechtfertigt, mit Gott vereinigt, Kinder und Erben Gottes. — Man bemerke, wie wohl diese Lehre des h. Thomas mit den Worten übereinstimmt, durch welche der Heiland die Apostel mit der Verkündigung des neuen Bundes beauftragte. Sie sollen verkündigen, was Gott zur Erlösung der Menschen gethan hat; denen, die glauben, das Sakrament der Wiedergeburt ertheilen, und sodann sie über den Wandel, der hinführo von ihnen gefordert wird, belehren.

559. Durch das Gesagte ist bereits auch der Grund zur Lehre über die Verschiedenheit des alten und neuen Bundes gelegt. Es verhält sich, wie oben erklärt wurde, das alte Gesetz zum neuen, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, und deßhalb wird das alte Gesetz dem Zuchtmeister, der Knaben erzieht, verglichen, das neue aber das Gesetz der Vollkommenheit genannt. Dies ist es dadurch, daß es das Gesetz der Liebe ist, die durch

1) Unaquaeque res videtur esse, quod in ea est potissimum, ut Philosophus dicit. l. 9. Ethic. c. 4. Id autem, quod est potissimum in lege novi testamenti et in quo tota ejus virtus consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus. q. 106. a. 1.

2) Ibid ad. 2. et art. 2.

die Gnade des h. Geistes in unsere Herzen ausgegossen wird. Man sieht also auch, weßhalb der alte Bund als das Gesetz der Furcht vom neuen als dem Gesetze der Liebe unterschieden, jenem Irdisches und Zeitliches, diesem Geistiges und Ewiges verheißen ist. Denn die Gnade des h. Geistes bewirkt, daß der Mensch in seinem Thun und Lassen durch Liebe zur Tugend selbst angetrieben wird, und daß sein Verlangen auf das Geistige und Ewige, den Gegenstand seiner Liebe, gerichtet ist [1]. — Wie endlich jedes Vollkommene enthält, was dem Unvollkommenen gebricht, so ist auch das neue Gesetz die Ergänzung und Vollendung des alten. Betrachten wir den Zweck des Gesetzes, die Heiligung des Menschen, so war sie im alten Bunde nur verheißen und vorgebildet; bewirkt und verliehen aber wird sie im neuen durch die Kraft des Leidens Christi (Röm. 8, 3.). Aber auch alle anderen Verheißungen Gottes sind in Christo Ja und Amen (2. Kor. 1, 20.) und alle Vorbilder in ihm verwirklicht: weßhalb der alte Bund mit allen seinen Gebräuchen nur Schatten und Bild, Christus aber der Leib und die Wahrheit ist (Col. 2, 17.). Die Lehren und Vorschriften aber, welche das Gesetz enthielt, wurden durch Christus ergänzt und vollendet, indem er ihren wahren und tieferen Sinn enthüllte, und den Geboten Gottes die sogenannten Räthe der evangelischen Vollkommenheit beifügte [2]. Wie also Christus die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung, welche im alten Bunde nur dunkel angedeutet waren, klar und vollständig verkündigte; also zeigte er auch unumhüllt, wozu Gott den Menschen berufen, und was er durch seine Gnade in ihm zu wirken bereit sei. Es war also auch das neue Gesetz in dem alten schon, jedoch in der Weise, wie der Baum in dem Saamenkern, enthalten [3].

560. Wenn aber das vorzügliche und das eigentliche Wesen des neuen Gesetzes die innere Gnade des h. Geistes ist; so folgt daraus nicht, daß es keine äußere Werke vorschreiben müsse. Denn diese Gnade erhalten wir durch den menschgewordenen Sohn Got-

1) q. 107. a. 1.
2) q. 107. a. 2.
3) q. 107. a. 3. c. ad. 1. et 2.

tes. Wie also die Menschheit Jesu Christi von der Gottheit mit Gnade erfüllt war, und durch sie diese Gnade uns mitgetheilt wird; also geziemte es sich auch, daß diese Mittheilung durch äußere und sichtbare Werke geschehe, und die empfangene innere Gnade sich in unserm Leben äußerlich offenbare. Es sind also im neuen Bunde zweierlei Art äußerer Werke vorgeschrieben, solche, welche die Gnade in uns wirken und vermehren, und dieses sind die Sakramente, und solche, welche aus Antrieb der Gnade hervorgehen, die Werke der Tugend. Denn wie sich der Eingeborne des Vaters in seinem irdischen Leben offenbarte als voll der Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14.); so sollen auch, die ihm angehören, vor den Menschen als Kinder des Lichtes wandeln und die Werke der Finsterniß von sich werfen (Eph. 5, 8.) — Nichtsdestoweniger heißt und ist das Gesetz des neuen Bundes das vollkommene Gesetz der Freiheit; erstlich zwar, weil es außer dem, was seiner Natur nach zum Heile nothwendig ist, der Reinheit und Heiligkeit des Lebens, nur Weniges, nämlich die Sakramente vorschreibt, alles Uebrige aber theils der Anordnung der kirchlichen Vorgesetzten theils der Bestimmung der Gläubigen selbst überläßt; sodann und vorzüglich, weil die Gnade bewirkt, daß wir, was des Geistes ist, mit freudiger Liebe vollbringen [1]).

V.

Lehre Hirscher's vom Verhältniß des alten und neuen Bundes.

561. Nach obigen Mittheilungen dürfen wir zuversichtlich fragen, ob es gestattet sei, einer Theologie, welche diese von uns in gedrängter Kürze vorgelegten Gedanken reichlich entwickelte, den Vorwurf zu machen, daß sie den Geist des Christenthums nicht fassend auf dem Standpunkt des Mosaismus stehen geblieben sei. Je größeres Gewicht aber Hirscher auf diesen bei ihm oft wiederkehrenden Vorwurf legt, um so mehr müssen wir seine Darstellung vom Verhältniß des neuen Bundes zum alten mit jener der Vorzeit vergleichen. Ueber den Gegensatz, welcher

1) q. 108. a. 1. Quodl. l. IV. a. 13.

das Evangelium als das Gesetz der Liebe, Freiheit und Gnade mit dem Gesetze Moses bildet, hat er sich sehr verbreitet, und auch erklärt, wie dieses trotz seiner Unvollkommenheit auf die innere Heiligung und Wiedergeburt vorbereitete: aber die Bestimmung des alten Bundes, den neuen vorzubilden, und dadurch eine immerwährende und augenfällige Verheißung desselben zu sein, hat er in den früheren Ausgaben gar nicht, in der jüngsten nur ganz obenhin berührt [1]). Und doch sind — um von den Kirchenvätern nicht zu reden — die Schriften des neuen Testamentes selbst, namentlich aber die Briefe an die Galater und Hebräer, welche die Beziehung des alten Bundes zum neuen ausführlich behandeln, ein thatsächlicher Beweis, daß ohne Betrachtung jenes Vorbildlichen ein volleres und tieferes Verständniß der göttlichen Bücher unmöglich ist.

562. Aber noch von größerer Bedeutung ist, daß die Schwierigkeit, welche die Lehre über den Gegensatz des alten und neuen Bundes darbietet, bei Hirscher nicht nur keine Lösung findet, sondern ganz und gar unauflösbar wird. Denn worin besteht diese Schwierigkeit? Nämlich jede wahre Religion (oder richtiger: die wahre Religion; denn es kann nur eine geben) — muß den Menschen innerlich heiligen und zum ewigen Leben führen. Wenn also die jüdische nur äußerlich reinigte und nur zeitlichen Wohlstand verhieß, wie konnte sie dann die wahre, von Gott selbst gegründete Religion sein? Nach der Lehre des h. Thomas antworten wir: Der alte Bund war unvermögend, das Innere zu heiligen und zur ewigen Seligkeit zu führen, wenn wir ihn für sich allein, d. i. ohne Verbindung mit dem neuen betrachten. Die Opfer und Sakramente des alten Bundes enthielten in sich keine andere Kraft, als die Juden zur Theilnahme an den gottesdienstlichen Verrichtungen zu berechtigen, und für die Beobachtung des mosaischen Gesetzes war ihnen als besonderer Lohn nur der friedliche und dauerhafte Besitz des gelobten Landes verheißen. Aber daraus folgt nicht, daß den Bekennern dieser Religion nicht auch alle Mittel zur Erlangung der innern Heiligung und des ewigen Lebens geboten waren. War ja doch die Nothwendigkeit

1) Moral. Bd. 1. S. 324.

dieser Heiligung und die Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben ihnen bekannt, und hatten sie ja die Verheißung des Erlösers, der ihnen und der ganzen Menschheit zum Heile kommen sollte. Diejenigen also, welche das Gesetz Moses mit dem Glauben an den Erlöser beobachteten, wurden — nicht durch die Opfer und Werke, welche dies Gesetz vorschrieb — sondern durch jenen Glauben innerlich gereinigt und geheiligt, und der Besitz des gelobten Landes war für sie eine Bürgschaft der Aufnahme in das Himmelreich, das durch jenes vorgebildet wurde. Wenn man sagt, daß nur der neue Bund die Gnade des h. Geistes verleihe; so ist das dahin zu verstehen, daß nur das Leiden Jesu Christi die Ursache dieser Gnade war, und ohne Glauben an Jesus Christus niemand ihrer theilhaftig wird. Durch diesen Glauben aber konnten nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden die Gnade der Wiedergeburt erhalten und selig werden. Obgleich also vor der Ankunft des Erlösers diese Gnade nicht in so großer Fülle ertheilt wurde; so war sie doch niemanden, der die ihm gebotenen Mittel benutzte, versagt. Alle aber, welche sie empfingen, gehörten insofern zum neuen Bunde [1]).

Auch dies läßt sich nicht behaupten, daß den Juden nicht mehr

1) Quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines, tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut et nos justificamur.

q. 98. a. 2. ad 4.

Quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis ceremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis, et ideo non poterant a peccato mundare, sicut dicit Apostolus. . . . Hebr. 10, 4. Gal. 4, 9. . . . Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi justificari, cujus fidei quaedam protestatio erat hujusmodi ceremoniarum observatio, in quantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat. q. 103. a. 2.

Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti, nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi homo pertinet ad

Mittel des Heils als den Heiden gegeben waren. Denn erstlich waren jene Wahrheiten, welche die Heiden nur durch das Licht der Vernunft und die allgemeine Ueberlieferung erkannten, ihnen durch die Offenbarung oft und nachdrücklich verkündigt. Denn diese lehrte sie Gott, lehrte sie die ewige Bestimmung des Menschen, und die Bekehrung des Herzens als den einzigen Weg zu derselben kennen; die Verheißung des Erlösers aber war die Grundlehre ihrer ganzen Religion. Dazu kam, wie oben erwogen wurde, daß ihr Gottesdienst, ihre frommen Gebräuche, so manche Einrichtungen, und selbst ihre Geschichte ihnen stets jene Wahrheiten in Sinnbildern vor Augen hielten, und die Erfüllung der Verheißungen verbürgten; die Beobachtung aber des mosaischen Gesetzes, und folglich auch die Strafen und Belohnungen, durch welche Gott sie zu derselben anhielt, für die Gnade der inneren Heiligung sie vorbereiteten.

563. Weßhalb sagten wir nun, daß solche Erklärungen nicht bloß bei Hirscher vermißt, sondern durch seine Lehre unmöglich werden? Weil er den Juden die Erkenntniß, die zur wahren Heiligung des Lebens und der ewigen Seligkeit nothwendig ist, abspricht; und dies führt uns von der allgemeinen Betrachtung des alten und neuen Bundes zu der Frage, die uns eigentlich beschäftigt, über das Fortschreiten der Offenbarung zurück.

Die Fragen nach der Bestimmung des Menschen, nach dem Grunde des verschiedenen Schicksals in diesem Leben, nach dem endlichen Loose der Sterbenden beschäftigten zwar nach Hirscher die Geister zur Zeit des alten Bundes, aber fanden keine beruhigende Lösung. Vielmehr rief Gott dieselbe durch Zurückstellung der Unsterblichkeitslehre erst hervor, um die Gemüther auf die Lehre Christi von der Auferstehung der Todten vorzubereiten. Wie der Heide, so war auch der Jude ohne Trost. — Die protestantischen Rationalisten, welche gar viel vom „Zurücktreten der Lehre über die Unsterblichkeit" reden, beschränken ihre Behauptung wenigstens

novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant.

q. 106. a. 1. ad 3. cf. q. 107. a. 1. ad 2. et 3.

auf den Pentateuch [1]), aber Hirscher scheut sich nicht, sie über das ganze alte Testament auszudehnen. Auch im Prediger und Buch Job findet er nur „das Zweifeln und Ringen und Verzweifeln" der mit jenen Fragen über die Bestimmung und das endliche Loos des Menschen beschäftigten Geister. Aber mehr noch: aus dem, was im Evangelium von den Sadduzäern berichtet wird, folgert er, daß auch zur Zeit Christi der Streit noch fortdauerte, und rechnet die Lehre vom ewigen Leben und dem himmlischen Vaterland zu denen, welche den Juden neu waren [2]).

564. An dieser letzten Stelle verweist Hirscher auf die Worte des h. Paulus über das ewige Erbe der Kinder Gottes. Hätte er also nichts anders gesagt, als daß uns der neue Bund über dieses reichlichere und erhabenere Aufschlüsse gebe, so würde jedermann ihm gerne beipflichten: aber nicht auch, wenn er behauptet, daß im alten Bunde die Bestimmung des Menschen, die Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Todten nicht mit Bestimmtheit geoffenbart, und über das ewige Leben und jenseitige Paradies

---

1) Daher haben es sich auch katholische Gelehrte besonders angelegen sein lassen, die Lehre von der Unsterblichkeit im Pentateuch nachzuweisen: Reinke. Beitr. Bd. 5. S. 239 ff.

2) „Was bietet das Heidenthum, was bietet selbst das Judenthum den Millionen Sterbenden? — Das Heidenthum hat nichts, als eine fabelhafte Unterwelt, seine Seelenwanderung oder seine Vernichtung. Und selbst das Judenthum ist ohne Trost. Noch zur Zeit Jesu ist Streit darüber, ob eine Auferstehung der Todten sei." Erörterungen. I. S. 132.

„Die Fagen: wozu ist der Mensch da? welches ist der Grund des verschiedenen Schicksals der Menschen? welches ist ihr Ende, und letzlich der Gewinn ihres irdischen Strebens? Diese Fragen beschäftigen die Geister. Der Koheleth und das Buch Hiob bezeugen uns das Ringen und Zweifeln und Verzweifeln derselben. Aber indem Gott auch diese Richtung des Menschengeistes sich entwickeln ließ, ja dieselbe sogar durch die Zurückstellung der Unsterblichkeitslehre im Mosaismus begünstigte und hervorrief, bereitete er offenbar auf die Erscheinung und sehnsuchtsvolle Aufnahme dessen vor, welcher von Sich sagen sollte: Ich bin die Auferstehung und das Leben."

Moral. Bd. 1. S. 320 (4. Aufl.)

„Neu ist sodann (um aus den Vielen nur noch Eines zu erwähnen) die Lehre von dem ewigen Leben und dem himmlischen Vaterlande. Röm. 8, 15 ff. Und auch diese Lehre, welch ein Licht. Das irdische Dasein hat jetzt eine ganz andere Bedeutung als bei Moses.". Ebend. S. 340.

kein Aufschluß gegeben war, der den Juden im Leben ermuntern und im Tode trösten konnte. Auch über das Loos der Heidenwelt redet Hirscher mit Uebertreibung. So manchen Irrthum ihre religiösen Sagen und Gebräuche offenbaren, sie beweisen dennoch, daß der Glaube an ein anderes Leben, an Belohnung und Strafe nach dem Tode allgemein verbreitet war. Es ist aber nicht an dem, daß der Heide nichts anderes als „die fabelhafte Unterwelt" hatte; er hatte auch das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, und das Gesetz, das ihm ins Herz geschrieben war; und wenn er jenes Licht beachtete, und dieses Gesetz befolgte, wurde es ihm gegeben, in dem, was Sage und Dichtung vom jenseitigen Leben berichteten, das Wahre vom Falschen, so viel es nothwendig war, zu unterscheiden. Indeß als die Heiden einerseits bei fortschreitender Bildung aufhörten, an die mythischen Ueberlieferungen zu glauben, und andererseits das sittliche Verderbniß ihren Geist mehr und mehr verfinsterte; da mochte es wohl unter ihnen der Philosophie nicht gelingen, die Zweifel an die Unsterblichkeit zu zerstreuen: werden wir aber annehmen, daß Gott über diese Wahrheit ein Volk in Ungewißheit gelassen habe, das er sich auserwählt, um durch vielfache Belehrung und fortgesetzte Führung in ihm sowohl den reinen Glauben der Urwelt zu erhalten, als auch die vollkommene Offenbarung in der Zeiten Fülle vorzubereiten? —

565. Worauf gründet Hirscher seine Behauptung? Die Sadduzäer läugneten die Auferstehung der Todten, im Prediger sagen Ungläubige, der Mensch sterbe wie das Thier dahin, und die Freunde Job's behaupten, daß Gott nur über Sünder, nicht über Fromme Leiden verhänge. Aber gab es nicht auch zur Zeit der Apostel und in allen folgenden Jahrhunderten Christen, welche die Auferstehung läugneten? und ist in unseren Tagen die Menge derer, welche den Menschen im Tode dem Thiere gleich machen, nicht ohne Zahl? Ebenso verhält es sich mit dem Irrthum der Freunde Job's: noch im vorigen Jahrhunderte hat ihn die Kirche von neuem verdammen müssen [1]). Läßt sich nun etwa daraus schließen, daß auch im neuen Bunde die jenen Irrthümern entgegen-

1) Bulla Unigenitus. prop. 70.

gesetzten Wahrheiten nicht geoffenbart seien, oder doch nicht als geoffenbart allgemein anerkannt und verkündigt werden? — Es ist aber in der That auch kaum begreiflich, wie Hirscher, nicht bloß von den Büchern Moses, sondern vom ganzen alten Testamente redend, eine solche Behauptung aufstellen konnte. Ist es denn möglich, die Fortdauer der Seele nach dem Tode bestimmter zu lehren, als sie im Buche der Macchabäer gelehrt wird [1])? Das verschiedene Loos der Gerechten und der Sünder im jenseitigen Leben, den Tag des Gerichtes, die ewige Herrlichkeit der Kinder Gottes, und die ewige Schmach der Gottlosen lebendiger und ergreifender darzustellen, als es im Buche der Weisheit geschieht? Vier volle Hauptstücke (2—6) sind ausschließlich dieser Lehre gewidmet. — Aber bleiben wir bei den Büchern, auf welche Hirscher verweist. Er nimmt an, der Prediger lasse an der bezüglichen Stelle [2]) die Ungläubigen seiner Zeit sprechen [3]): andere halten dafür, er rede vom Schicksal des Menschen, wie es sich der bloß sinnlichen Betrachtung darbiete. Wie dem auch sei, genug, was er hier als ungewiß dahingestellt sein läßt, ob nämlich der Mensch, wie dem Leibe so auch der Seele nach gleich dem Thiere sterbe, das entscheidet er später mit größter Bestimmtheit: „Der Staub kehrt zu seiner Erde, woher er war, und der Geist zu

---

1) Nisi enim eos, qui ceciderunt, resurrecturos speraret, superfluum videretur et vanum orare pro mortuis. 2. Macch. 12, 44.

2) Dixi in corde filiis hominum, ut probaret eos Deus et ostenderet similes esse bestiis. Idcirco unus interitus est hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio: sicut moritur homo, sic et illa moriuntur: similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius: cuncta subjacent veritati et omnia pergunt in unum locum. De terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur. Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum? 3, 18—21.

3) Hirscher konnte dieser Auslegung, die auch der h. Thomas (S. p. 1. q. 75. a. 6 ad 1.) vorzieht, unbedenklich folgen: aber es war ihm deßhalb nicht gestattet, als Worte der h. Schrift anzuführen: „Gott muß die Menschen bestimmt haben, um sich über sie zu belustigen, daß sie dem Vieh gleich sind, indem das Loos der Menschenkinder und das Loos des Viehes das gleiche ist.“ Erörterungen I. S. 133.

Gott zurück, der ihn gegeben hat"[1]), und schließt mit einer ernsten Mahnung an das göttliche Gericht[2]). — Was sollen wir aber erst vom Buche Job sagen? Wird in ihm der Irrthum, um den es sich handelt, nicht widerlegt? erscheint nicht Gott selbst, um ihn feierlich zu verurtheilen? Was also war geeigneter, als eben das Buch Job, um „dem Ringen und Zweifeln und Verzweifeln" ein Ende zu machen? Und nun bedenke man, daß dieses Buch wenn es nicht von Moses selbst verfaßt wurde, ganz gewiß zu den ältesten der heil. Schrift gehört. Von jeher also waren die Juden über die Vorsehung Gottes, die auch Gerechte leiden läßt, sehr wohl unterrichtet und auf die Hoffnung des ewigen Lebens hingewiesen, ja es wurde ihnen diese Wahrheit als eine solche dargestellt, welche auch den Gerechten unter den Heiden, zu welchen Job gehörte, bekannt war. — Wenn aber die Sadduzäer sie noch zur Zeit Christi bestritten, welche Antwort erhielten sie von diesem? Sagte er ihnen etwa, bisher habe man an der Auferstehung und dem ewigen Leben zweifeln können, er aber verkündige nun dieselbe mit aller Bestimmtheit? oder warf er ihnen nicht vielmehr Unkunde der h. Schrift vor, und verwies sie gerade auf den Pentateuch? Durch die Beherzigung der Worte: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakob's," — mußten sie sich eines Bessern belehren (n. 384.).

566. Durch diese Antwort des Herrn wird also bestätigt, was man jenen Rationalisten, welche vor Hirscher die Lehre von der Unsterblichkeit in den Büchern Moses vermissen wollten, zu erwiedern pflegt: diese Lehre werde nicht ausdrücklich vorgetragen, aber als eine bekannte Wahrheit vorausgesetzt. Wie die Worte, auf welche der Heiland verweist, so würden auch manche andere ohne jene Voraussetzung keinen vernünftigen Sinn enthalten. Auch der Apostel Paulus belehrt uns hierüber. Nachdem er vom Glau-

---

1) (Memento Creatoris tui) . . . antequam revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. 12, 7.

2) Time Deum et mandata ejus observa: hoc est omnis homo, et cuncta, quae fiunt, adducet Deus in judicium pro omni errato, sive bonum sive malum illud sit. v. 13. 14.

ben, durch den die Väter Gott gefielen, geredet hat, fährt er also fort: „Alle diese sind im Glauben gestorben: sie hatten nicht empfangen, was ihnen verheißen war, sondern schauten und grüßten es von fern, bekennend, daß sie Pilger und Fremdlinge auf Erden seien (1. Mos. 47, 9.). Denn die so sprechen, geben zu erkennen, daß sie ein Vaterland suchen, und hätten sie etwa jenes gemeint, aus dem sie ausgezogen waren, so hatten sie ja Zeit, zurückzukehren; nun aber verlangten sie nach einem besseren, das ist, dem himmlischen, darum schämt sich Gott nicht, ihr Gott zu heißen; denn er hat ihnen eine Stadt bereitet“ (Hebr. 11, 13—16.). Nach dem heil. Paulus war also die Lehre vom ewigen Leben und himmlischen Vaterlande nichts weniger als neu: vielmehr war eben sie nächst jener von dem einen wahren Gott der hauptsächliche Gegenstand des Glaubens, durch den von Abel an alle Gerechten Gott gefielen und selig wurden. „Wer zu Gott gelangen will,“ hatte er kurz vorher gesagt, „muß glauben, daß er ist, und denen, die ihn suchen, Vergelter ist“ (V. 6.). Wird uns also in obiger Stelle nicht erklärt, welche Vergeltung die Väter erwarteten? — Wie nun die Gerechten des alten Bundes wußten, daß Gott außer dem Lande, welches er ihnen auf Erden gelobt hatte, eine himmlische Stadt für sie bereit hielt; also nannten sie auch nicht allein ihre Nachkommenschaft, die sie auf Erden zurückließen, sondern auch alle, die ihnen in die Ewigkeit vorangegangen waren, ihr Volk, und diesem ihren Volke, den Bürgern der himmlischen Stadt, beigesellt zu werden, war die Erwartung, mit der sie — wahrlich nicht ohne Trost, sondern in Frieden — entschliefen [1]). —

567. Und wie hätte es anders sein können? Niemand wird läugnen, daß die Verheißung eines Erlösers oder überhaupt, was die ersten Blätter der Genesis von der Schöpfung und dem Falle des Menschen erzählen, den hauptsächlichen Inhalt jener Offenbarung, die in der Urzeit durch Ueberlieferung fortgepflanzt wurde, aber zugleich auch die Grundlage aller Offenbarungen des alten Bundes bildeten. Wovon aber sollte der verheißene Erlöser die

---

1) Gen. 15, 15. 25, 8. 17. 35, 29. 37, 12. Num. 20, 24. Deut. 32, 50.

Menschheit befreien, wenn nicht von dem göttlichen Fluche, der durch die Sünde über sie gekommen war? Dieser Fluch aber war: „Du bist Staub und sollst wieder zu Staube werden." Es war also nicht möglich, daß von dem Glauben an den Erlöser die Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens getrennt wurde; und auch dies wird uns durch den Apostel Paulus bestätigt. Denn betheuernd, daß er alles glaube, was Moses und die Propheten gelehrt, hebt er die Auferstehung als einen besonderen Punkt dieser Lehre und des jüdischen Glaubens hervor [1]). So war also nach der wiederholten Versicherung des Apostels und unseres Heilandes selber die zukünftige Auferstehung im alten Bunde ohne allen Zweifel bestimmt und deutlich geoffenbart. — „Aber die Sadduzäer scheinen übrigens doch gläubige Juden gewesen zu sein, und das Ansehen der göttlichen Bücher anerkannt zu haben?" Nun freilich, wie bis auf unsere Tage unzählige Irrgläubige sich zum Christenthume bekennen, und dennoch die einen diese, die anderen jene Wahrheit, wie laut und kräftig sie auch im göttlichen Worte ausgesprochen sein mag, verwerfen. Es genügt an die Gottheit Jesu Christi und an das Geheimniß des Altars zu erinnern.

568. Gleich nachdem Hirscher gesagt hat, daß Heiden und Juden ohne Trost waren, und noch zur Zeit Jesu gestritten wurde, ob eine Auferstehung der Todten zu erwarten sei; fügt er hinzu, durch die bloße Lehre, daß der Tod Uebergang zum ewigen Leben sei, hätte auch Christus nicht wirksam trösten können. „Denn was wägen am Ende alle Unsterblichkeitstheorien? So lange man ihre Gründe hört, glaubt man; wenn man aber die Felder des Todes ansieht, erzittert man, und der Glaubensmuth entfällt, weil alle hinfahren zur Gruft, und nie einer wiederkehrte, und daß er lebe, thatsächlich veranschaulichte. Was da allein beruhigen und sieghaft überzeugen kann, sind nicht theoretische Gründe, sondern der Anblick eines Verstorbenen und Begrabenen, welcher vor unsern Augen wiederlebt. Nun, dieses allein Beruhigende

1) Deservio Patri et Deo meo credens omnibus, quae in Lege et Prophetis scripta sunt: spem habens in Deum, quam et hi expectant resurrectionem futuram justorum et iniquorum. Act. 24, 14. 15.

und sieghaft Ueberzeugende ist der Menschheit in Christus geworden" [1]).

Daß die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, auf welchen Gründen sie immer ruhen möge, den Menschen im Kampfe des Lebens sowohl als des Todes nicht aufrecht halten kann, wenn Gottes Gnade ihr nicht eine höhere Kraft verleiht, werden wir gewiß nicht bestreiten, aber ebenso wenig einräumen, daß zu dem Ende die Wiederbelebung eines Verstorbenen nöthig, und deßhalb die Menschheit vor Christus ohne beruhigende und sieghafte Ueberzeugung war. Waren die Gerechten des alten Bundes, die dem Zeugniß der Schrift gemäß in Frieden starben, ohne Beruhigung? Drücken die Worte, die Job wünschte im Felsen eingegraben zu sehen, keine sieghafte Ueberzeugung aus? Von äußeren und inneren Qualen gefoltert, ohne alle Hoffnung für dieses irdische Leben ruft er aus: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und ich werde am jüngsten Tage von der Erde auferstehen . . . . und werde in meinem Fleische meinen Gott schauen. . . . Diese meine Hoffnung ruhet in meinem Busen" (19, 25—27.). — Jene heldenmüthige Mutter aber, von der das zweite Buch der Maccabäer (K. 7.) erzählt, durch welchen Glauben kräftigte sie sich und ihre Söhne, für Gottes Gesetz Marter und Tod zu erdulden? „Der Schöpfer der Welt, der den Menschen bei seiner Erzeugung bildet, . . . er wird euch nach seiner Barmherzigkeit Geist und Leben zurückstellen, wie ihr jetzt um seines Gesetzes willen eurer selbst nicht achtet," — (euch dahingebet). Und was die Ermahnung der Mutter gefruchtet, beweist die Sprache der Söhne: „Du, Ruchlosester! richtest uns zwar im gegenwärtigen Leben zu Grunde, aber der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze sterben, bei der Auferstehung zum ewigen Leben erwecken." So sprach der zweite und der dritte, seine Glieder dem Henker darbietend: „Vom Himmel habe ich diese und für Gottes Gesetz verachte ich sie jetzt; denn von ihm hoffe ich sie wieder zu erhalten." Und sterbend ruft der vierte aus: „Es ist besser, von den Menschen dem Tode überliefert werden, und die

---

1) Erörterungen I. S. 133.

Hoffnung hegen, von Gott wieder auferweckt zu werden: denn du (Tyrann) wirst nicht auferstehen zum Leben." — War dieser Glaube, der die Qualen und Schrecken des Todes überwand, keine sieghafte Ueberzeugung? Und solchen Thatsachen und feierlichen Zeugnissen zum Trotz wagt man zu sagen: „Das Judenthum war ohne Trost", — und noch zu Christi Zeit „die Lehre von dem ewigen Leben und dem himmlischen Vaterlande neu." Wie ganz anders der Apostel! Nachdem er in langer Reihe die Väter, Propheten und andere Gerechten des alten Bundes, die ihren Glauben bewährten, und endlich die Menge derer vorgeführt hat, welche, „um die bessere Auferstehung zu erlangen," Bande, Folter und das Schwert erduldeten: ermahnt er die Christen, daß auch sie durch diese „Wolke von Zeugen" ermuntert zum Streite sich rüsten [1]. So groß also war die Zahl derer, die im alten Bunde für das ewige Leben in den schwersten Kämpfen ausharrten, daß der Apostel sie einer Wolke vergleicht, und so vollkommen ihr Glaube, daß er sie den Christen als Muster vorstellt [2].

569. Die Lehre von der Bestimmung des Menschen für das jenseitige Leben und von der zukünftigen Auferstehung der Todten gehörte allem Gesagten zufolge nicht zu denen, welche im alten Testament nur dunkel geoffenbart, und daher nur höher Erleuchteten bekannt war. Vom ersten bis zum letzten Buche wird sie in mannigfaltiger Weise bald in Erinnerung gebracht, bald ausdrücklich vorgetragen, und das neue Testament selbst bezeugt, daß sie den Juden nicht verborgen war, und nicht verborgen sein konnte. Hirscher aber scheint dafür zu halten, daß nicht bloß das ewige Ziel und Ende des Menschen, sondern auch, was allein zu demselben führen kann, die Heiligung des Herzens im alten Bunde wenigstens lange Zeit unbekannt gewesen. Wenn „die Propheten die äußere Gottesverehrung nachdrücklich von der innern, den religiösen Cult von der sittlichen Gesinnung und Handlungsweise unterscheiden, und den Werth des gesammten mosaischen Gottesdienstes auf die Moralität der Theil-

1) Hebr. c. 11. et 12.

2) Eben dies hebt der heil. Augustin sehr stark hervor: Cont. Faust. l. 19. c 14.

nehmenden zurückführen;" so sollen wir darin einen Fortschritt sehen, durch welchen der Mosaismus über sich selbst hinausstrebte"[1]. Ferner stellt Hirscher als Grundsatz auf, daß „das Verhältniß der Sittenlehre des alten Testamentes zur Sittenlehre des Evangeliums bei Matth. 5, 27—44. genau bestimmt sei[2]. Daraus aber würde folgen, daß im alten Bunde unzüchtige Begierden nicht verboten, der Feindeshaß aber sogar ausdrücklich erlaubt gewesen.

570. Wir stellen nun gewiß nicht in Abrede, daß auch in Betreff der Sittenlehre die Offenbarung im alten Bunde fortgeschritten, daß in den Psalmen, Propheten und insbesondere im Buche Sirach über Tugend, Frömmigkeit und Umgang mit Gott Lehren ertheilt werden, die wir im Pentateuch nicht finden; noch viel weniger läugnen wir, was die gesammte kirchliche Ueberlieferung lehrt, daß erst im neuen Bunde die Heiligkeit, zu welcher Gott den Menschen berufen, in ihrem vollen Glanze enthüllt ist: aber bei dem allen können wir nicht einräumen, daß den Juden jene sittlichen Wahrheiten unbekannt gewesen, ohne deren Erkenntniß ächte Frömmigkeit und Tugend, und folglich auch die Erlangung des ewigen Heiles unmöglich ist. Wenn daher Augustin den Faustus, welcher die Worte des Herrn in der Bergpredigt wie Hirscher auslegte, fragt, ob etwa Seth, Henoch und alle übrigen Gerechten vor Christus sich nur der bösen Werke enthalten, in ihrem Innern aber Haß und Groll und wollüstige Begierden genährt, ob nicht vielmehr auch ihre Herzen Tempel des h. Geistes gewesen[3]: so dürfen wir Hirscher ferner fragen, ob David der erste Büßende war, der einsah, daß Gott ein zerknirschtes und gedemüthigtes Herz fordere, daß wir unsere Sünden verabscheuen und Gott bitten müssen, unser Inneres zu erneuern; ob vor den Propheten die Juden nicht wußten, daß es nicht genüge, Gott mit den Lippen zu ehren, daß man innerliche Ehrfurcht und Liebe zu ihm hegen müsse; ob sie hoffen konnten, ohne sittlich guten Wandel ihrer Opfer und anderer Gebräuche wegen ihm zu ge-

---

1) Moral. Bd. 1. S. 319. (4. Aufl.)
2) Ebend. S. 19.
3) l. 20. c. 21.

fallen. Wenn die Juden an solche Wahrheiten durch die Propheten so ernstlich erinnert wurden, so hatte dies seinen Grund nicht darin, daß sie dieselben nicht wußten, sondern darin, daß sie dieselben nicht beherzigten. Müssen wir sie denn nicht auch den Christen predigen? Und wenn es Juden gab, die es nicht bloß an Beachtung dieser Wahrheiten fehlen ließen, sondern in den entgegengesetzten Irrthümern befangen waren: so konnte das nur ihre und ihrer Lehrer Schuld sein. Denn um solche Wahrheiten zu erkennen, welche ja schon die gesunde Vernunft jeden Menschen lehrt, mußte wahrlich der Mosaismus nicht über sich selbst erhoben werden. Und wie konnten die Juden, wenn ihre bösen Leidenschaften sie nicht von allem Nachdenken abhielten, dem Wahne sich hingeben, daß sie auch ohne Reinheit der Sitten des äußeren Cultes wegen Gott gefallen würden? Waren ihnen denn nicht zugleich mit den drei ersten auch die sieben andern Gebote Gottes verkündigt? Wurden sie zur Beobachtung dieser nicht ebenso nachdrücklich durch Androhung des Fluches und Verheißung des Segens ermahnt, für ihre Verletzung aber mit derselben Strenge wie für den Götzendienst bestraft? Hatte sich ferner etwa Moses begnügt, den äußeren Gottesdienst vorzuschreiben? „Und nun Israel", spricht er, „was verlangt der Herr, dein Gott, von dir, als daß du den Herrn, deinen Gott, fürchtest, und auf seinen Wegen wandelst, und ihn liebest, und dem Herrn, deinem Gott, dienest aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele. Darum beschneidet die Vorhaut eures Herzens und verhärtet eure Nacken nicht länger" (5. Mos. 10, 10.). Wie ihnen also sehr wohl bekannt war, was die Beschneidung des Leibes bedeute; so wußten sie gewiß auch, daß der äußere Gottesdienst ein Bild des innern sei, und nicht nur an der eben angeführten, sondern fast an unzähligen Stellen, wird die Gesinnung, worin der innere Gottesdienst besteht, namentlich aber auch die Liebe vorgeschrieben. Nun hängt zwar die Vollkommenheit der Liebe von der Vollkommenheit der Erkenntniß, und weil sie durch die That sich bewähren muß, auch von dem Maße dessen ab, was Gott als Beweis unserer Liebe von uns verlangt: aber wenn deßhalb die Liebe im neuen Bunde vollkommener ist, so bleibt doch immer wahr, daß auch im alten die innere Verehrung Gottes und die Liebe, und zwar die Liebe aus

ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus allen Kräften oft und nachdrücklich gefordert wurde. Er war also keine „Fortbildung," keine „Vergeistigung des Mosaismus," wenn die Propheten „die äußere Gottesverehrung von der innern, den religiösen Cult von der sittlichen Gesinnung unterscheiden."

571. Was aber die Bergpredigt angeht, so werden wir in ihr allerdings über das Verhältniß der Sittenlehre des alten Testamentes zu jener des Evangeliums belehrt, aber nicht gerade in den Stellen, auf welche Hirscher verweist. Kurz vorher (v. 17.) hatte der Herr gesagt, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen, und damit selbst den Grundsatz ausgesprochen, nach dem jenes Verhältniß zu bestimmen ist. Bevor er dann über einzelne Sittengebote redet, erklärt er nachdrucksvoll, daß niemand in das Himmelreich hineingehe, der das Gesetz nicht vollkommener als die Schriftgelehrten und Pharisäer erfülle. Wenn wir schon daraus schließen dürfen, daß er in dem nun Folgenden, worauf Hirscher verwies, das Gesetz nicht sowohl, wie es an sich war, als vielmehr, wie es von jenen Scheinheiligen aufgefaßt wurde, betrachtet; so wird dies durch Erwägung der einzelnen Lehren des Herrn zur Gewißheit. Denn das Gesetz hatte sich ja doch nicht begnügt, nur den Mord, und nicht auch den Zorn und Haß, nur die unzüchtige That, und nicht auch die unzüchtige Begierde zu untersagen: noch viel weniger aber hatte es die Nächstenliebe gebietend jemals gestattet, den Feind zu hassen, im Gegentheil geboten, ihm Gutes zu erweisen [1]. Und wenn Job betheuert, keine Schadenfreude über das Unglück seines Feindes empfunden zu haben (31, 29), der egyptische Joseph aber und David an ihren Verfolgern nicht Rache, sondern die größte Liebe üben; so wurden durch diese Beispiele die Juden doch ebenso wohl als wir zur Nachahmung aufgefordert.

Nach der Erklärung des h. Augustin, welche der h. Thomas wiederholt, hat also der Heiland das Gesetz zunächst dadurch erfüllt, daß er, und zwar im Gegensatz zu der Lehre und dem Leben der Pharisäer, den wahren Sinn der göttlichen Gebote in's Licht stellte. Damit soll aber keinesweges gesagt sein, daß er nicht

1) Exod. 23, 4. 5. Prov. 25, 21.

auch das Gesetz selbst, und zwar auch in jenem seinen Vortrag, von dem wir redeten, vervollkommnete. Er that es schon dadurch, daß er die Reinheit der Gesinnung mit größerem Nachdruck vorschrieb, noch mehr dadurch, daß er ermahnte, mehr zu thun, als der Buchstabe des Gesetzes fordere, um desto gewisser seinen Geist zu erfüllen, vorzüglich aber durch Empfehlung jener Vollkommenheit, welche um Gottes willen alles zu entbehren und alles zu leiden bereit ist. Was wir sagen wollen, ist nur dies, daß die Sittenlehre des alten Bundes keinesweges so mangelhaft war, als Hirscher behauptet.

572. Wenn aber im alten Testamente jener Unterricht, der zur Wirkung des ewigen Heiles nothwendig war, nicht mangeln konnte; so würde es mit seinem innersten Wesen streiten, irgend eine, wenn auch noch so geringe Unrichtigkeit zu enthalten. Dennoch glaubt Hirscher auch dieses behaupten zu dürfen [1]). Er findet nicht bloß „manches an den gerühmtesten Personen des alten Testamentes, an Patriarchen, Richtern und Propheten zu tadeln,“ sondern „auch die sittlichen Urtheile des alten Testamentes“ sind ihm zufolge „nicht selten, im Lichte des Evangeliums betrachtet, unrein und unhaltbar.„ „Nothlügen z. B.“ fährt er fort, „werden, wenn nicht geradezu gut geheißen, wenigstens ohne Spur von Mißbilligung erzählt. Patriotischer Handlungen, wie sehr sie auch Verstellung und Falschheit im Begleite hatten, wird mit Auszeichnung erwähnt u. s. w.“ „Natürlich folgt hieraus, daß die sittlichen Forderungen des alten Testamentes . . . . durch die Vorschriften des Christenthums vervollkommnet, ergänzt, gesteigert, ja mitunter geradezu umgeschaffen werden müssen [2]).

572. Wir haben bereits, von der Glaubensnorm handelnd, wider Hirscher hervorheben müssen, daß nach der feierlichen Erklärung des Tridentinischen Kirchenraths die Schriften des alten Bundes mit derselben frommen Ehrfurcht, wie jene des neuen Bundes als untrügliche Norm der Glaubens- und Sittenlehre anzunehmen sind. Wenn der Kirchenrath als Grund angiebt, weil Gott der Urheber sowohl des alten als des neuen Testamen-

1) Moral. Bd. 1. S. 20. (4 Aufl.)
2) Bd. 1. S. 38.

tes sei (cum utriusque unus Deus sit auctor); so wiederholt er nur, was in vielen älteren Bekenntnissen der Kirche schon ausgesprochen ist [1]). In einem derselben aber wird auch noch ausdrücklich erklärt, daß Gott deßhalb Urheber beider Testamente ist, weil die Heiligen beider Testamente aus Eingebung desselben heiligen Geistes geredet haben [2]). Und ist eben dies nicht auch in dem neuen Testamente selbst mit aller Bestimmtheit erklärt, und werden nicht von den Aposteln und von dem Herrn selbst die Lehren des alten Bundes unzählige Mal als Aussprüche des h. Geistes, als Wort Gottes angeführt? Wenn aber das, wie ließe sich dann noch behaupten, daß die sittlichen Urtheile des alten Testamentes, im Lichte des Evangeliums betrachtet, unrein und unhaltbar seien? — Aus dem, unserer Ueberzeugung nach, einzig richtigen Begriff der Inspiration folgt, daß den hh. Schriftstellern, obgleich nicht die einzelnen Ausdrücke, wenigstens alle Urtheile und Gedanken von Gott eingegeben wurden: aber auch nach dem allermildesten Begriff, den je ein gläubiger Theologe über die Inspiration aufstellte, hat der h. Geist allen Urtheilen, welche die canonischen Bücher enthalten, das Siegel der Unfehlbarkeit aufgedrückt, und insofern wenigstens dieselben zu seinen Urtheilen gemacht. Unmöglich also kann irgend eines dieser Urtheile im Lichte des Evangeliums als unrein und unhaltbar erfunden werden.

574. Von der Tugend der Wahrhaftigkeit redend lehrt Hirscher mit allen Theologen, etwas anders sei es, die Unwahrheit sagen, und etwas anderes die Wahrheit verschweigen. Dies letztere sei nicht nur oftmals erlaubt, sondern auch bald von der Gerechtigkeit bald von der Liebe und Weisheit geboten. Daher habe Jesus den Jüngern und der Apostel den Neubekehrten nicht sofort

---

1) Symb. fidei a Leone IX. praescriptum. — Professio fidei ab Innocentio III. Waldensibus praescripta. — Confessio fidei Mich. Palaeologi a Clemente IV. praescripta et in Conc. gen. Lugd. II. recitata. — Conc. Florent. Decretum pro Jacobitis.

2) Unum atque eundem Deum V. et N. Testamenti h. e. legis et prophetarum atque evangelii profitetur auctorem: quoniam eodem Spiritu sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt.

Conc. Florent. l. c.

alle Wahrheit verkündet. Weßhalb also erklärt er es nicht ebenso, wenn das alte Testament Nothlügen ohne Spur einer Mißbilligung erzählt? Denn dies heißt doch nicht das Urtheil aussprechen, Nothlügen seien erlaubt, sondern nur das entgegengesetzte zurückhalten. Daß nicht nur das falsche Zeugniß wider den Nächsten, sondern die Lüge überhaupt Sünde sei, lehrt das alte Testament sehr nachdrücklich [1]); daß es aber auch dann nicht erlaubt sei, eine Unwahrheit zu sagen, wenn dadurch allein entweder ein großes Uebel abgewendet, oder ein großes Gut erlangt werden kann, keinem Menschen aber irgend ein Leid ungerechterweise zugefügt wird: dies ist eine, wenn auch wohl gegründete, so doch schwierige Lehre, daß mehrere große Kirchenväter das Gegentheil behauptet haben, und wenn wir Hirscher glauben, „die unermeßliche Mehrzahl der Menschen, auch wohl die besseren [2])" sie nicht fassen kann. Wie sollte es uns also befremden, daß sie im alten Bunde nicht vorgetragen wurde?

Aber mehr noch Hirscher sagt eben dort: „Die Frage ob jede durch unwahre Aeußerung beabsichtigte Irreleitung ohne Ausnahme Sünde sei, ist eine Streitfrage; wird aber von den neueren Theologen insgemein verneint." Wenn die Aeußerung Hirscher's, daß die unermeßliche Mehrzahl auch der besseren Menschen die Nothlüge für erlaubt halte, sehr übertrieben scheint, so zweifle ich, ob, was er von den neueren Theologen sagt — vorausgesetzt, daß er von den katholischen redet, — irgendwie gegründet sei. Sailer behauptet im Gegentheil, daß „weit die Mehrzahl der Sittenlehrer" die Nothlüge verwerfen, und er selbst schließt sich ihnen an [3]): ebenso die anderen, welche ich habe nachsehen können [4]). Sind aber unter den neueren Theologen nicht blos die Theologen unseres

1) Mendacium fugies. Exod. 23, 7. Non mentiamini nec dicipiet unusquisque proximum suum. Levit. 19, 11. Noli velle mentiri omne mendacium. Eccl. 7, 14. Opprobrium nequam in homine mendacium. Ibid. 20, 26. Os, quod mentitur, occidit animam. Sap. 1, 11. Perdes omnes, qui loquuntur mendacium. P. 5, 7.

2) Moral. Bd. 3. S. 290.

3) Christl. Moral. Bd. 2. § 145. S. 36.

4) Schenkl Ethica christ. Tom. 2. § 555. * 5). Stapf. Tom. 3. § 370. p. 45; und er citirt wider die Nothlüge Oberrauch. Martin § 260. S. 640. Scavini Theol. mor. Tom. 2. Tr. 7. c. 1. a. 2.

Jahrhunderts zu verstehen, so ist die Angabe Hirscher's ganz gewiß unrichtig. Die Moralisten der letzten Jahrhunderte lehren insgemein mit dem h. Thomas, daß die Lüge ihrer Natur nach unsittlich, und daher in keinem erdenkbaren Falle je erlaubt werden könne[1]), und die Casuisten setzten dies in der Untersuchung, inwieweit man sich zweideutiger Redensarten bedienen dürfe, voraus[2]). Indessen bleibt doch immer wahr, daß Origines, der heil. Chrysostomus und andere Väter[3]) die Nothlüge für erlaubt hielten, und obwohl, seitdem der h. Augustin diese Frage einer sorgfältigen Prüfung unterworfen[4]), die entgegengesetzte Lehre nach und nach allgemein wurde; so haben sich doch immer noch Stimmen dawider erhoben, die Kirche aber bis anhin kein richtendes Wort gesprochen. Darf man also nicht behaupten, daß diese Lehre auch im neuen Bunde entweder gar nicht oder doch nicht in der Weise geoffenbart ist, daß sie von allen mit Sicherheit erkannt werden könne? Bei jener seiner Meinung, daß die Mehrzahl auch der frommen Gläubigen und die neueren Theologen insgemein die Nothlüge für erlaubt ansehen, mußte Hirscher um so mehr also urtheilen, und daher einsehen, wie wenig das einzige Beispiel, das er anführen konnte, geeignet war, zu beweisen, daß „die sittlichen Urtheile des alten Testamentes im Lichte des Evangeliums" zu berichtigen seien.

575. Wir sagen: das einzige Beispiel —; denn das andere gehört, was die Lehre angeht, zu derselben Art. Oder weßhalb wäre eine patriotische Handlung, die Verstellung und Falschheit im Begleit hat, verwerflich, wenn nicht, weil es in keinem Falle auch nicht, um das Vaterland zu retten, erlaubt ist, zu lügen? Allerdings unterscheidet sich dies zweite Beispiel darin vom ersten, daß die Schrift solche Handlungen nicht bloß ohne

1) Summa. P. 2, 2ae. q. 110. a. 3. Cajet. aliique passim in h. l. S. Thomae. Bonacina. Tom. 2. disp. 11. q. 1. p. 2. Lessius l. 2. c. 47. Dub. 5. Laym. l. 3. tr. 3. c. 13. n. 8—10.

2) Busenb. Lib. 3. p. 1. tr. 2. c. l. dud. 4. Lacroix ibid. n. 284. seqq. S. Alphons. ibid. n. 151.

3) Orig. Stromm. VI. S. Chrys. De Sacerd. l. 1. in fine. Hom. in Gen. 53. n. 3.

4) Lib. De mendacio. Item. Contra mendacium. — Contra Faustum l. 22.

Spur einer Mißbilligung erzählt, sondern auch, wie Hirscher bemerkt, mit Auszeichnung erwähnt. Er wird dabei wohl insbesondere an die Judith gedacht haben. Aber weßhalb wendet er doch nicht auf diesen Fall an, was er mit dem h. Augustin von den ägyptischen Hebammen sagt: sie wurden von Gott belohnt, nicht weil sie gelogen hatten, sondern weil sie barmherzig gewesen waren [1])? Sagt der h. Thomas mit weniger Wahrheit von Judith, daß sie nicht gelobt werde, weil sie gelogen, sondern weil sie aus Liebe für ihr Volk sich heldenmüthig den größten Gefahren ausgesetzt hatte [2])? — Auch hier also läßt sich antworten, daß die h. Schrift, was lobenswerth war, empfielt, — den Geist der Aufopferung für das allgemeine Wohl —; und nur verschweigt, was schwer zu fassen war, daß nämlich auch bei solcher Gelegenheit Lüge und Verstellung tadelnswerth sind.

Aber wie, wenn es nun nach Hirscher's eigener Lehre gar nicht einmal unerlaubt ist, zur Zeit des Krieges sich wider den Feind auch der Waffen der Verstellung zu bedienen? Daß die Kriegslist gestattet sei, beweist er, wie alle Morallehrer, daraus, daß „die Partheien sich einander mit der stillschweigenden Erklärung gegenüber stellen, daß jede unbedenklich alle Mittel der Gewalt und Feinheit, welche ihr den Sieg verschaffen könne, anwenden werde. Sie begeben sich gegenseitig der Ansprüche auf Wahrhaftigkeit [3]).“ Es wäre also zu sehen, ob die Verstellung und Falschheit, wovon patriotische Handlungen, welche die Schrift lobt, begleitet waren, nicht durch diesen Grundsatz gerechtfertigt werden. Und ganz gewiß wäre dies anzunehmen, wofern die Art und Weise, in welcher sie erzählt und belobt werden, wirklich ein über alle Umstände sich erstreckendes Urtheil enthielte. Denn so gewiß es ist, daß Gott sich nicht widersprechen kann, so gewiß ist es,

1) Moral. Bd. 3. S. 280.

2) Quidam commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem; scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quaedam indebita facienda: et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum, quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. l. c. ad 3.

3) A. a. O. S. 287.

daß wir kein Fortschreiten der Offenbarung annehmen können, in Folge dessen Urtheile des alten Bundes durch die Lehre des neuen berichtigt, und sittliche Forderungen nicht bloß gesteigert, sondern umgeschaffen würden.

576. Wir haben schon bemerkt, daß die Klage, welche Hirscher wider die Theologen der Vorzeit führt, uns veranlassen mußte, seiner Lehre vom alten Bunde eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es möchte aber nicht ohne Nutzen sein, schließlich auch noch das Verhältniß derselben zu den Ansichten, welche der Rationalismus verbreitet hat, in's Auge zu fassen. — Den ihn leitenden Gedanken verfolgend findet Hirscher den Zweck der Offenbarungen, Anstalten und Führungen des alten Bundes darin, das auserwählte Volk für das Reich Gottes zu erziehen, und hierin werden wir ihm gewiß nicht widersprechen, da der Apostel selbst eben deßhalb das Gesetz einen Zuchtmeister nennt [1]). Allein die Weise, in welcher Gott ein Volk oder auch die ganze Menschheit erziehe, kann sehr verschieden aufgefaßt werden. Auch jene Rationalisten, die zwar keine eigentliche Offenbarung, aber doch die allwaltende Vorsehung Gottes anerkennen, schreiben dieser einen erziehenden Einfluß auf die Bildung der Menschheit zu. Derselbe besteht ihnen zufolge darin, die im Geiste schlummernden Kräfte zu wecken, die geweckten zu leiten, und so durch fortgesetzte Entwicklung zu immer höherer Stufe emporzuführen. Zu den Mitteln, durch welche die Vorsehung diesen Fortschritt fördere, rechnen sie insbesondere auch, daß von Zeit zu Zeit Männer, ihrem Zeitalter weit voraneilend, Lehren verkünden, welche die Geister mächtig anregen, aber anfangs Räthsel und Geheimnisse scheinen, und erst später richtig gedeutet, und ihrem wahren Gehalte nach begriffen werden. — Nun ist zwar nicht in Abrede zu stellen, daß die göttliche Vorsehung auch in dieser Weise über die Menschheit walte; aber eine ganz andere Erziehung ist jene, von welcher der Apostel und die Gottesgelehrten reden. In ihr ist Gott im allereigentlichsten Sinne Lehrer der Menschheit: denn die Träger der Offenbarung verkünden sein Wort und nichts als sein

---

1) Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur. Gal. 3, 24.

Wort; aber eben deßhalb verkünden sie auch zu jeder Zeit nur so viel, als er für gut findet zu offenbaren, und **darum** giebt es in der Offenbarung Fortschritt und Erziehung. — Es bedarf keiner Bemerkung, daß Hirscher die Offenbarungen als wahres Wort Gott anerkennt, und daher die Erziehung, welche durch dieselben stattfand, nicht nach jener Ansicht der Rationalisten deutet. Aber mit Rückblick auf das oben Erörterte, dürfen wir sagen, daß er nichtsdestoweniger behauptet, was nur mit dieser Ansicht übereinstimmt; und hierauf glauben wir hier noch aufmerksam machen zu müssen.

577. Mit jener Vorsehung Gottes, welche menschliche Bestrebungen unterstützt und lenkt, streitet es nicht, zeitweilige Verirrungen zuzulassen. Wer also dafür hält, daß Gott nur durch eine solche Vorsehung Erzieher der Menschheit sei, und über die von Moses und Christus dem Herrn verkündeten Lehren in der oben beschriebenen Weise denkt, der kann, ohne sich zu widersprechen, annehmen, daß die Erkenntniß der Religion, wie jede andere Wissenschaft, nicht bloß durch Ausbildung, sondern auch durch Ausscheidung und Ueberwindung von Irrthümern fortschreite. Aber wenn Gott im eigentlichen Sinne unser Lehrer ist, und jene Männer, welche er erweckt, uns als wahre Abgesandte sein Wort überbringen; so kann die spätere Belehrung die frühere wohl fortführen, aber nie berichtigen. Denn daß der Unterricht nicht von vornherein vollendet sei, hat darin seinen Grund, daß der zu unterrichtende Mensch noch nicht im Stande ist, alle Wahrheit zu fassen oder, wie das Evangelium redet, zu tragen; während jene Berichtigung voraussetzen würde, daß der Belehrende, also Gott selbst Irrthum verkündigt habe. — Wenn man ferner annimmt, daß die menschliche Bildung von dem Zustand tiefer Rohheit begonnen und durch bloß natürliche Mittel gefördert sei; so kann man es wahrscheinlich finden, daß den Menschen eine geraume Zeit auch jene Wahrheiten verborgen blieben, welche die nothwendige Stütze des sittlichen und religiösen Lebens sind. Wer aber wird dies für möglich halten, wenn Gott selbst sich zum Lehrer der Menschen macht, und ein Volk nicht bloß über einen oder den anderen Punkt belehrt, sondern über Religion und Sittlichkeit einen ausführlichen Unterricht ertheilt? Hirscher ist

also nicht aufmerksam geworden, daß die Gedanken über das Fortschreiten der Offenbarung, die ihm mit den Rationalisten gemein sind, dem Begriff der Offenbarung, den er als gläubiger Christ festhält, widerstreben.

578. Aber nicht bloß die Leitung des Judenvolkes, sondern auch die über das ganze Menschengeschlecht waltende Vorsehung Gottes müssen wir nach Hirscher als eine in der Urzeit beginnende und bis an's Ende der Zeiten fortschreitende Erziehung betrachten. Er unterscheidet in derselben drei Stufen. Weil das Reich Gottes auf Erden mit der Mehrung und Ausbreitung der Menschen sich erweitern sollte; so ging die göttliche Erziehungsthätigkeit zuerst — (von Adam bis auf die Patriarchen) — dahin, daß das Reich erscheine als gottgeweihtes Familienthum; dann — (von den Patriarchen bis auf Christus) — dahin, daß dasselbe sich erweitere zum gottbeherrschten Volksthum: endlich dahin, daß es alles Volksthum überfliegend sich darstelle als gottgeweihte Menschheit [1]).

Verstehen wir unter dem Reiche Gottes eine religiöse Gesellschaft, die von Gott auf Erden durch außerordentliche Veranstaltung gegründet wurde, und fortwährend geleitet wird: so ist das Reich Gottes nichts anderes als die jüdische und die christliche Kirche. Von diesem Reiche Gottes also ist es ohne Zweifel wahr, daß es sich zuerst in den Familien der Patriarchen darstellte, dann zu einem von Gott beherrschten Volke erweitert, von Christus endlich über die ganze Menschheit ausgedehnt wurde. Indem nun aber Hirscher den Begriff des Reiches Gottes weiter faßt, und nichtsdestoweniger in der Gestaltung desselben die eben angegebenen Stufen unterscheidet; behauptet er, was mit der Geschichte, wie sie uns in den göttlichen Büchern überliefert ist, in vollem Widerspruch steht. Die von Adam begonnene „Erziehungsthätigkeit Gottes" soll erst zur Zeit Abrahams dahingelangt sein, eine gottgeweihte Familie zu bilden. In der Nachkommenschaft Seth's also, welche die Schrift als Kinder Gottes der Nachkommenschaft Kain's entgegenstellt, hätte es keine Familien gegeben, in denen Tugend und Frömmigkeit herrschten? Noch viel greller

1) Moral Bd. 1. S. 284. (4. Aufl.)

wird diese Behauptung dadurch, daß Hirscher auch in Abrahams Familie noch Greuel findet, welche die angestammte Rohheit bezeugen [1]). — Ferner hat sich ihm zufolge das Reich bis Abraham erst als gottgeweihtes Familienthum, und von Moses bis auf Christus als gottbeherrschtes Volksthum dargestellt, weil seine Erweiterung der Vermehrung und Ausbreitung des Menschengeschlechtes entsprechen sollte. Nun mußte aber in Folge der langen Lebensdauer der Menschen die Erde vor der Sündfluth ohne Verhältniß mehr als zu irgend einer Zeit nach derselben bevölkert sein. Kain baute eine Stadt für seine Nachkommenschaft (1. Mos. 4, 17.) — Und kennt etwa nach der Sündfluth die Geschichte keine Völker, die älter als das jüdische waren?

579. Zu dieser ganzen Auffassung wurde Hirscher dadurch verleitet, daß er die gesammte Vorsehung, alles nämlich, was Gott zum Heile der Menschheit gethan hat, thut und thun wird, als Erziehung erklären will. Was heißt das aber wiederum anders, als dem Rationalismus, so sehr Hirscher ihn in anderer Beziehung zu bekämpfen sucht, einen Grundgedanken entlehnen, und nach ihm, was die Offenbarung lehrt, deuten? Zwar hat die alle Zeiten und alle Völker umfassende Vorsehung das Reich, welches Gott in seinem Sohne gründete, zum Ziele, so daß Christus der Mittelpunkt der Geschichte unseres Geschlechtes ist. Aber eben deßhalb läßt sich nicht behaupten, daß jene Vorsehung ihrem ganzen Wesen nach Erziehung sei. Denn Christus ist zwar auch Lehrer und Erzieher, aber doch vor allem Mittler, Heiland, Erlöser der Menschheit. — Als der Mensch gefallen war, beraubte Gott ihn der natürlichen Gaben nicht, und durch die Verheißung des Erlösers gab er ihm das Mittel, Vergebung der Sünden und übernatürlichen Beistand, der zum ewigen Leben verhalf, von ihm zu empfangen. In welcher Weise übrigens seine Vorsehung in dem sich über die Erde ausbreitenden Geschlechte vor der Sündfluth waltete, ist uns nicht bekannt. Nur dies wissen wir, daß es seinen Absichten widerstrebte, und als es ganz und gar verderbt geworden, in den Wassern der Sündfluth unterging. — Nach der Sündfluth finden wir wiederum Menschen, welche Gott er-

1) Moral Bd. 1. S. 284. 285. (4. Aufl.)

kannten, aber ihn nicht, wie sie mußten, verehrten, und deßhalb zur Strafe den Begierden ihres verderbten Herzens und der Thorheit ihres verfinsterten Geistes überlassen wurden. — Gott erwählte sich ein Volk, damit aus ihm der verheißene Erlöser hervorgehe. Aber auch dieses Volk verstieß den ihm gegebenen Heiland, und das Reich Gottes wurde nun den tief gesunkenen Heidenvölkern gegeben; und wenn alle desselben werden theilhaftig geworden sein, wird sich Gott auch seines verstoßenen Volkes wieder erbarmen (Röm. 11.). — Das ist der Ueberblick, den uns die h. Schrift selbst über die Geschichte der Menschheit giebt. Ist es die Darstellung einer Erziehung, welche ein rohes Geschlecht von ursprünglicher Barbarei bis an's Ende der Zeiten zu immer höherer Bildung führt, oder nicht vielmehr einer Vorsehung, welche durch außerordentliche Anstalten aus dem gefallenen Geschlechte jene, welche wollen, rettet, und trotz ihres Falles zu dem Heile, das ursprünglich ihnen bestimmt war, erbarmungsvoll verhilft? —

Zweites Hauptstück.

Von dem Fortschreiten des kirchlichen Lehrbegriffs.

580. Obgleich die Rationalisten, von welchen in Obigem die Rede war, den Ursprung des Christenthums aus keinem übernatürlichen Wirken Gottes erklären; so pflegen sie ihn dennoch als den Anfang einer gesteigerten Bildung, den die göttliche Vorsehung herbeigeführt habe, zu betrachten. Wie die Natur nach langen Vorbereitungen, oft auch unter heftigem Kampfe der Elemente, den Grund zu vollkommneren Erzeugnissen legt; so soll die Menschheit von Zeit zu Zeit, nicht zwar ohne Einfluß der leitenden Vorsehung, aber doch aus ihrem eigenen Lebensgrunde Ideen erzeugen, durch die sie auf eine höhere Stufe des Erkennens gehoben werde. Aber diese Ideen sind den Keimen zu vergleichen, welche, was sie in sich schließen, sowohl seiner Fülle als seiner

Eigenthümlichkeit nach, erst wenn sie sich zum Organismus der Pflanze entfalten, offenbaren. — Um sich in solcher Weise den Ursprung und die Ausbreitung des Christenthums zu erklären, muß man manche seiner wichtigsten Wahrheiten unberücksichtigt lassen oder durch die willkürlichste Deutung verkehren. Dennoch sind nicht wenige auch jener Protestanten, die den Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums bewahrt haben, in der Lehre von der Dogmenbildung dieser rationalistischen Anschauung gefolgt. Aus einigen der geoffenbarten Wahrheiten, welche sie den Geist des Christenthums nennen, sollen durch menschliches Nachdenken von den Zeiten der Apostel an im Kampfe wider den Irrthum allmählig Erkenntnisse gewonnen sein, welche auf bestimmte Begriffe zurückgeführt, in den christlichen Gemeinden sodann als Dogmen galten. Aber selbst katholische Gelehrte haben geglaubt, in diese Ansicht eingehen zu können, wofern sie nur beifügten, daß der heil. Geist nicht bloß auf die einzelnen Denkenden Einfluß übe, sondern auch durch das kirchliche Lehramt über die Ergebnisse der Forschung entscheide. Zu ihnen gehört namentlich Günther, dessen Lehre wir ihren einzelnen Punkten nach vorlegen wollen.

I.

Lehre Günther's von der Dogmenbildung.

581. Günther unterscheidet vor allem unter „dem Worte und der Verständigung über das Wort.“ Das Wort ist das Zeugniß, welches die Apostel von dem, was sie gesehen und gehört hatten, also von „dem Christenthum als einer welthistorischen Thatsache in Leben und Lehre“ seines Stifters ablegten, und die Verständigung ist „die Rückwirkung des menschlichen Geistes, um das im Christenthume Gegebene in seine Gewalt zu bekommen.“ Dieselbe begann in den Aposteln. „Denn nicht all und jedes in den Schriften der Apostel ist Augen- und Ohrenzeugniß. Ein bedeutender Theil derselben ist auch Verständniß und Verständigung ihres individuellen Geistes über die bezeugte Thatsache

— und dieses Verständniß ist nicht in allen Aposteln, die Evangelien und Episteln geschrieben, ein und dasselbe; der eine dringt tiefer als der andere in das Eine Geheimniß der Incarnation des Logos ein. Und wo auch die gleiche Tiefe vorhanden ist; da ist diese von einer andern Weltgegend her und durch einen andern Schacht gefunden worden; auch ist der Einfluß der besondern Lebensschicksale außer der subjectiven Befähigung bei ihnen unverkennbar. Aber von keinem läßt sich ohne Frevel behaupten, daß er die welthistorische Thatsache im verkehrten Sinne verstanden habe."

Diese Verständigung setzt sich aber, wie „ein einmal angefachter Lebensprozeß," in der Kirche fort, und „das in dieser Fortsetzung tiefer erfaßte und in dieser Erfassung von jeder andern halb oder ganz irrigen Erfassung emporgehobene und bestimmte Verständniß ist die Lehr-Tradition (das Dogma) der Kirche." „Die Tradition, das höhere Bewußtsein der Kirche ist also ein Produkt aus dem Wechselverkehr der denkenden Geister und ihrer Verständigungsmittel" (der Wissenschaften insbesondere) „mit der einen in der Schrift bezeugten Thatsache und der bereits (von den Aposteln) gewonnenen und daselbst ausgesprochenen Verständigung, die aber jedesmal nur unter der Leitung des h. Geistes eine infallible ist."

582. Weil „jeder einzelne von den Aposteln das Erlösungswerk in die weite Welt hinauszutragen hatte," so war ihnen „ein Beistand des hl. Geistes (Inspiration)" gegeben, der „jeden vor jedem Irrthum in der Verständigung der Thatsache sicherte." „Seitdem aber das Erlösungswerk nach Wesen und Form (Kirche) bereits in die Völkerschaften eingegangen," steht nicht mehr jeder einzelne Nachfolger der Apostel, sondern nur der kirchliche Lehrkörper unter jener besonderen Leitung des heil. Geistes die vor allem Irrthum bewahrt. Woraus man jedoch nicht folgern muß, daß „die Sicherheit mittelst Leitung des göttlichen Geistes, sich entweder durch die vollständige Harmonie aller oder wenigstens durch die Majorität der Stimmen offenbare; sondern Sicherheit für die Erkenntniß im Streite der Meinungen innerhalb des Episcopats ist nur dort, wo jedesmal der Pabst steht." Wo nicht, so würde in dem Organismus der Kirche „das Central-

Organ überflüßig gemacht." Ja, wer dies Verhältniß des Pabstes zum mystischen Leibe Christi erwägt, der wird „die verhaßte Infallibilität des Primatträgers in der Leitung intelligenter Glaubensinteressen" aus der Vorsehung Gottes für „die durch Christus erlöste und dem hl. Geiste vermählte Menschheit" begreifen. Denn der Geist leitet diese als „ein geschlechtliches Ganze" und deßhalb dem „Charakter des Naturlebens" gemäß. — „Dieser liegt aber in dem Gesetze der Vermittelung der Gegensätze durch Centralorgane, wovon diese letzteren allerdings in letzter Instanz nothwendig eine Einheit für ihre Funktionen in Anspruch nehmen."

583. „Die Unfehlbarkeit ist im Geiste Gottes, für den und in dem es keine verschlossene Wahrheit giebt, allerdings nur eine und totale; für den creatürlichen Geist aber giebt es Grade und Stufen, in denen das Eine Geheimniß nach allen Richtungen hin sich ihm erschließt, bis er seinen Sättigungspunkt in dem Verständnisse gefunden. Und einen solchen Punkt des Non plus ultra giebt es, wie für den Einzelnen im Geschlechte, so auch für das ganze Geschlecht hienieden, aber Anfangspunkt kann er nicht sein." Obschon also „die Kirche Tochter der Apostel ist, insofern die jetzt bestehende Kirche von den Aposteln abstammt, und ebenso die Kirchenlehrer Söhne der Apostel genannt werden können;" „so läßt sich doch mit gleichem Rechte erwiedern, daß in Bezug auf das zu erstrebende Verständniß die Apostel ebenso zu den Kirchenvätern in die Schule gehen konnten, wie diese in Bezug auf die frohe Botschaft zu den Aposteln." Die Irrthumslosigkeit im Verständniß ist nämlich mit dem höchsten Grade desselben nicht zu verwechseln.

Das Verständniß ist, wie wir hörten, das Product der Wechselwirkung zwischen der Offenbarung, als dem Object, und dem denkenden Geiste, als dem Subject. Somit hängt es, wie im Einzelnen von den subjectiven Geisteskräften, also im Ganzen von dem wissenschaftlichen Zustande jedes Zeitalters ab. Zwar übt das Christenthum auf diesen Zustand selbst einen siegreichen Einfluß aus. „Daß aber dieser Sieg des Christenthums in der Wissenschaft sich nur allmählich im Verlaufe der Jahrhunderte vollendet, das beweist in der Dogmengeschichte der ersten Jahr-

hunderte die Herrschaft platonischer Ideen, der späteren aber die Herrschaft aristotelischer Begriffe." — „Der h. Geist nämlich, welcher der Kirche mitgetheilt wurde, daß er sie in alle Wahrheit leite, nicht aber, daß er für sie und statt ihrer denke, schont und achtet „die Freiheit der Geister in Erforschung der Wahrheit." „Er verhält sich in jenem Prozeß der Verständigung wie das regulirende Prinzip," bewirkend „daß unter den vielgestaltigen Meinungen und Ansichten der Einzelnen über eine und dieselbe Sache im Offenbarungsfactum immer jene nur zur endlichen Herrschaft komme, und zum Glaubensartikel erhoben werde, welche der Wahrheit (der Idee) der positiv gegebenen Sache am nächsten kommt." „Die Verständigung über das Christenthum läßt also Grade und Steigerungen zu, die theils von der Intensität der subjectiven Geisteskräfte, theils von der „Extensität des Horizonts in der Wissenschaft abhangen; wobei nur wohl zu merken ist, daß ein höheres Verständniß das niedere nicht ausschließt, wie etwa widersprechende und entsprechende Verständnisse einander ausschließen." Obgleich also der h. Geist nie den Irrthum als Wahrheit verkünden läßt, so greift er doch der Entwicklung des Menschengeistes nicht vor, sondern verfährt „im neuen Bunde gemäß eben jener pädagogischen Weisheit, mit welcher er im alten Bunde durch Moses Mund nur die Einheit, und nicht die Dreifaltigkeit Gottes dem auserwählten Volke verkündigte. Nämlich unser Herr sprach zu den Aposteln: Ich hätte euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt es für jetzt nicht ertragen" [1]).

584. Auf diese Weise glaubt Günther die Stellung, welche er der Vergangenheit gegenüber eingenommen hat, rechtfertigen zu können. Die Wissenschaft hat ihm zufolge erst seit Cartesius den rechten Standpunkt für das Denken, jenen nämlich des Selbstbewußtseins gewonnen, und zugleich, namentlich durch die Naturkunde, ihren Horizont erweitert. Darum ist uns ein vollkommneres Verständniß der Offenbarung ermöglicht, als den Kirchenvätern und späteren Theologen, die immer noch unter dem Einfluß

1) Süd- und Nordl. S. 260—265. Vergl. S. 252 ff. — Vorsch. Bd. 2. S. 218—286. — Der letzte Symb. S. 300 ff. 378 ff. Lydia 1850. S. 95 ff.

der heidnischen Weltweisheit standen. Wenn aber die Lehren Günther's auch mit den dogmatischen Bestimmungen der Kirche nicht übereinzustimmen scheinen, so sollen wir dies daraus erklären, daß der h. Geist die Kirche allmählig, d. i. je nach den Fortschritten der menschlichen Intelligenz in das volle Verständniß des Christenthums einführe. — In mehrfacher Rücksicht weicht Günther in dieser Theorie von der in der Kirche gewöhnlichen Lehre ab. Um also seine Behauptungen einer Prüfung zu unterwerfen, müssen wir dreierlei unterscheiden: das Verständniß der geoffenbarten Wahrheiten, das von Anfang an in der Kirche war; die von den Aposteln beginnende und in der Kirche fortdauernde Ueberlieferung, endlich die Formulirung der überlieferten Lehre in den kirchlichen Dogmen.

II.

Ueber das den Aposteln gegebene Verständniß der geoffenbarten Wahrheit.

585. Zum vollen Verständniß einer Lehre gehört zunächst, daß ihr Inhalt allen seinen Bestandtheilen nach mit Bestimmtheit aufgefaßt werde, daß man also z. B. nicht bloß wisse, Gott führe alle, die guten Willens sind, zum ewigen Heile, sondern auch, worin diese Führung, und das Heil selbst bestehe. Ebenso schließt die Lehre von der Menschwerdung die Subsistenz der göttlichen und menschlichen Natur in der einen Persönlichkeit des ewigen Wortes, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Eigenschaften in der Person Christi ohne Vermischung der Naturen, und viele andere Glaubenspunkte in sich. Zur Verständigung über Thatsachen gehört ferner die Erkenntniß der Art und Weise, wie sie, und der Ursachen, wodurch und weßhalb sie stattgefunden; — daß, um bei dem gewählten Beispiel zu bleiben, der Sohn Gottes im Schooße der Jungfrau durch eine Wirkung der Allmacht Gottes die menschliche Natur, um in ihr für uns zu leiden und zu sterben, angenommen habe. Endlich erheischt das vollkommene Verständniß auch, daß wir das Verhältniß der ge-

offenbarten Wahrheiten unter sich und mit den Lehren der menschlichen Wissenschaft erkennen: — welche Verbindung die Menschwerdung mit der Erbsünde und dem endlichen Loose unseres Geschlechtes habe; in wiefern die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo mit der Verbindung zwischen Leib und Seele im Menschen verglichen werden könne; wie wir den Glaubenslehren zufolge über das Verhältniß der Person zur Wesenheit zu urtheilen haben.

586. Man sieht aus alle diesem, daß ohne Zweifel das natürliche Wissen auf die Ausbildung der Erkenntniß, die wir durch den Glauben erhalten, großen Einfluß üben kann; aber man hüte sich zu folgern, daß ein solches Wachsthum in der Erkenntniß immer diesem Einfluß zuzuschreiben sei. An hundert und hundert Stellen schreibt es vielmehr die h. Schrift dem Geiste Gottes zu, stellt es als eine Frucht des Gebets und der Tugend dar, und preist Gott, daß er gerade die in der menschlichen Wissenschaft Unerfahrenen mit einer höheren Erkenntniß der Wahrheit bereichere. Deßhalb hat man auch von jeher in der Theologie zwischen dem Verständniß der geoffenbarten Lehre, welches durch Nachdenken und wissenschaftliche Forschung gewonnen, und jenem, das eine Gabe des hl. Geistes ist, unterschieden [1]. Wie nun überhaupt, was auf natürlichem Wege erworben werden kann, viel vollkommener zu sein pflegt, wenn Gott es in uns in übernatürlicher Weise wirkt, also hat auch das Verständniß der himmlischen Wahrheit, welches der Geist Gottes verleiht, große Vorzüge vor dem Wissen, das wir unserer Anstrengung verdanken. Zwar mögen jene, die Gott erleuchtet, oft nicht im Stande sein, was sie erkennen, in der Weise, die wir wissenschaftlich nennen, auszudrücken (obgleich auch diese Gabe ihnen nicht selten verliehen wird): — es hindert dies nicht, daß in ihnen die Erkenntniß der Sache selbst reiner, tiefer, schärfer sei als in den Gelehrten. Was aber das Verhältniß der geoffenbarten Wahrheit zu den Lehren der menschlichen Wissenschaft angeht, so sind sie im Besitze des

1) S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 6. ad 3.

Lichtes, nach welchem sie dasselbe beurtheilen können, sobald ihnen jene Lehren bekannt werden.

Wenn wir nun bedenken, daß das ganze Christenthum eine übernatürliche Thatsache ist, und daß es wie seinem äußeren Bestande nach in die Welt, so auch seiner inneren Wirksamkeit nach in die einzelnen Menschen durch den Geist Gottes eingeführt wird: so kann es uns gewiß nicht befremden, wenn eben dieser Geist auch die vollkommenere Erkenntniß auf nicht gewöhnlichem Wege verleiht. Insonderheit aber war dies bei der ersten Verbreitung des Christenthums angemessen. Dasselbe sollte sich durch sein ganzes Erscheinen als ein Reich, das nicht von dieser Welt, sondern bestimmt ist, eine höhere Welt zu eröffnen, ankündigen. Wie also die Armen, ja die Unfreien, so wurden auch vorzugsweise die Unwissenden berufen (1. Kor. 1, 26.). Ferner sollte, wie besonders der hl. Chrysostomus erwägt [1]), die Weisheit dieser Ungelehrten eine der stärksten Beweise für die Göttlichkeit der Religion Jesu sein. Was wir also aus diesen Gründen als sehr angemessen erkennen, das liegt auch in der Offenbarung als Thatsache vor. Wir ersehen also aus den Briefen der Apostel, daß alle jene Gaben des Geistes, welche zur höheren Erkenntniß gehören, den ersten Christen sehr reichlich verliehen wurden. Sie redeten und verstanden Sprachen, die sie nicht erlernt hatten, sie weissagten und legten die Weissagungen anderer aus, sie trugen über die Geheimnisse des Glaubens vor, was der heilige Geist ihnen eingab.

587. Dieses durch den Geist Gottes geschenkte Verständniß der Offenbarung scheint Günther wenig beachtet zu haben: gewiß ist, daß er es in der mitgetheilten Darstellung unberücksichtigt läßt. Selbst in den Aposteln wird „das Verständniß über die bezeugte Thatsache" als ein Erzeugniß ihres Nachdenkens betrachtet, und die Inspiration nur in den Beistand des h. Geistes gesetzt, wodurch die Apostel vor Irrthum in der Verständigung gesichert waren. Ist aber eine solche Ansicht der Dinge mit dem, was die heiligen Urkunden namentlich von den Aposteln berichten,

---

1) In den ersten Homilien über eben dieses apostolische Sendschreiben.

vereinbar? Ging etwa am Pfingstfeste in denselben nur eine sittliche Umwandlung vor, daß sie mit göttlicher Liebe und heiligem Muthe erfüllt wurden; oder ward nicht auch die Hülle von ihrem Geiste genommen, daß sie in überirdischem Lichte die Wahrheit erschaueten? Der Heiland hatte ihnen, die Sendung des h. Geistes vorher verkündigend, nicht bloß Kraft von oben, sondern auch und noch umständlicher und nachdrücklicher Erleuchtung durch ihn verheißen. Wozu aber bedurften sie derselben, wenn nicht gerade zu dem Verständniß, von dem wir reden? Die Thatsachen des Lebens, Sterbens und der Auferstehung des Erlösers, wie auch die wichtigeren Punkte seiner Lehren waren ihnen bekannt und sie glaubten an dieselben. Aber eben die Einsicht in ihre tiefere Bedeutung mangelte ihnen. — Und gewiß, welches ist die erste Wirkung, deren die h. Geschichte erwähnt? „Alle wurden mit dem h. Geiste erfüllt, und fingen an, in verschiedenen Sprachen zu reden, wie der hl. Geist es ihnen verlieh" (Apostg. 2, 4.). Der Inhalt ihrer Reden waren „die großen Thaten Gottes" (V. 11); aber beschränkte er sich auf ein bloßes Zeugniß von diesen Thaten, oder schloß er nicht auch eine Erklärung derselben ein? Der Vortrag des Apostelfürsten beweist es. Woher also dem ungebildeten Fischer so plötzlich diese Kenntniß der Schrift und ihres prophetischen Sinnes, die Einsicht in den Zusammenhang der ganzen Heilsordnung und den wahren Geist des Christenthums? Verdankte er sie „der Verständigung seines individuellen Geistes über die bezeugte Thatsache," oder nicht vielmehr der Erleuchtung von oben? — Gewiß der heil. Johannes sagt uns ausdrücklich, daß den Aposteln vorher das Verständniß der Schrift noch nicht gegeben wurde (Joh. 20, 9.). Wie aber an jenem Tage, so wurden sie auch in der Folge von Gott in außerordentlicher Weise über seine Geheimnisse belehrt. Die Berufung der Heiden zum Glauben wurde dem h. Petrus in der Entzückung durch ein himmlisches Gesicht geoffenbart, und der h. Paulus wurde, nachdem er viele Offenbarungen von dem ihm erscheinenden Heiland erhalten, dieser Welt entrückt, um im Himmel Geheimnisse zu vernehmen, die keine menschliche Rede wieder zu geben vermag.

588. Diese außerordentliche Erleuchtung hindert nicht, was Günther hervorhebt, daß sich nämlich in der Weise, wie die Apo-

stel die heiligen Wahrheiten auffaßten und verkündeten, der Character eines jeden kundgibt, noch auch, daß die Erkenntniß des einen vollkommener als jene des andern war: — obwohl, wie jedermann leicht einsieht, wir hierüber nicht mit Sicherheit urtheilen können. Wir wollen nun Günther gewiß nicht zur Last legen, daß er die übernatürliche Belehrung der Apostel habe läugnen wollen; aber hätte er sie vor Augen gehabt, so würde er die Inspiration nicht in einem bloßen sittlichen Einfluß und in jenem Beistand des hl. Geistes, der vor Irrthum schützt, gesucht, und ebenso wenig sich zu der Meinung haben verleiten lassen, daß die Apostel nur ein sehr unvollkommenes Verständniß der geoffenbarten Wahrheit erlangt hätten. Wir sagen: ein sehr unvollkommenes. Denn nach Günther konnten sie „in Bezug auf das zu erstrebende Verständniß zu den Kirchenvätern in die Schule gehen;“ wie weit aber seiner Ansicht nach die Kirchenväter und die Theologen, welche auf sie folgten, entfernt waren, das volle, ja auch nur ein richtiges Verständniß erstrebt zu haben, daran erinnert er uns auch hier durch das, was er von der Herrschaft der platonischen Ideen und aristotelischen Begriffe sagt. Wie traurig mußte es also erst um die Einsicht der Apostel und ihrer unmittelbaren Schüler stehen! Vor dem Einfluß jener irrthümlichen Wissenschaft waren sie freilich auch nach Günther's Lehre gesichert; aber wenn sie dennoch zu den Vätern, die demselben unterlagen, in die Schule gehen konnten, so mußte jene irrthumslose Erkenntniß sehr enge Gränzen haben.

589. Dahingegen lehren die Theologen insgemein, daß den Aposteln ein reicheres und tieferes Verständniß der gesammten Offenbarung verliehen war, als es je in der Kirche gab oder geben wird [1]; und wie wohl gegründet diese Lehre ist, können wir aus dem, was die hh. Väter mit steter Hinweisung auf die Schrift bald von einzelnen, bald von allen Aposteln sagen, abnehmen. Wenn der heil. Johannes beim Abendmahle an der Brust

---

1) S. Thom. In ep. ad Rom. c. 8. l. 5. Cajet. in S. p. 2. 2ae. q. 1. a. 7. Alph. a Castro. Haeres. I verbo Apost. Greg. a Val. Tom. 3. Disp. 1. q. 1. p. s. Suarez De Fide Disp. 2. sect. 6. n. 10. De Lugo. De Fide Disp. 3. sect. 5. n. 67.

des Herrn lag, so finden sie darin ein Bild jener Beschauung, vermittelst welcher sein Geist, wie Origines sich ausdrückt „in dem Innern des Herrn Jesu und in seinen geheimnißvollen Lehren ruhte, und dort die Schätze der Weisheit und Wissenschaft durchforschte" [1]. „Deßhalb," sagt denselben Gedanken verfolgend Augustin, „weil er aus dem innersten Herzen Jesu die höheren Geheimnisse trank, vermochte er über den Sohn Gottes solches zu lehren, was die Fassungskraft der Kleinen übersteigt, die im Geiste Erstarkten aber in der Erkenntniß übt und fördert" [2]. Wie wenig jedoch dieser große Kirchenlehrer hoffte, dem Evangelisten in seinem Gedankenfluge auch nur folgen zu können, drückt er später in der stärksten Weise aus. Johannes ist jener Adler, den Ezechiel sah, weil er mit festem Blicke das innere und ewige Licht, wie der Adler die Sonne, anschaut. Wie wollten also wir, die wir auf der Erde kriechen, was dieser Adler verkündet, fassen können? [3]) In welcher Weise aber redet insbesondere der h. Chrysostomus von der Weisheit des Apostels Paulus in jenen Homilien, die er zu seinem Lobe hielt, und oftmals in der Erklärung seiner Briefe. Uns genüge, was er über die schon erwähnte Entzückung bemerkt. Wenn Paulus vierzehn Jahre früher, als er an die Korinther schrieb, dieser Offenbarung unaussprechlicher Geheimnisse gewürdigt wurde, welch ein Mann muß er geworden sein, da er unter seinen Mühsalen und Leiden, wie aus eben dieser Stelle hervorgeht, fortwährend große Offenbarungen erhielt? [4]) Diese Männer also, welche vom Geiste Gottes erhoben wurden um die Geheimnisse des Himmels im Himmel selbst zu schauen, sie hätten, um das Verständniß der Glaubenslehre zu erhalten, bei den Kirchenvätern in die Schule gehen können!

---

1) In cant. c. 1. — Cf. S. Ambros. in ps. 118.

2) In Ioan. tract. 18.

3) Aquila ipse est Ioannes sublimium praedicator et lucis internae atque aeternae fixis oculis contemplator. . . . Iam ergo videte, quam sublimia loqui debuit, qui est aquilae comparatus: et tamen etiam nos humi repentes, infirmi et vix ullius momenti inter homines, audemus tractare ista et ista exponere, et putamus nos aut capere posse, cum cogitamus, aut capi, cum dicimus. Ibid. tr. 36.

4) In 2. Corinth. hom. 26.

590. Wie weit die hh. Väter selbst von derlei Meinungen entfernt waren, zeigen sie besonders auch bei Erwägung jener Verheißung, welche Christus den Jüngern gab, daß der h. Geist sie alles lehren, und wiederum, daß er sie alle Wahrheit lehren werde (Joh. 14, 26. 16, 13.). Freilich da die Worte vorhergehen: „Noch vieles habe ich euch zu sagen; aber ihr könnt es jetzt nicht tragen;" — so will Günther, daß wir die Verheißung des Herrn auf die ganze zukünftige Zeit beziehen, als wenn der h. Geist immerfort uns Wahrheiten enthülle, für deren Auffassung die Apostel und Kirchenväter noch nicht gereift waren. Diese Auslegung ist nichts weniger als neu. Der h. Augustin berichtet, daß viele Irrlehrer durch dieselbe ihre Neuerungen beschönigen wollten, und warnt die Gläubigen sehr dringend, ihnen kein Gehör zu geben [1]). Die Apostel waren vor Ankunft des h. Geistes, wie wir wissen, in mancher Hinsicht unvollkommen; die Feuertaufe aber, welche sie in andere Menschen umwandelte, machte sie auch geeignet, die ganze Wahrheit, welche Gott durch sie dem Menschengeschlechte verkündigen wollte, zu fassen und zu tragen. Alles, was nicht etwa zu jener Zeit, — denn es war ja die Fülle der Zeiten, — sondern was in diesem Leben erkannt werden kann, das wurde ihnen, wie der h. Epiphanius versichert, mit Klarheit geoffenbart [2]). Und werden die Worte des Herrn gemeiniglich nicht ebenso verstanden? Allerdings wird durch dieselben nicht den Aposteln allein, sondern auch ihren Nachfolgern versprochen, daß der Geist Gottes sie alle Wahrheit lehren werde. — Denn der Heiland sagte, daß er ihn senden wolle, damit er bei ihnen bleibe bis an's Ende der Zeiten —: aber was den Nachfolgern verheißen wurde, das wurde zunächst und in vorzüglicher Weise den Aposteln selbst, an welche die Worte des Herrn gerichtet waren, verheißen.

591. Pflegt man ja deßhalb, um die außerordentliche Fülle des Lichtes und der Gnade auszudrücken, von den ersten Christen überhaupt, insonderheit aber von den Aposteln zu sagen, daß sie

---

1) In Joan. tr. 97.

2) . . . ὅπως τὰ πάντα αὐτοῖς σαφῶς διηγήσηται, ὅσα ἠδύναντο ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ χώρησαι. Adv. Haer. l. 2. t. 2. n. 61.

die Erstlinge des h. Geistes empfingen. Zwar streiten die Ausleger, ob an der Stelle, wo dieser Ausdruck im Briefe an die Römer vorkommt, von den Aposteln oder ersten Christen die Rede; aber keineswegs, ob die Gaben der Apostel in jenem Sinne Erstlinge des h. Geistes zu nennen seien. Im Gegentheil ist eben dies, daß sie so zu nennen sind, und genannt zu werden pflegen, der Grund, weßhalb nicht wenige Gelehrte die Worte Pauli von den Aposteln verstehen zu müssen glauben [1]. — Und hier müssen wir auf die Bemerkung zurückkommen, daß das Licht der Gnade viel wirksamer, denn alles Denken ist, um in das tiefere Verständniß der erkannten Wahrheit einzuführen. Zu welcher Erkenntniß mußten also, wenn auch nicht alle, doch viele der ersten Christen gefördert werden, da die h. Schrift in den stärksten Ausdrücken von der Fülle redet, in welcher Gott jene Gnade spendete? Er selbst ging wie ein Licht in ihren Herzen auf, daß ihnen die Erkenntniß leuchte im Angesichte Christi Jesu (2. Kor. 4, 6.). Das Angesicht Christi sind die Geheimnisse, die er vollbrachte und lehrte, und von diesem Angesichte war für sie die Hülle genommen (Ebend. 3, 18.). In überreichem Maße hat Gott ihnen die Gnade aller Weisheit und Erkenntniß verliehen, um das Geheimniß, durch welches er in der Fülle der Zeiten alles erneuert, ihnen bekannt zu machen (Ephes. 1, 8—10.). Wenn aber die Gläubigen, so waren ganz gewiß unvergleichlich mehr ihre und aller Zeiten Lehrer, die Apostel, erleuchtet.

592. Niemand, dächte ich, wird zweifeln, daß Moses das Gesetz, welches er den Juden verkündete, seinem ganzen Gehalte und wahren Geiste nach verstanden habe: und wir könnten annehmen, daß jene, welche der Sohn Gottes sich auserkoren, um als seine Apostel d. h. Abgesandte sein Wort unter alle Völker zu tragen, jene, welche er selbst in vertrautem Umgange unterwiesen, und in so außerordentlicher Weise mit seinem Geist erfüllt hatte, daß sie das Wort, welches durch ihren Mund die ganze Welt umwandelte, nicht nach seiner Bedeutung, seinem innern Zusammenhang, seinem tieferen Sinne verstanden? Gott hätte sie mit der Macht, Wunder ohne Zahl zu wirken, ausgerüstet, hätte ihnen die

1) Estius in ep. ad Rom. 8, 23.

verborgensten Absichten und Pläne der Menschen und die Ereignisse der fernsten Zukunft offenbart, hätte sie zur höchsten Reinheit und Heiligkeit des Lebens erhoben, gestärkt, für ihn alle Beschwerden, Leiden und den Martertod zu dulden, er hätte sie im Gebete mit sich bis zur Entzückung vereinigt: nur das, was wie die Seele von alle diesem ist, die Erkenntniß der Wahrheit hätte er ihnen in kargem Maße zugemessen? Wozu denn alle andern Gaben, an denen niemand, welcher der Schrift glaubt, zweifeln kann, wenn nicht, weil sie bestimmt waren, eben jene Erkenntniß in die Welt einzuführen? —

Und hätten sie ohne ein volles und tiefes Verständniß der christlichen Wahrheit, was mit dieser ihrer Sendung nothwendig verbunden war, leisten können? Wir sehen aus ihren Briefen, und wissen aus der Geschichte der Kirche, daß gleich von Anbeginn, wie das, besonders unter den gebildeteren Völkern, nicht anders sein konnte, viele und schwierige Fragen sich erhoben: und die Briefe an die Römer, Galater und Hebräer zeigen, welch eine tiefe und umfängliche Auffassung des Christenthums zu ihrer Lösung nothwendig war. Und werden etwa nur die Korinther dem h. Paulus oder nicht auch den übrigen Aposteln die von ihnen gegründeten Gemeinden Zweifel über einzelne Punkte des christlichen Glaubens und Lebens vorgelegt haben? Welch ein tiefes, welch ein umfassendes Verständniß ward also erfordert, da die Apostel berufen waren, diese Zweifel und jene Fragen in der Weise zu beantworten, daß ihre Lehre für alle Völker zu allen Zeiten zugleich Quelle und Norm der christlichen Erkenntniß wäre.

593. Denn wir sollen der Ermahnung der hh. Väter zufolge nicht bloß über Lehren, die Zweifel erregen, nach der apostolischen Ueberlieferung urtheilen, sondern auch, wenn die Erkenntniß abnimmt, zu dieser Ueberlieferung als ihrer nie versiegenden und immer reichhaltigen Quelle zurückkehren [1]). Und ge-

---

1) Si canalis aquam ducens, qui copiose prius et largiter profluebat, subito deficiat, nonne ad fontem pergitur, ut illic defectionis ratio noscatur? S. Cypr. ep. 64. ad Pompej.

Quod nos admonet Cyprianus, ut ad fontem recurramus i. e. ad

wiß, worin besteht unsere gesammte Theologie, sowohl die speculative als die positive, wenn nicht in einer Erörterung, Verknüpfung und Ausführung der Gedanken, welche uns die Apostel im Worte Gottes überlieferten? Vielleicht wird man sagen, daß eben in dieser Verbindung und Durchführung erst das Verständniß, nach dem wir streben, zu suchen ist. Allein wir weisen hier auf die apostolische Ueberlieferung nicht hin, als wäre in ihr die Wissenschaft der Apostel nach ihrem ganzen Umfang und so wie sie in ihrem Geiste war, niedergelegt: wir glauben nur aus der Beschaffenheit jener Ueberlieferung auf die Vollkommenheit dieser Erkenntniß schließen zu können. Wie nämlich die Apostel in ihrem übrigen Wirken gewiß keine willenslose Werkzeuge, so waren sie auch in der Verkündigung des göttlichen Wortes keine bewußtlose Organe des h. Geistes. Darum können wir nicht zweifeln, daß sie im Besitze jenes Reichthums von Gedanken waren, die wir mühsam aus dem Worte Gottes zu erheben trachten, und daß, während wir mit Hülfe menschlichen Denkens und Wissens diese Gedanken zu verbinden und weiter zu entwickeln trachten, ihr Geist in höherem Lichte sowohl ihren Zusammenhang, als ihren Inhalt durchschaute, kurz daß sie, um uns der Ausdrücke der Schule zu bedienen, statt unserer unvollkommenen scientia acquisita eine vollkommene scientia infusa besaßen.

III.

Von dem durch die Apostel der Kirche überlieferten Worte Gottes.

594. Unter dem Worte Gottes, das die Apostel der Kirche überliefert haben, ist hier die gesammte Offenbarung zu

---

Apostolicam traditionem, et inde canalem in nostra tempora dirigamus, optimum est et sine dubitatione faciendum.

S. Aug. de Baptismo l. 5. c. 26.

Dominus Christus est, qui non nisi per Apostolorum ora discitur discipulorumque doctrinam. Apostoli dicendi sunt fontes, quia velut fontes purissimi gratia praedicationis exuberant.

Inter sermones S. Ambr. attributos Serm. 24. (al. 20.).

verstehen. Dieselbe wurde zwar allen verkündigt, aber denen, welche den Aposteln in ihrem Amte nachfolgen sollten, nach dem Ausdruck der Schrift als eine Hinterlage zur Bewahrung übergeben (1. Tim. 6, 20.). Träger der fortdauernden Ueberlieferung sind demnach die mit dem Papste vereinigten Bischöfe als die einzig rechtmäßigen Nachfolger der Apostel, von Gott bestellt, die Lehre, welche er der Menschheit geoffenbart hat, unverfälscht und ungeschmälert zu bewahren, zu verkünden und auszulegen. Dieser lehrenden Kirche ist der h. Geist, der Geist der Wahrheit verliehen, damit er sie alle (geoffenbarte und als solche überlieferte) Wahrheit lehre, und sie vor jedem Irrthume bewahre, sei es daß sie über die Aechtheit einer Offenbarung entscheide, sei es daß sie die als ächt anerkannte erläutere, sei es daß sie nach derselben andere Lehren beurtheile. Sie übt aber ihr Lehramt in doppelter Weise aus: erstlich indem die Bischöfe selbst, und in ihrem Auftrag und unter ihrer Aufsicht die untergeordneten „Diener des Wortes" die geoffenbarte Lehre bald populär bald wissenschaftlich vortragen und erläutern, sodann indem sie mit richterlicher Vollmacht, was geoffenbarte Wahrheit sei oder was mit ihr streite, bestimmt. Jener Beistand des götilichen Geistes aber bewirkt, daß jede dieser Bestimmungen, und alles, was in dem ordentlichen und fortdauernden Lehramte den Charakter der Allgemeinheit hat, lautere Wahrheit ist.

595. Nachdem wir diese Grundsätze, über welche unter Katholiken kein Streit obwalten kann, in Erinnerung gebracht haben, wenden wir uns nun zu der Erklärung, welche Günther von der „Lehr-Tradition" der Kirche giebt. Es leuchtet ein, daß wir oben unter dem überlieferten Worte Gottes sowohl das schriftlich als mündlich überlieferte verstanden. Obschon nun das lateinische Wort, welches unserm „Ueberlieferung" entspricht, traditio, ebenfalls diese ausgedehnte Bedeutung haben kann, und bei den Kirchenvätern zuweilen hat; so wird doch bei diesen meistens und bei der spätern Kirchensprache immer durch Tradition ohne näher bestimmenden Beisatz die mündliche Lehre bezeichnet. Schon im Anfange dieses Werkes [1]) haben wir hervorgehoben, daß

---

1) Bd. 1. S. 51.

es jedoch, um die Bedeutung der Tradition und ihr Verhältniß zur h. Schrift richtig aufzufassen, von Wichtigkeit ist, die in der Kirche fortdauernde mündliche Ueberlieferung in ihrem ganzen Umfange und nicht bloß jene einzelnen Lehren, die in der h. Schrift entweder gar nicht oder nicht vollständig enthalten sind, zu betrachten. Da nun aber die mündliche Lehre der Kirche über den ganzen Inhalt der Offenbarung ausgedehnt ist; so könnte es scheinen, daß bei dieser Betrachtungsweise die h. Schrift vor der Tradition zurücktrete. Während doch umgekehrt die hh. Väter und spätern Theologen, wenn von der Offenbarung die Rede ist, sehr oft die göttlichen Urkunden nicht bloß vorzugsweise, sondern sie allein nennen.

Indessen man bemerke, daß es an den Vorstehern der Kirche war, zu bezeugen und zu entscheiden, welche Schriften von den Aposteln als göttliche Offenbarungen den Gemeinden übergeben oder hinterlassen worden, und daß vorzüglich diese heiligen Urkunden ihrer Obhut anvertraut waren. Die lehrende Kirche übt also eben dadurch ihr Amt, daß sie die h. Schrift, von ihr beglaubigt und vor Verfälschung bewahrt, in den verschiedensten Sprachen rings auf dem Erdkreis verbreiten, und je nach dem Bedürfniß der Gläubigen in mannigfaltiger Weise erklären läßt. Jene Lehrvorträge aber, welche außerdem, sei es vor dem Volke, sei es in gelehrten Schulen im Auftrage der Kirche gehalten werden, können und müssen ebenfalls zum größten Theil als Verkündigung und Erläuterung des geschriebenen Wortes Gottes betrachtet werden. Denn die kirchlichen Bekenntnisse und andere Formulare, welche diesen Vorträgen zu Grunde liegen, sind ja nur der kurzgefaßte und geordnete Inbegriff der wichtigsten Lehrpunkte, welche die heiligen Bücher einschließen. Zwar hat die Kirche ihre gesammte Glaubens- und Sittenlehre verkündigt, ehe die Schriften des neuen Bundes verfaßt waren, und weder die mündliche Ueberlieferung, aus der allein sie damals die eigenthümlich christlichen Lehren schöpfte, noch die ihr übergebene Lehrgewalt ist durch jene Schriften vermindert, geschweige denn aufgehoben, nichtsdestoweniger aber ihre Lehrweise insofern geändert worden, als sie von nun an ihre Vorträge mit den Worten des Herrn, wie sie uns die Evangelisten aufbewahrt haben, und mit den Aussprüchen der Apostel durchdrang. In solcher Art sind die mündliche und schriftliche Ueber-

lieferung in der innigsten Verbindung. Was nun aber die Tradition oder mündliche Ueberlieferung im engeren Sinne d. i. jene Lehren angeht, welche nicht geschrieben sind, so wird zwar durch manche derselben das geschriebene Wort vervollständigt oder ergänzt, die meisten aber sind nähere oder schärfere Erklärungen dessen, was die h. Schrift mit weniger Bestimmtheit lehrt. – Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß bei aller Bedeutung, welche nach katholischer Ansicht das mündliche Lehrwort der Kirche hat, die göttlichen Bücher für uns, obgleich nicht die einzige, doch die vornehmliche Quelle der geoffenbarten Wahrheit sind, daß sie aber dieß nur dadurch sind, daß sie durch die mündliche Ueberlieferung der Kirche beglaubigt und erläutert werden. — Wenn nun die hh. Väter und ältere Theologen oftmals die h. Schrift allein als das göttliche Wort bezeichnen, so reden sie nicht selten in demselben Sinne auch von der in der Kirche fortdauernden Ueberlieferung. Nämlich sie betrachteten die eine und die andere, wie sie in der Wirklichkeit sind, d. i. nicht getrennt, sondern verbunden.

596. Aber was wir Günther gegenüber vorzüglich hervorheben müssen, ist, daß die Tradition, mögen wir damit die ganze mündliche Lehre der Kirche oder nur die in der Schrift nicht enthaltenen Lehrpunkte meinen, daß die Tradition, sagen wir, Gottes Wort und nicht menschliche Gedanken über das Wort Gottes enthält. Zwar giebt es außer der Tradition, von der bis jetzt die Rede war, auch eine andere, welche nur Gesetze, Einrichtungen oder Gebräuche, die von den Aposteln herrühren, zum Inhalt hat. Aber daß er nicht von dieser rede, hebt Günther selbst hervor, indem er „Lehr-Tradition" sagt, und überdies die Parenthese „(das Dogma)" hinzufügt. Diese Lehr-Tradition also ist ihm zufolge das Verständniß des individuellen Geistes über die bezeugte Thatsache, oder auch das Product der Wechselwirkung zwischen dem geoffenbarten Object und dem vernehmenden Subject; nicht jedes jedoch, sondern das durch den Beistand des h. Geistes vor allem Irrthum beschirmte Verständniß [1]). Immer also würden menschliche, wenngleich von der unfehlbaren Kirche gutgeheißene Gedanken den Inhalt der Tra-

1) Süd- und Nordl. S. 262.

dition bilden, und folglich dieser von den Zeiten der Apostel an in stetem Wachsthum begriffen sein. Das eine wie das andere aber ist in grellem Widerspruch mit der Lehre der Kirche.

597. Was ist gewöhnlicher im Volksunterricht und in den gelehrten Schulen, denn die Bibel als das schriftlich, und die Tradition als das mündlich überlieferte Wort Gottes zu unterscheiden? Es redeten aber von jeher ebenso die allgemeinen Kirchenräthe. Der achte betheuert im ersten Canon, daß er nach der Ermahnung des Apostels festhalte an der Ueberlieferung, möge sie ihm durch die Rede oder durch Briefe zugekommen sein[1]. Ist also die schriftliche Ueberlieferung Wort Gottes, so ist es auch die ihr ganz gleich gestellte mündliche. Viel bestimmter aber ist dies vom tridentinischen Kirchenrath ausgesprochen. Die Heilswahrheit und Sittenlehre, sagt er, ist in geschriebenen Büchern und mündlichen Ueberlieferungen enthalten: diese aber empfingen die Apostel theils aus Christi Mund, theils durch Eingebung des h. Geistes — Spiritu sancto dictante — und deßhalb erklärt die Synode, daß sie dieselben mit gleicher Ehrfurcht, wie das geschriebene Wort Gottes annehme[2]. Der Inhalt der Tradition ist also keineswegs das Verständniß, welches der individuelle Geist als das vernehmende Subjekt von dem Worte oder der bezeugten Thatsache gewonnen, sondern er gehört zum Wort und Zeugniß selbst, welches der gläubige Geist vernimmt, und die Thätigkeit des göttlichen Geistes in Betreff der Tradition besteht nicht darin, daß er die Kirche vor Irrthum schützt, wenn sie, was Menschen über die

---

1) . . . . *κρατεῖν γὰρ τὰς παραδόσεις, αἳ παρελάβομεν εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῶν τῶν προγενεστέρως διαλαμψάντων ἁγίων παρρεγγυᾷ διαῤῥάδην Παῦλος ὁ μέγας ἀπόστολος.* Denz. Ench. p. 115.

2) S. Synodus . . . . perspiciens hanc (salutarem) veritatem et (morum) disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis, Spiritu S. dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta omnes libros tam veteris quam novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas tam ad fidem, quam ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel Spiritu S. dictatas et continua successione in Ecclesia Catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sess. 4.

geoffenbarte Wahrheit denken und reden, beurtheilt, sondern darin, daß er ihr beisteht, die von den Aposteln mündlich verkündigte Lehre, welche er oder Christus ihnen offenbarte, ebenso getreu und unverfälscht als das geschriebene Wort zu bewahren und fortwährend zu verkünden. In wiefern manche Dogmen der Kirche ein Verständniß, wie Günther es beschreibt, genannt werden können, werden wir im folgenden Abschnitt sehen: hier war darauf zu dringen, daß die Tradition nicht Verständniß über die Offenbarung, sondern Ueberlieferung der Offenbarung ist. Wenn sie aber das ist, so kann sie auch ebenso wenig als diese zunehmen.

598. Hier ist nun der andere Punkt zu bemerken, durch welchen Günther's Lehre mit der anfangs erwähnten rationalistischen Ansicht zusammenhängt. Auch er nämlich redet durchaus so, als wenn nur einige viel umfassende Wahrheiten — Grundanschauungen sagt er [1]), — geoffenbart wären, alles übrige aber in der Lehre vom Christenthum jenem Verständniß angehörte, das der Mensch durch sein Denken erringe. Zwar bemerkt er [2]), daß in den Schriften der Apostel nicht alles Augen- und Ohrenzeugniß, sondern ein bedeutender Theil derselben auch Verständniß und Verständigung über die bezeugte Thatsache sei. Allein erstlich ist dies ihm zufolge ein Verständniß des individuellen Geistes der Apostel, und keineswegs eigentliche Offenbarung, Wort Gottes; sodann aber muß er sich nie Rechenschaft gegeben haben, wie reichlich, tief und mannigfaltig die Aufschlüsse sind, durch welche die Offenbarung selbst uns das Verständniß der Thatsachen und Grundlehren des Christenthums vermittelt. Hätte Günther durch das Studium bewährter Theologen zu erkennen getrachtet, was alles zunächst zwar in den Evangelien und Briefen der Apostel, dann aber auch in den übrigen göttlichen Büchern und in der mündlichen Ueberlieferung, welche diese erläutert und ergänzt, geoffenbart ist: so würde er selbst eingesehen haben, wie dürftig und unvollständig die christlichen Lehren, mit denen er sich beschäftigt, von ihm aufgefaßt worden, und wie viel mehr als seine Speculation,

---

1) Vorsch. Bd. 2. S. 278.
2) Süd- und Nordl. S. 262.

die Offenbarung selbst zum tieferen Verständniß der bezeugten Thatsachen uns mittheilt.

IV.

Von der dogmatischen Bestimmung der geoffenbarten Lehren.

599. Man pflegt in der Theologie zwischen **Dogma an sich** und **Dogma für uns** zu unterscheiden [1]). An sich ist eine Lehre dadurch Dogma, daß sie im Worte Gottes enthalten ist, für uns aber dadurch, daß sie als solche von der Kirche zu glauben vorgelegt wird. Denn damit etwas zum katholischen Glauben gehöre, genügt nicht, daß es geoffenbart, und dies uns wie immer bekannt sei, sondern wir müssen hiervon durch das Ansehen der Kirche gewiß sein. Indeß haben wir noch so eben in Erinnerung gebracht, daß die Kirche ihr Lehramt in doppelter Weise übt, nämlich durch den Unterricht, den sie fortwährend ertheilt, und durch Beschlüsse, die sie von Zeit zu Zeit verkündigt, und in beiden Weisen kann, wie wir an seinem Orte näher erwogen haben [2]), eine Lehre dogmatische Gewißheit erhalten. Nun haben wir zwar ebendort gezeigt, daß manche Lehren und insbesondere

1) Melch. Can. De loc. theol. l. 12. c. 14. resp. ad 1. Lugo. De fide Disp. 1. sect. 13. §. 1. n. 271. Der h. Thomas macht dieselbe Unterscheidung, mit der Bemerkung jedoch, daß, wer eine geoffenbarte Lehre, die von der Kirche noch nicht hinlänglich als solche verkündigt ist, erkennt, sie zwar nicht unter allen Umständen vor den Menschen zu bekennen, aber dennoch vor Gott zu glauben verpflichtet ist: Eorum, quae sunt fidei, quaedam sunt, quae non sunt perfecte per Ecclesiam manifestata.... Unde in hujusmodi sufficit homini, quod fidem habeat coram Deo; nec oportet quod fidem suam propalet cum scandalo proximorum, nisi forte apud eos, qui habent de fide determinare. Quaedam vero sunt ad fidem pertinentia, jam per Ecclesiam determinata, et in talibus non sufficit fidem habere coram Deo, sed oportet, quod coram proximo fidem quis confiteatur, quantumque ex hoc aliquis scandalizetur; quia veritas doctrinae non est dimittenda propter scandalum, sicut nec Christus veritatem suae doctrinae propter scandalum Pharisaeorum dimisit.
In ep. ad Rom. c. 14. l. 3.

2) Bd. 1. S. 46 ff.

eine Menge von geschichtlichen Thatsachen dadurch allein diese dogmatische Gewißheit haben, daß sie in der Schrift oder Tradition mit aller Klarheit und Bestimmtheit enthalten sind. Denn weil uns die Kirche die Schrift als Gottes Wort übergiebt, und uns ebenso auf die Tradition als eine zuverlässige Quelle der Offenbarung verweist; so wird uns dadurch auch von ihr alles Einzelne, was in gesagter Weise d. i. ganz klar und bestimmt in ihnen enthalten ist, hinlänglich als geoffenbarte Wahrheit verkündigt. Von einer solchen Verkündigung ist jedoch die dogmatische Bestimmung der geoffenbarten Wahrheiten, von der wir jetzt zu reden beabsichtigen, verschieden. Denn diese besteht darin, daß irgend ein Lehrpunkt hervorgehoben, auf scharf bezeichnende Ausdrücke zurückgeführt und so, wie man zu sagen pflegt, formulirt für eine in der Offenbarung enthaltene Wahrheit erklärt wird.

600. Diese Erklärungen sind nach einer in unsern Tagen vielverbreiteten Meinung als Ergebnisse eines geistigen Prozesses oder Kampfes zu betrachten, in welchem sich das Bewußtsein der Kirche im Laufe der Zeiten allmählig entwickele. In Uebereinstimmung mit dem, was wir oben aus Günther mittheilten, unterscheidet auch ein anderer Schriftsteller unserer Tage in der christlichen Kirche zwei Factoren, einen objectiven göttlichen und einen subjectiven menschlichen. Unter jenem sollen wir das depositum fidei verstehen, welches Christus der Kirche als einen zu erhebenden Schatz hinterlassen, die Lehre von seiner gottmenschlichen Persönlichkeit und seiner erlösenden Thätigkeit, worin die gesammte Glaubenslehre implicite enthalten sei. An dieser Erbschaft hatte sich der zweite und menschliche Factor der Kirche, das Bewußtsein der christlichen Gemeinde erst zu entwickeln, und durch immer größere Vertiefung in die Person und das Werk Christi sich eine umfassende und klare Gottes- und Weltanschauung zu gewinnen. Implicite war dieser Ansicht nach das christliche Bewußtsein der Apostel nicht ärmer, als das gegenwärtige Bewußtsein der Kirche; sie besaßen das ganze Evangelium, aber sie besaßen es als Totaleindruck, nicht in der bestimmteren Ausgliederung eines Systems. Um zu dieser durch die Feststellung der Dogmen

zu gelangen, bedurfte es erst noch der Geistesarbeit der christlichen Denker [1]).

601. Wenn wir die dogmatischen Bestimmungen der Kirche für sich betrachten, so ist es wahr, daß in ihnen sich eine immer fortschreitende Entwicklung kundgiebt. In dem apostolischen Glaubensbekenntniß sind nur die Grundlehren des Christenthums in aller Kürze und Einfachheit ausgedrückt; in den späteren Bekenntnissen aber werden diese Lehren theils zwar nur schärfer bestimmt, theils aber auch durch Erschließung ihres Inhaltes mehr und mehr erweitert. Auch die Urtheile, welche die Kirche zur Abwehrung der mannigfaltigen Irrthümer im Laufe der Jahrhunderte aussprach, können als eine fortgesetzte Entwicklung des ersten Bekenntnisses angesehen werden, und die Entscheidungen, welche der Sittenlehre angehören, stehen in einem ähnlichen Verhältnisse zu jenen Formularen, in welchen die Gebote Gottes und der Kirche, oder die wichtigsten Tugenden und Gaben der Gnade in Kürze ausgedrückt werden. Aber verhält sich etwa der Lehrbegriff der Kirche — wenn wir unter diesem Namen alle dogmatischen Bestimmungen zusammenfassen wollen — ebenso zur Offenbarung und der in der Kirche verbreiteten Erkenntniß, welche man das Bewußtsein der Kirche nennt? d. h. sind die einzelnen Dogmen in dem der Kirche überlieferten Worte Gottes, dem depositum fidei, wirklich nur implicite enthalten und explicite in das Bewußtsein der Kirche dadurch getreten, daß sich der denkende Geist in die Grundlehren über die Person und das Werk des Erlösers vertiefte?

602. Dagegen müssen wir zunächst erinnern, daß eine solche Bildung der kirchlichen Dogmen zum großen Theil ganz unmöglich war. Alle zwar haben mit jenen Grundlehren innern Zusammenhang und sind in ihnen enthalten, aber nicht so, daß sie aus ihnen durch bloßes Nachdenken entwickelt werden könnten. So sagten wir oben, daß in der Lehre von der Vorsehung, die allen Menschen den Weg des Heils eröffnet hat, die Lehren von der Menschwerdung und Erlösung, der Gnade und den Sakramenten eingeschlossen sind; sie sind es aber nicht so, daß sie aus ihr ohne ausdrückliche Offenbarung erkannt werden könnten. Ebenso

1) Dr. Huber im Katholik. J. 1860. S. 45.

verhalten sich die Grundlehren über die Person und das Werk des Erlösers zu einer großen Anzahl der kirchlichen Dogmen: sie werden durch diese erweitert, aber nicht analytisch, sondern synthetisch. Es konnte also die Kirche den größeren Theil ihrer Lehrbestimmungen nicht durch bloße Vertiefung in die höchsten Wahrheiten des Glaubens, nicht durch Analyse eines Totaleindrucks, sondern nur durch bessere Erkenntniß dessen, was im überlieferten Worte Gottes explicite enthalten war, gewinnen. Wohl mag der denkende Geist den innern Zusammenhang der Grundwahrheiten des Christenthums unter sich und sämmtlicher Lehren der Kirche mit diesen entdecken, und insofern die christliche Lehre zu einem Systeme ausgliedern; aber keineswegs konnte durch eine derartige „Geistesarbeit" der kirchliche Lehrbegriff entstehen. Nur dann wäre dies möglich gewesen, wenn alle Bestimmungen, welche der Lehrbegriff einschließt, in jenen höchsten Wahrheiten wie nothwendige Folgen enthalten wären. Das läßt sich aber nur von einem geringen Theile derselben behaupten.

603. Wir glauben dies bereits zur Genüge bewiesen zu haben, und wenden uns deßhalb hier vielmehr zur Betrachtung der Thatsache, der Thatsache nämlich, daß bei weitem die meisten Dogmen nicht bloß in anderen allgemeinen Wahrheiten eingeschlossen (implicite), sondern einzeln und ausdrücklich (explicite) geoffenbart sind. So ist doch gewiß ausdrücklich geoffenbart, nicht nur, daß Gott Himmel und Erde und alles, was darinnen ist, erschaffen hat, sondern daß er sie aus nichts erschaffen hat; nicht nur, daß die Seelen der Menschen in irgend einer Weise unsterblich sind, sondern auch, daß sie ihr individuelles Sein, und ihr eigenes Denken und Empfinden bewahren, ferner, daß ebensowohl die Strafe der Gottlosen als die Belohnung der Frommen ewig dauert. Ebenso ausdrücklich enthält die Offenbarung die Lehre vom Fegfeuer und der Wirksamkeit unserer Fürbitte für die in ihm leidenden Seelen, und läßt sich nicht dasselbe fast von allen den anderen Wahrheiten sagen, welche die Kirche als Dogmen den Irrlehrern des sechszehnten Jahrhunderts entgegengesetzt hat? Spricht das Wort Gottes es nicht ausdrücklich aus, daß wir durch die Gnade Christi innerlich gerechtfertigt und geheiligt werden? Daß der Glaube ohne die Werke nicht zum Leben führt?

Daß die freiwillige Armuth und Jungfräulichkeit Gott wohlgefällig und denen, die dem göttlichen Erlöser vollkommener nachfolgen wollen, zu empfehlen sind? Und die reelle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Geheimniß des Altars, die Vollmacht der Kirche zu lehren und zu regieren, der Primat Petri sind sie nicht in den ausdrücklichsten Worten geoffenbart? Selbst wenn unter dem Worte Gottes nur die h. Schrift zu verstehen wäre, müßte man dies einräumen; nun haben wir dasselbe aber auch in der mündlichen Ueberlieferung zu suchen. Wenn wir also außer der Bibel die Schriften der Väter, die heiligen Gebräuche und die Sprache der Kirche, die Denkmale des christlichen Alterthums befragen; läßt sich da wohl in Abrede stellen, daß nicht etwa bloß jene Wahrheiten, an die wir beispielsweise erinnerten, sondern auch eine Menge anderer, welche die Kirche zu glauben vorlegt, einzeln und bestimmt in der Offenbarung ausgesprochen sind?

604. Es ist wahr, daß manche Glaubenslehren zwar ausdrücklich, d. h. nicht bloß in anderen, sondern für sich selbst, aber doch nicht so klar und bestimmt als die oben erwähnten im göttlichen Worte enthalten sind. Dazu kommt, daß auch die deutlichsten und bestimmtesten Aussprüche der Offenbarung theils durch sophistische Auslegung, theils durch Entgegenstellung anderer Texte verdunkelt werden können. Aber wenn nun deßhalb die Kirche solche Lehren dogmatisch feststellt, so trägt sie nicht vor, was in dem Worte Gottes nur keimartig enthalten, und durch die Philosophie nach und nach entwickelt ist; sondern erklärt und bestimmt den Sinn dessen, was für uns in der Offenbarung dunkel und zweideutig sein könnte. Es ist dies also keinesweges die entwickelnde Verständigung, von der man redet. — Eher jedoch könnte man diese in jenen dogmatischen Bestimmungen finden, durch welche manche Glaubenslehren in einer mehr wissenschaftlichen Sprache ausgedrückt, oder formulirt wurden: wie dies der Fall war, als der innerste Kern der Lehre von der Dreieinigkeit durch die Begriffe der Wesensgleichheit und Wesensgemeinschaft der göttlichen Personen ausgedrückt, die Lehre vom Gottmenschen in dem Satze von der Einheit der Person und der Zweiheit der Naturen zusammengefaßt, die Verwandlung des Brodes und Wei-

nes in den Leib und das Blut des Herrn für eine transsubstantiatio erklärt wurde. Die Kirche ward zu diesen Bestimmungen durch Irrlehren veranlaßt. Denn gar oft suchte man diese nicht bloß durch eine verkehrte Auslegung des göttlichen Wortes, sondern auch durch den Mißbrauch der Wissenschaft zu verbreiten: indem man durch gelehrte Formeln bald die geoffenbarte Wahrheit entstellte, bald den wahren Sinn der Irrlehre verhüllte. Indessen dienten doch die Erklärungen, welche die Kirche dieser entgegensetzte, nicht allein zur Abwehrung des Irrthums, sondern auch zum richtigeren, vollständigeren und tieferen Verständniß der Wahrheit. Will man nun dieses eine Entwicklung nennen, so werden wir um Worte nicht streiten: aber uns scheint, daß in solchen Fällen die Kirche vielmehr, was die Offenbarung in der ihr eigenen Weise ausdrückt, in der Sprache der Wissenschaft wiedergiebt; eigentliche Entwicklung aber findet nur statt, wenn eine Wahrheit, die in sich selbst noch nicht erkannt ist, aus einer anderen, in der sie auf irgend eine Weise eingeschlossen ist, hergeleitet wird [1].

605. Wir läugnen gewiß nicht, daß es auch eine derartige Entwicklung der geoffenbarten Lehren gebe. Vielmehr haben wir wider Hermes dargethan, daß, um durch dieselbe unsere Erkenntnisse zu erweitern, die Wahrheiten des Glaubens nicht bloß unter sich, sondern auch mit dem natürlichen Wissen in Verbindung gebracht werden dürfen. (n. 382 ff.) Aber etwas anderes ist, was die speculative Theologie zur Erweiterung unseres Wissens, etwas anderes, was die Kirche zur Bestimmung der Glaubenslehre thut. Allerdings ist auch manches, was in der Offenbarung nicht ausdrücklich enthalten war, sondern aus ihrem Inhalt erst vermittelst der Speculation gewonnen ward, durch das Ansehen der Kirche zur dogmatischen Wahrheit geworden: aber dies rechtfertigt die allgemeine Behauptung nicht, daß die Dogmen in dem depositum fidei nur implicite enthalten oder wie Günther redet, daß sie Erzeugnisse des Denkens über das durch die Offenbarung Gegebene seien.

Man darf sagen, daß die gesammte positive Theologie eine

---

1) Cf. Suarez de fide. Disp. 2. sect. 6. n. 2.

Widerlegung dieser Ansicht ist. Oder werden in derselben nicht fast alle dogmatischen Lehren durch eine rein hermeneutische Erörterung der Zeugnisse der Schrift und Tradition bewiesen? Sehr oft bedarf es nicht einmal einer Erklärung, sondern nur der Widerlegung jener Spitzfindigkeiten, womit man die an sich klaren Beweisstellen zu verdunkeln gesucht hat. Wo aber der Sinn dieser weniger deutlich und bestimmt ist, da genügt es, um ihn zu erläutern, fast immer, den Zusammenhang näher zu beleuchten oder die zu erklärenden Zeugnisse mit anderen zu vergleichen. Und wie verfährt die Theologie, wenn es sich um jene Dogmen handelt, welche die geoffenbarte Wahrheit in Ausdrücken, wie sie der Wissenschaft eigenthümlich sind, vorlegt? Es wird durch den Sprachgebrauch sowohl der Kirche als der Gelehrten gezeigt, was diese Ausdrücke bezeichnen, und nun wiederum fast immer durch bloße Hermeneutik nachgewiesen, daß eben dieses in der Offenbarung, wenn auch in anderer Weise ausgesprochen ist. Nur selten ist die Beweisführung auf die sogenannten rationes theologicae d. h. auf Gründe, die aus anderen Glaubenslehren hergenommen werden, beschränkt. — Man bemerke aber, daß wir dies nicht von allen Lehren sagen, welche die Theologie behandelt, sondern von denen, welche dogmatische Geltung haben. Von diesen behaupten, daß sie im Worte Gottes nicht ausgedrückt, sondern in dem, was dieses verkündigt, nur wie im Keime oder einem noch unbestimmten Ganzen eingeschlossen seien, ist dasselbe wie die meisten Beweise der Theologie für trügerisch erklären. Aber gewiß, wer sich nicht durch eine zum voraus erwählte Theorie über Dogmen und Dogmenbildung bestimmen läßt, sondern die Lehren der Kirche in ihrem Verhältniß zur Offenbarung einzeln betrachtet, der wird dem Cardinal Lugo Recht geben, wenn er sagt, daß die dogmatischen Erklärungen der Kirche meistens nur den wahren Sinn des göttlichen Wortes klarer und schärfer bestimmen, selten aber aus ihm hergeleitete Folgerungen enthalten [1]).

606. Dagegen könnte man auf den h. Vincenz von Lirinum verweisen, als welcher die Zunahme der Erkenntniß in der Kirche mit dem Wachsthum des menschlichen Leibes vergleiche.

1) De fide. Disp. 1. sect. 13 §. 1. n. 273.

Und es läßt sich nicht sagen, daß er nur von der Erweiterung der religiösen Erkenntniß in den einzelnen Gläubigen rede. Denn er sagt ausdrücklich, daß wie der Knabe zum Manne heranwächst, so auch das Dogma der christlichen Religion immer mehr befestigt, erweitert, vervollkommnet werden soll; nur müsse es unverletzt und in allen seinen Theilen gleich wie die Glieder des wachsenden Körpers dasselbe bleiben [1]).

Es ist, antworten wir, durchaus nicht klar, daß der h. Vincenz hier von der Fortbildung des Dogmas selber und nicht vielmehr von der wachsenden Erkenntniß desselben rede. Der Fortschritt, welchen er durch jenen Vergleich erklären will, ist freilich nicht bloß ein Fortschritt der einzelnen Gläubigen, sondern auch der ganzen Kirche, aber ein Fortschritt in der Einsicht, der Wissenschaft, der Weisheit [2]). Dies sind die sehr bekannten Worte, welche dem Vergleich unmittelbar vorhergehen. So werden wir also auch wohl die oben angeführten, womit er denselben schließt, dahin verstehen dürfen, daß die Erkenntniß, welche wir durch den Glauben an das Dogma besitzen, in jedem einzelnen und in der Gesammtheit der Gläubigen wachsen, und so das durch den Glauben aufgenommene und festgehaltene Dogma sich gleich einem Lebenskeim zu immer reicherer Erkenntniß entfalten soll. — Aber sei es, rede immer der h. Vincenz von der Ausbildung des Dogmas selbst. Was versteht er in dieser Voraussetzung unter dem auszubildenden Dogma? Offenbar die höchsten Wahrheiten der christlichen Religion. Sonach würde er eben das sagen, womit wir diese Untersuchung begannen: der Inhalt jener Wahrheiten,

1) Ita etiam christianae religionis dogma sequatur has decet profectuum leges, ut annis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate, incorruptum tamen illibatumque permaneat et universis partium suarum mensuris cunctisque quasi membris ac sensibus propriis plenum atque perfectum sit; quod nihil praeterea permutationis admittat, nulla proprietatis dispendia, nullam definitionis sustineat varietatem. n. 29.

2) Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia. n. 28.

der anfangs in den Bekenntnissen der Kirche einen einfachen und kurzgefaßten Ausdruck gefunden habe, werde durch neue Lehrbestimmungen immer mehr aufgeschlossen. Aber sagt er auch, daß das der Kirche überlieferte Wort Gottes nichts als jenes noch unentwickelte Dogma enthalte, und dieses somit je nach den Fortschritten der Wissenschaft durch Speculation ausgebildet werde? Wenn er in der fraglichen Stelle von dieser Ausbildung redet; so muß er sie in Folge der Grundsätze, deren Erörterung seine Schrift gewidmet ist, vielmehr von der Forschung in der Schrift und in den Vätern abhängig machen. „Und in den Vätern" — sagten wir; denn auch dieser Grundsatz wird von ihm bestimmt und ausführlich vorgetragen, daß wir die canonischen Bücher nach der kirchlichen Ueberlieferung auszulegen haben [1]).

607. Wenn wir übrigens eingeräumt haben, daß einige der Lehrsätze, welche die Kirche festgestellt hat, in dem Worte Gottes nur wie dem Keime nach enthalten sind; so ist nicht zu übersehen, daß hinwieder auch und noch öfter dieselben nur der allgemeine Ausdruck dessen sind, was die Offenbarung seiner reichen Fülle nach vor uns ausbreitet. So sagt die Kirche in ihrem Bekenntniß, daß Gott die himmlischen Geister, die Körperwelt und den Menschen erschaffen habe; die Offenbarung aber giebt uns über die Schöpfung sowohl der Körperwelt als des Menschen sehr viele nähere Aufschlüsse. Ebenso sind die Ereignisse, welche beim Ende dieser Welt eintreten werden, in der Offenbarung ausführlich vorher verkündigt, während in den kirchlichen Dogmen nur die wichtigsten in aller Kürze angegeben werden. Wie vieles auch lehrt uns die Offenbarung über die einzelnen Tugenden und Gaben des h. Geistes, von welchen die kirchlichen Lehrsätze wiederum meistens nur im allgemeinen reden. Und gilt nicht dasselbe in gewisser Beziehung von den Geheimnissen der Menschwerdung und Erlösung? Demzufolge würde der Lehrbegriff der Kirche mit mehr Recht ein gedrängter Auszug, als eine Entwickelung des göttlichen Wortes genannt.

---

1) Hoc scilicet facere magnopere (homines catholici) curabunt, quod in principio Commonitorii istius sanctos et doctos viros nobis tradidisse scripsimus, ut divinum Canonem secundum universalis Ecclesiae traditiones et juxta catholici dogmatis regulas interpretentur. n. 38.

Da wird man nun zweifelsohne entgegnen, daß die Gelehrten, deren Ansicht wir bestreiten, nicht von einer Ausbreitung, sondern von einer Vertiefung des Erkennens reden, und dieses besonders in den großen Geheimnissen und den wichtigsten Lehren des Glaubens betrachten. Wohl; aber dann dürften sie zuvörderst nicht von den Dogmen überhaupt sagen, was, inwiefern es wahr ist, doch nur von einigen wahr ist. Ohne Zweifel können die dogmatischen Bestimmungen durchgängig mehr oder weniger benutzt werden, um jene tiefere Einsicht in die Geheimnisse des Glaubens durch Nachdenken zu gewinnen. Aber sind sie, in sich selbst betrachtet, d. h. ihrem Inhalte und ihrer Fassung nach der Art, daß sie als Ergebniß solcher Speculation angesehen werden dürften? Das läßt sich doch gewiß nur von einem geringen Theil derselben behaupten. Nun kommt aber dazu, daß auch diese meistens nur in anderer Weise wiedergeben, was im göttlichen Worte schon ausgesprochen war. Freilich konnten sie aus diesem nicht ohne Nachdenken erhoben werden; aber wenn man das Entwicklung nennen will, so haben wir schon gesagt, daß wir darüber nicht streiten mögen. Was wir mißbilligen müssen, ist, daß man so redet, als wenn die Offenbarung nur oder fast nur Thatsachen berichte, und es dem menschlichen Geiste überlasse, das Verständniß derselben zu suchen, oder doch das Wenige und Unbestimmte, was sie für dieses Verständniß biete, zu einer vollständigen Lehre auszubilden. Etwas anderes ist es, daß die Kirche hier und da auch einen Satz feststellt, der nicht ausdrücklich (explicite) geoffenbart, sondern aus einer geoffenbarten Wahrheit hergeleitet ist; — sie erklärt dadurch, daß jener Satz in dieser Wahrheit eingeschlossen ist: — und etwas anderes ist es, daß die Dogmen überhaupt durch solche Entwicklung entstanden, oder vielmehr, daß sie menschliche, wenngleich vom h. Geiste durch die Kirche gutgeheißene Gedanken über göttlich geoffenbarte Thatsachen seien.

608. Bisher haben wir die dogmatischen Bestimmungen in ihrem Verhältnisse zur Offenbarung betrachtet; sehen wir jetzt, wie sie sich zu der in der Kirche verbreiteten Erkenntniß (oder wie andere reden, dem Bewußtsein) der Kirche verhalten. Diese Frage wird in unseren Tagen in ganz entgegengesetzter Weise

beantwortet. Einige behaupten, der Inhalt der Offenbarung sei anfangs von der Kirche ohne ein klares und bestimmtes Bewußtsein der einzelnen Lehrpunkte aufgefaßt worden. Erst als unter den Gläubigen selbst über das richtige Verständniß des überlieferten Bekenntnisses sich Streit erhoben, und zugleich die Nothwendigkeit, dasselbe wider die Angriffe des Unglaubens zu vertheidigen, eingetreten sei: habe jenes Bewußtsein sich gebildet, und in den Dogmen seinen scharf bestimmten Ausdruck gefunden. In solcher Weise seien in den ersten Jahrhunderten nur die Grundlehren des Christenthums, und dann im Laufe der Zeiten unter stets erneueten Kämpfen nach und nach die übrigen mit jener Klarheit und Schärfe des Begriffs, der dogmatischen Bestimmungen eigen ist, erkannt worden. — Dahingegen glauben andere festhalten zu müssen, daß die Kirche in den Dogmen nur ausspreche, was sie von jeher mit klarer und bestimmter Erkenntniß glaubte. Indem die Kämpfe im Innern und nach außen sie zu jenen Erklärungen veranlaßten, sei zwar der Inhalt der Offenbarung in jener Bestimmtheit des Dogmas mehr und mehr von den Gläubigen ausgebreitet, und deßhalb in diesen die Erkenntniß erweitert und ausgebildet; ebenso auch die wissenschaftliche Behandlung und Vertheidigung der Glaubenslehren gefördert worden: aber die Kirche selbst habe dadurch an Erkenntniß nicht zugenommen, sondern von Anfang und immer ein klares und bestimmtes Bewußtsein aller ihrer Dogmen gehabt [1]).

609. Um uns über diese sich scharf widersprechenden Ansichten ein Urtheil zu bilden, müssen wir auch hier das Verständniß der Glaubenslehren, welches der h. Geist, wie die Theologen reden, durch Eingießung mittheilt, von jenem, das wir uns durch Forschen im göttlichen Worte und ferneres Nachdenken über seinen Inhalt erwerben, wohl unterscheiden. Jenes war den Aposteln in der Fülle, welche wir oben betrachtet haben, aber auch ihren Schülern und sehr vielen Gläubigen, wenngleich in geringerem Maße verliehen. Es gehörte dieses Charisma zu den Erstlingen des h. Geistes, deren sich die Kirche in ihrem Entstehen erfreute. Die Kirche ist desselben auch nie so beraubt worden, daß nicht zu

1) Vergl. Katholik Jahrg. 1860. S. 83 ff. S. 456 ff.

jeder Zeit manche ihrer Kinder in höherer Weise von Gott erleuchtet worden wären. Aber gewöhnlich, geschweige denn allgemein ist eine solche Gabe seit den apostolischen Zeiten nicht, weder in den Vorstehern der Kirche, noch in den untergebenen Gläubigen. Der h. Geist spendet sie mehr oder weniger reichlich je nach dem Bedürfniß der Zeiten und den unerforschlichen Rathschlüssen der göttlichen Vorsicht. — Auch die durch menschliches Bemühen erworbene Erkenntniß ist insofern eine übernatürliche, als sie die Offenbarung zur Quelle und den Glauben zum Prinzip hat. Ueberdies unterstützt der h. Geist die ihm Ergebenen durch jene Gaben, die allen Gerechten verliehen werden, und waltet über die Kirche, so daß alles und jedes, was in ihr allgemein gelehrt oder feierlich entschieden wird, lautere Wahrheit ist. Aber jener übernatürliche Ursprung und dieser göttliche Beistand schließen nicht aus, daß wie die einzelnen Gläubigen, so auch die Hirten der Kirche auf dem Wege des Forschens und Denkens zur Erkenntniß der Glaubenslehren gelangen. Wenn wir also von der in der Kirche verbreiteten Erkenntniß reden, so verstehen wir darunter nicht die, welche einzelne höher Erleuchtete besitzen mögen, noch auch umgekehrt jene der wenig unterrichteten Menge, sondern die Erkenntniß der Hirten, der ihnen untergebenen Diener des Wortes und der ihnen an Bildung nahestehenden Gläubigen. Diese Erkenntniß wird sich stets in der öffentlichen Lehre und Predigt der Kirche offenbaren.

610. Müssen wir nun etwa, weil die außerordentliche Erleuchtung, deren die Apostel gewürdigt wurden, aufgehört hat, folgern, daß die Kirche nach dem apostolischen Zeitalter eine Geistesarbeit, wie sie uns die erstere der angeführten Meinungen schildert, beginnen, und von den Grundwahrheiten des Christenthums angefangen sich von den Glaubenspunkten erst allmählig ein klares und bestimmtes Bewußtsein erwerben mußte? Aus allem bisher Gesagten wird unschwer das Gegentheil erwiesen. Oder hatten etwa die Apostel und ihre unmittelbaren Schüler die reiche Erkenntniß, die ihnen verliehen war, in sich verschlossen und ihren Nachfolgern nur einen Umriß der geoffenbarten Wahrheiten in schwachen, unsicheren Zügen hinterlassen? Vielmehr sind, wie wir schon erwogen haben, gar viele dieser Wahrheiten

in dem göttlichen Worte in der Weise ausgesprochen, daß es gewiß keiner Geistesarbeit, sondern nur der einfachen Auffassung des Glaubens bedurfte, um von ihnen ein klares und bestimmtes Bewußtsein zu erhalten. Insofern die Ansicht, wider welche wir reden, überdies annimmt, daß die durch Irrthümer und Zweifel veranlaßte Forschung erst nach kürzerem oder längerem Schwanken zum Ziele gelangt, und die sicher erkannte Wahrheit dann auf den Conzilien ausgesprochen worden sei, kann man sich wider sie auf zwei unläugbare Thatsachen berufen. Die erste ist, daß viele Lehren, welche auf Conzilien als Glaubenssätze verkündigt wurden, als solche mit aller Bestimmtheit lange vorher allgemein gelehrt wurden. Man durchgehe die Entscheidungen des tridentinischen Kirchenrathes, und man wird verhältnißmäßig nur wenige finden, die nicht seit Jahrhunderten in der Kirche und namentlich von der Scholastik mit aller Schärfe des Begriffs als geoffenbarte Wahrheiten vorgetragen und vertheidigt wurden. Und haben die Protestanten durch die Behauptung, daß seit dem vierten Jahrhunderte die Reinheit des Glaubens getrübt worden sei, nicht eingestanden, daß ihre Lehre mit dem, was in den folgenden Jahrhunderten in der Kirche geglaubt und gelehrt wurde, in Widerspruch stehe? — Die andere Thatsache ist, daß sehr oft die Kirche d. h. der Papst mit vielen Bischöfen der auftauchenden Irrlehre unverweilt entgegentraten und sie verurtheilend die katholische Wahrheit mit Bestimmtheit aussprachen. Weil die Conzilien erst nothwendig wurden, wann die Irrlehre sich weit verbreitete und Unruhen von Bedeutung hervorriefen, oft auch nicht, sobald sie nothwendig schienen, gehalten werden konnten; so waren ihren Entscheidungen allerdings schon Verhandlungen und Untersuchungen vorausgegangen; aber jene anfängliche Verurtheilung beweist zur Genüge, daß auch vor diesen die Kirche von dem, was sie glaubte, ein klares und bestimmtes Bewußtsein hatte.

611. Aus beiden Thatsachen, auf die wir verwiesen haben, ergiebt sich nun ferner, daß die dogmatischen Bestimmungen keinesweges immer oder auch nur meistens durch jene Zweifel oder Streitigkeiten veranlaßt wurden, welche bei näherer Untersuchung und durch das Streben nach vollerem Verständniß des schon Bestimmten unter den Rechtgläubigen sich zu erheben pflegen.

Nicht gar viele Entscheidungen der Kirche wurden durch diese wissenschaftlichen Bestrebungen veranlaßt: bei weitem die meisten sind gegen Lehren gerichtet, die einen Angriff auf das enthielten was längst, wenn auch nicht immer in Folge feierlicher Beschlüsse, in der Kirche öffentlich und allgemein gelehrt und geglaubt wurde. Und selbst wenn die Kirche zuweilen Fragen, über welche nur unter den ihr ergebenen Kindern gestritten wurde, entschied; so geschah dies fast immer nur, weil entweder jener Streit aufhörte, ein friedlicher zu sein, oder weil er wegen einer entstehenden Irrlehre gefährlich wurde. Deßhalb giebt der h. Thomas als Grund, weßhalb die Glaubenspunkte von der Kirche ausdrücklich bestimmt werden mußten, nur diesen einen an, weil schlechte Menschen die überlieferte Lehre zu verkehren suchten, und er bemerkt zugleich, daß sonst die Wahrheit des Glaubens in der Lehre Christi und der Apostel hinreichend erklärt sein würde[1]). So weit war dieser Kirchenlehrer entfernt, in der Offenbarung nur unentwickelte Keime der Erkenntniß zu sehen.

Man könnte hier fragen, wie denn der Irrthum, wenn die entgegengesetzte Wahrheit bereits anerkannt war, sich so rasch und weit verbreiten, wie selbst guttgesinnte und gelehrte Söhne der Kirche durch ihn zum Wanken gebracht werden konnten. Darauf antworten wir durch eine in dieser Untersuchung nicht unwichtige Bemerkung. Es ist ein von der Kirche verworfener Irrthum der Jansenisten, daß Jahrhunderte hindurch über Wahrheiten von größter Bedeutung in der Kirche ein allgemeines Dunkel gelegen sei[2]). Nun kann man aber doch aus der Verwerfung dieser Lehre nicht folgern, daß jede dogmatische Wahrheit zu jeder Zeit in der

1) In doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et ceteras doctrinas et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perniciem, sicut dicitur 2 Petr. c. ult., ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

S. 2. 2ae. q. 1. a. 10. ad 1.

2) Propositio, quae asserit postremis hisce saeculis sparsam esse generalem obscurationem super veritates gravissimi momenti, spectantes ad Religionem, et quae sunt basis fidei et moralis doctrinae Jesu Christi — haeretica. Bulla „Auctorem fidei“ prop. 1.

Kirche allgemein mit Klarheit erkannt gewesen. Vielmehr darf man mit den tüchtigsten Theologen sagen, daß manche dogmatische Bestimmungen nur deßhalb nothwendig wurden, weil gewisse Wahrheiten, die einstens im lebhaften Bewußtsein der Gläubigen waren, aus verschiedenen Ursachen mehr oder weniger, obgleich nicht allgemein in Vergessenheit gekommen [1]). Hieraus nun läßt sich öfters nicht nur die oben erwähnte Verbreitung der Irrthümer, sondern auch das Schwanken und Zweifeln der theologischen Schulen in Dingen, die an sich zum Glauben gehören und später als solche anerkannt wurden, erklären. —

612. Aber werden wir nun der anderen oben angeführten Meinung beitreten, und behaupten, daß die Kirche, so oft sie eine Lehre dogmatisch bestimmt, nur ausspricht, was sie von jeher explicite in ihrem Bewußtsein trug? Man hat bei Behandlung dieser Frage mit allem Nachdruck zwischen den kirchlichen Lehren, die den Inhalt des Glaubensbewußtseins bilden und der kirchlichen Wissenschaft unterschieden. Diese, sagt man, könnten im Laufe der Zeiten und zwar besonders durch den Kampf wider die Irrlehre entwickelt und gefördert, keineswegs aber das Glaubensbewußtsein der Kirche an Klarheit, Bestimmtheit und Umfang zunehmen. Ganz gewiß darf die Lehre und der Glaube der Kirche nicht mit der Wissenschaft in der Kirche, der Theologie, verwechselt werden. Nicht also von dieser, sondern von der Erkenntniß, welche die Kirche von den Glaubenslehren hat, und folglich von dem Glauben selbst ist die Rede. Es fragt sich, ob die fides explicita, der Glaube, und zwar der Glaube der Kirche, insofern er einzelne, bestimmte Wahrheiten zum Gegenstande hat, also seinem Umfange nach zunehmen könne. Und diese Frage wird von den älteren Theologen bald ausdrücklich, bald einschließlich bejaht [2]).

---

1) Ecclesia doctrinas quasdam cum infallibili auctoritate veluti et tenebris eruit, quibus quandoque ob hominum negligentiam vel proterviam et ingenii perversitatem demersae latuerunt, et fortasse latent adhuc in Ecclesia aliquae.

Greg. a Val. T. 3. Disp. 1. q. 1. p. 6.

Cf. Lugo. De fide. Disp. 3. sect. 5. n. 69.

2) Suarez stellt die Frage also: An in Ecclesia Christi creverit fides quoad aliquas propositiones credendas de fide in posteriore tempore,

Wie wir uns wider die erste Meinung, der zufolge alle dogmatischen Lehren sich erst im Laufe der Zeit entwickelt hätten, so können wir uns auch wider die zweite, die jede derartige Entwicklung läugnet, auf Thatsachen, die allgemein anerkannt sind, berufen. Eine derselben ist, daß über manche Wahrheiten, die von der Kirche feierlich für geoffenbarte Lehren erklärt worden sind, ehemals gestritten wurde, so zwar, daß nicht bloß die Theologen, sondern auch die Hirten der Kirche verschiedener Ansicht waren, Päpste und Conzilien aber von denselben wie von Meinungen redeten, über die sie nicht entscheiden wollten. Offenbar giebt es also dogmatische Wahrheiten, welche in früheren Zeiten als solche von der Kirche nicht anerkannt waren. Schon die hh. Väter reden nicht selten hiervon, und erinnern namentlich an die Frage von der Ketzertaufe. Sowohl der h. Vincenz als auch der h. Augustin heben sehr nachdrücklich hervor, daß der h. Cyprian und seine Zeitgenossen, welche die Gültigkeit jener Taufe nicht anerkennen wollten, zu entschuldigen waren, ihre Schüler und Nachfolger aber, die auch nach der Entscheidung der Kirche in ihrer Meinung verharrten, dadurch vom wahren Glauben abfielen [1]. Hierin also ist, was wir behaupten, eingeschlossen, und deßhalb sagten wir, daß manche Theologen, die unsere Frage nicht ausdrücklich stellen, sie dennoch einschließlich bejahen. Nachdem Melchior Canus jene Unterscheidung zwischen den Glaubenslehren an sich und für uns erklärt hat, fügt auch er hinzu, daß manche Punkte, die jetzt zum dogmatischen Lehrbegriff gehören, einstens, ohne wider den Glauben zu fehlen, geläugnet werden konnten

---

quae antea non credebantur tanquam de fide: — und antwortet: Simpliciter quidem asserendum est, Ecclesiam non tradere novam fidem, sed antiquam semper stabilire et explicare.... Hoc tamen non obstante verum est, aliquam propositionem explicite nunc credi de fide, quae antea explicite non credebatur ab Ecclesia, quamvis implicite in doctrina antiqua contineretur.

De fide Disp. 2. sect. 6. n. 15. 16.

1) O rerum mira conversio! Auctores ejusdem opinionis Catholici, consectatores vero haeretici judicantur: absolvuntur magistri, condemnantur discipuli; conscriptores librorum filii regni erant, adsertores vero gehenna suscipiet.

Commonit. n. 11. S. Aug. de Bapt. l. 2. n. 12 seqq.

und führt als Beispiele die Lehrsätze an, daß der h. Geist aus dem Vater und Sohne hervorgeht und die Seelen der Heiligen gleich nach dem Tode zur Anschauung Gottes erhoben werden [1]).

Eine andere Thatsache ist nicht weniger entscheidend. Es giebt manche Wahrheiten, über welche, bevor sie dogmatisch festgestellt wurden, die besten und angesehensten kirchlichen Schriftsteller, obgleich sie denselben nicht widersprachen, doch auch nicht mit Klarheit und Bestimmtheit, mitunter vielmehr in verfänglicher Weise reden. Kommt es nicht daher, daß die Irrlehrer sich fast stets auf einige ältere Schriftsteller berufen, und die Kirche, von der sie verurtheilt werden, der Neuerung beschuldigen? Schon der h. Vincenz klagt über diese böswillige Schlauheit [2]). Woher aber jene schwankende oder auch ungenaue Sprache, welche dazu Gelegenheit bietet, wenn nicht daher, weil zur Zeit jener Schriftsteller die Kirche ihren Glauben über die betreffenden Punkte noch nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen hatte. Wenn nun aber diese Punkte bereits durch ihr öffentliches und gewöhnliches Lehramt so deutlich und bestimmt verkündigt waren, daß sie Gegenstand des katholischen Glaubens sein konnten, so findet diese Entschuldigung nicht mehr Platz. — Es ist wahr, daß der Fall, von dem wir reden, meistens eintritt, wenn es sich um Dogmen handelt, durch welche geheimnißvolle oder doch schwierige Lehren,

---

1) Fidei quaestiones duobus modis interpretari possumus et ex natura sua et quoad nos. Ex natura sua illa fidei quaestio est, quae est a Deo Ecclesiae revelata, quamvis a plerisque ignoretur. Ut Spiritum a Patre Filioque procedere, ipse Spiritus Apostolis revelavit; item animas sanctorum, statim ut a corpore exierint, videre Deum. De quibus licuit olim varie sentire, et sine fidei discrimine aut affirmare aut negare, cum neutra res scilicet erat ab Ecclesia definita. Ita quoad nos non semper fidei quaestiones illae sunt habitae, sed salva fide viri quidam docti contrariam veritati sententiam tenuerunt.

De loc. theol. l. 12. c. 14. resp. ad 1.

2) Quod quidem (contra rebaptizantes) mihi divinitus videtur promulgatum judicium propter eorum maxime fraudulentiam, qui, quum sub alieno nomine haeresin concinnare machinentur, captant plerumque veteris cujuspiam scripta paullo involutius edita, quae pro ipsa sui obscuritate dogmati suo quasi congruant, ut illud nescio quid quodcumque proferunt, neque primi, neque soli sentire videantur. L. c.

wie jene von der h. Dreifaltigkeit, der Menschwerdung, dem Verhältnisse der Seele zum Leibe, dem Sakramente des Altars, ihren einzelnen Punkten nach in wissenschaftlicher Sprache schärfer bestimmt werden. Man kann aber deßhalb nicht sagen, daß dadurch nur die wissenschaftliche Erkenntniß, und nicht die Erkenntniß des Glaubens ausgedehnt worden sei. Denn nachdem diese an sich freilich vielmehr speculativen Lehrpunkte von der Kirche bestimmt wurden, sind auch sie im strengsten Sinne des Wortes Gegenstand des Glaubens.

613. So würde also, entgegnet man, auch die Kirche als solche noch lernen, und nicht von Anfang und immer im vollen Besitze der Wahrheit sein? — Die Kirche, erwiedern wir, war und ist immer im vollen Besitz der Wahrheit, dadurch, daß ihr das göttliche Wort, die in sich abgeschlossene und vollendete Offenbarung, überliefert, und der h. Geist verliehen worden ist, der nie von ihr weicht und sie über den Inhalt des göttlichen Wortes erleuchtet. Und weil sie bestimmt war, Lehrerin der Völker zu sein, so folgert man wider die oben von uns bekämpfte Lehre mit Recht, daß sie gleich von Anfang eine gewisse, klare und bestimmte Erkenntniß nicht bloß der Grundwahrheiten des Christenthums, sondern auch aller derjenigen besitzen mußte, die zur reichlichen Belehrung und Heiligung der Menschen an sich und in jener Zeit von Bedeutung waren. Aber dies hindert nicht, daß sie über manche Punkte erst im Laufe der Zeiten jene näheren Aufschlüsse erhielt, welche der neuentstehenden Irrthümer wegen nothwendig oder aus anderen Gründen für die Christenheit heilsam waren. Wenn sie nun dadurch lernt, so lernt sie nicht von den Menschen. Was die menschliche Wissenschaft zu Tage fördert, sei es um die geoffenbarte Wahrheit zu bekämpfen, oder auch um sie zu vertheidigen und zu erörtern, das wird in solchen Fällen der Kirche eine Veranlassung, das ihr überlieferte Wort Gottes zu befragen, und den ihr geschenkten Geist der Wahrheit anzurufen, um von ihm erleuchtet nach der geoffenbarten Wahrheit die menschlichen Lehren zu beurtheilen. Auch hier also tritt sie, von Gottes Wort und Gottes Geist belehrt, als Lehrerin der Menschen und Richterin ihrer Wissenschaft auf. Wenn sie auch, was bei dieser Gelegenheit ihr Zweck erheischt, die Sprache der Wissenschaft re-

det; so hat sie deßhalb von dieser nicht das Licht, in welchem sie ihre Lehre in dieser Sprache ausdrückt, erborgt.

Aber, wendet man ferner ein, wird denn nicht allgemein gelehrt, daß die Kirche, um über eine Lehre zu entscheiden, immer nur untersuche, was ihr überliefert worden, welches der Glaube der Väter gewesen? So muß also doch angenommen werden, daß jede Lehre, welche die Kirche als die ihrige verkündigt, wenn nicht zur Zeit, da sie redet, doch ehemals allgemein mit Bestimmtheit verkündigt und geglaubt wurde? Es ist dies, wie wir oben sagten, oft der Fall, aber aus dem Grundsatz, auf welchen man sich beruft, folgt nicht, daß es immer der Fall sein müsse. Die Kirche wendet sich allerdings, um eine Lehre zu beurtheilen, zu dem bei ihr hinterlegten Worte. Aber sie hat nicht bloß die Vollmacht in diesem zu lesen, und was sie in ihm findet, so wie sie es findet, auszusprechen. An ihr ist es, den einzig wahren Sinn dessen, was in der Offenbarung für uns dunkel oder mehrdeutig ist, zu bestimmen; an ihr, den geoffenbarten Wahrheiten jenen Ausdruck zu geben, welcher der Irrlehre gegenüber zur größeren Bestimmtheit nothwendig ist, und dadurch mannigfaltige Rücksichten, welche eine und dieselbe Wahrheit zu verschiedenen richtigen oder falschen Lehren der Wissenschaft haben kann, auszudrücken; an ihr endlich, auch mit unfehlbarer Gewißheit aus den ausdrücklich geoffenbarten Lehren andere herzuleiten. Obschon sie also, um ein Urtheil auszusprechen, immer nur das ihr anvertraute Wort Gottes befragt, so folgt doch keinesweges, daß sie jedesmal das, was sie entscheidet, so wie sie es entscheidet, in der Ueberlieferung vorfinden müsse.

614. Wir haben oben gesagt, daß die Kirche, wenn sie auf solche Weise ihre Lehre nicht bloß ausspricht, sondern auch mehr und mehr bestimmt und entwickelt, nicht etwa durch die Wissenschaft der Menschen in der Erkenntniß des Glaubens fortgeführt werde. Dagegen ließe sich nun erinnern, daß doch immer die Ergebnisse der Wissenschaft dazu dienen, um den richtigen Sinn des göttlichen Wortes zu erheben, seinem Inhalt jene Form und jenen Ausdruck zu leihen, welche sein Verhältniß zu den irrigen oder wahren Ansichten der Menschen bestimmen, und noch vielmehr, um aus denselben zu weiteren Erkenntnissen zu gelangen.

Weil also die Kirche nicht wie die Apostel durch Eingebung des h. Geistes, sondern unter dem Beistande des h. Geistes durch Forschung im Worte Gottes zur Erkenntniß der Wahrheit geführt wird; so scheint nichtsdestoweniger die Entwicklung der kirchlichen Lehre vom Fortschritte der menschlichen Wissenschaften abzuhangen.

Um hierauf zu antworten, müssen wir zuvörderst an das Verhältniß, worin die rein menschlichen Wissenschaften zur Theologie stehen, erinnern. Nur dadurch können sie zur Erweiterung und Vervollkommnung der theologischen Erkenntnisse beitragen, daß sie der Theologie als Hülfswissenschaften untergeordnet sind. Möge die Sprach- und Geschichtskunde dem Theologen dienen, um den Inhalt des göttlichen Wortes zu ermitteln, immer ist doch dieses Wort allein die Quelle, aus der er schöpft; und damit er die seiner Wissenschaft eigenthümlichen Erkenntnisse gewinne, muß er jenen ermittelten Inhalt mit übernatürlichem Glauben ergreifen. Ebenso kann die Philosophie ihm dienen, diesen Inhalt schärfer aufzufassen, tiefer zu verstehen, für weitere Erkenntnisse zu benutzen: aber nur unter der Bedingung, daß sie in dieser Speculation von den durch den Glauben erkannten Wahrheiten, wie von Prinzipien ausgeht und geleitet wird. Dies alles gilt zweifelsohne auch von der Forschung, durch welche die lehrende Kirche zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt: aber in ihr ist noch ein anderes Moment von größter Bedeutung zu betrachten. Für den forschenden Theologen ruht die Gewißheit, daß diese oder jene Wahrheit wirklich im Worte Gottes enthalten, und das Verständniß derselben, zu dem er durch sein Denken gekommen ist, das wahre sei, auf seiner Einsicht, und hängt folglich auch zum großen Theil von seiner Befähigung in den Hülfswissenschaften ab. Jene Forschungen aber, welche die Hirten der Kirche oder auf ihr Geheiß die Theologen zu dem Zwecke anstellen, daß die christliche Wahrheit durch die höchste Lehrvollmacht bestimmt und erläutert werde, sie stehen unter besonderer Leitung des h. Geistes. Denn weil Gott die Kirche nicht durch fortgesetzte Offenbarungen erleuchtet, und dennoch ihr verheißen hat, daß sein Geist sie alle Wahrheit lehren werde; müssen wir eine solche Leitung in ihrem Forschen annehmen. Nun kommt aber dazu, daß diese Forschung erst durch den erfolgenden Ausspruch der Kirche abge-

schlossen, durch diesen aber über jeden Zweifel unwiderruflich erhoben wird. Hier also ist die Gewißheit, daß eine Lehre in der Offenbarung enthalten, und daß sie so, wie die Kirche sie erklärt, zu verstehen sei, ganz und gar auf Gottes Ansehen gestützt, und nicht einmal von der Einsicht der Forschenden in theologischen Fragen, geschweige denn von ihrer größeren oder geringeren Befähigung in den weltlichen Wissenschaften abhängig.

615. Hier werden wir nun auf jene Lehre Günther's geführt, der zufolge die Leitung des h. Geistes nur bewirkt, daß durch die lehrende Kirche unter den verschiedenen Ansichten immer jene zum Dogma erhoben wird, welche zur Zeit die tauglichste ist, und der Wahrheit oder Idee der geoffenbarten Sache am nächsten kommt. Demgemäß gäbe es auch in der durch die Kirche selbst uns vermittelten Erkenntniß oder Verständigung über das Christenthum Steigerungen, welche von dem Fortschritte der menschlichen Bildung abhingen. Weil Günther ausdrücklich erklärt, daß jedoch das spätere Verständniß das frühere nicht wie das wahre ein falsches ausschließt; so kann er auch unter der Ansicht, welche unter vielen der Wahrheit am nächsten komme, nicht eine solche, die immer noch Unwahres einschließe, sondern nur eine solche, die noch nicht alles wahre erfasse, verstehen. Daß nun die dogmatischen Lehren, welche die Kirche nach und nach über denselben Glaubenspunkt feststellt, diesen immer allseitiger und tiefer erklären, wird allgemein anerkannt und namentlich auch vom h. Thomas ausgesprochen[1]). Es ist auch nicht in Abrede zu stellen, daß diese fortschreitenden Lehrbestimmungen einigermaßen mit den Fortschritten der Wissenschaft zusammenhangen. Denn jene Irrthümer oder Zweifel, welche solche tiefer eingehende Erklärungen nöthig machen, pflegen sich nur, wenn die Wissenschaften mit größerem Eifer betrieben werden, zu erheben. Wenn aber Günther die Erklärung selbst vom menschlichen Geiste geschehen läßt, und der lehrenden Kirche nur das Geschäft zuweist, von Zeit zu Zeit eine menschliche Ansicht über die geoffenbarte Sache gutzuheißen; so rührt dieses von jener seiner irrthümlichen Meinung her, daß Gott, nachdem er die Thatsachen geoffenbart, dem menschlichen

1) S. 2. 2ae. q. 1. a. 10. ad 2.

Geiste es überlassen habe, das Verständniß derselben zu suchen. Dagegen ist, wie wir gesehen haben, festzuhalten, daß die Offenbarung auch, was zum Verständniß der Thatsachen gehört, in reichlichem Maße enthält, die Kirche aber vom h. Geiste erleuchtet, diesen Inhalt des göttlichen Wortes mehr und mehr vor uns entfaltet. Daß nun deßhalb weder im Glauben noch im Wissen, das aus dem Glauben sich entwickelt, die Thätigkeit des menschlichen Geistes ausgeschlossen werde, brauchen wir nicht von neuem zu erörtern.

616. Man hat aber in der obigen Lehre Günther's noch einen andern und größeren Irrthum finden wollen, und es läßt sich nicht läugnen, daß er dazu Veranlassung gegeben hat. Wo er nämlich sagt, daß sich die Wissenschaft und zwar jede, nicht bloß die theologische, dem „Veto" der Kirche zu fügen habe, damit sie nicht ihrem Anathem verfalle, fügt er bei, daß jedoch diese „Anatheme aufgehoben werden müssen, wenn die Wissenschaft mit der Zeit ihre Rechtfertigung zu Stande bringe" [1]). Daraus hat man also geschlossen, daß nach Günther dennoch die späteren Urtheile der Kirche die früheren aufheben können. Es würde also der Fortschritt in den kirchlichen Lehrbestimmungen „dennoch keine bloße Steigerung des richtigen Verständnisses" sein. Und um so mehr hat man geglaubt, diesen Irrthum Günther zur Last legen zu müssen, als die speculative Auffassung der Geheimnisse, welche er versucht, jene, welche in den dogmatischen Lehren der Kirche vorliegt, ganz gewiß nicht ausbildet, sondern aufhebt.

Indeß jene Aeußerung Günther's über die kirchlichen Anatheme ist von seinen Vertheidigern dahin ausgelegt worden, daß die Rechtfertigung, welche die Wissenschaft mit der Zeit zu Stande bringen könne, sich nicht auf das, was die Kirche an einer Lehre als irrthümlich verurtheilt habe, sondern auch auf die Lehre an sich beziehe. Günther wolle hier nichts anders sagen, als was man öfters bei ihm liest: nachdem die cartesianische Philosophie von ihm verbessert, und in dieser ihrer neuen Gestalt gerechtfertigt worden; müsse sie nicht mehr für eine von der Kirche ver-

---

1) Peregrins Gastmahl S. 365--366.

urtheilte gelten. Freilich hätte Günther, wenn er nur dieses wollte, sagen müssen: das Anathem sei aufzuheben, wenn es der Wissenschaft mit der Zeit gelänge, die von der Kirche verworfene Lehre durch Ausscheidung alles Falschen zu verbessern: indessen weil er sich an den oben angeführten und an andern Orten so klar und bestimmt über die Unfehlbarkeit der Kirche ausspricht; so nehmen wir gern an, daß er es an der hier betrachteten Stelle nur am richtigen und vollständigen Ausdruck seines Gedankens habe fehlen lassen.

Ebenso wird er, — wir wenigstens zweifeln nicht daran — aufrichtig überzeugt gewesen sein, daß seine Speculation die in den Dogmen gegebene Erklärung der Glaubenslehre nur weiter führe, ohne ihr zu widerstreiten. Ist ihm ja das Dogma der Kirche ein Verständniß der christlichen Wahrheit, das durch den h. Geist vor jeder halb oder ganz irrigen Erfassung beschirmt ist [1]). Nicht minder gewiß aber scheint es uns, daß er nur darum sich über seine Lehre also täuschen konnte, weil er die Natur der kirchlichen Dogmen nicht richtig auffaßte. Wer bedenkt, daß die Offenbarung selbst uns nicht bloß Thatsachen verkündigt, sondern auch über das Verständniß derselben belehrt, die Dogmen aber eben dieses Verständniß und nicht menschliche Gedanken wiedergeben: der — darf nimmer zwar noch dafürhalten, daß sich dieses Verständniß weiter führen lasse, und vielleicht auch von der Kirche selbst durch neue Bestimmungen werde weitergeführt werden; — aber er wird einsehen, daß man, um es zu suchen, ganz anders verfahren muß, als Günther verfuhr. Wenn es sich um das Wissen aus dem Glauben, um speculative Theologie, handelt, so soll man nicht aus der Offenbarung den historischen Bericht von den Thatsachen des Christenthums nehmen, und vermittelst eines philosophischen Systems das Verständniß derselben suchen, um dann hintennach das Ergebniß der eigenen Speculation mit den Dogmen zu vergleichen, und so gut es gehen mag, in irgend einen Einklang zu bringen; sondern man muß von den Dogmen als dem uns von Gott bereits gegebenen Verständniß beginnen,

1) Süd- und Nordl. S. 262.

und nachdem man es so scharf und tief als möglich aufgefaßt hat, von ihm zu weiterer Erklärung fortschreiten. Aber Günther hat von dem Wissen aus dem Glauben eine ganz andere Vorstellung. Es ist ihm nicht ein Wissen, das sich aus den Lehren des Glaubens als seinen Grundsätzen entwickelt, sondern ein Wissen, welches das durch den Glauben gegebene Object durch ein ganz freies und voraussetzungsloses Denken von neuem setzt — reconstruirt; — und so hängen seine hier betrachteten Lehren über Tradition und Dogmen mit seinem Grundirrthum zusammen.

Drittes Hauptstück.

Vom Fortschritt der theologischen Wissenschaft.

I.

Vom Fortschritt der Theologie überhaupt.

617. Wenn es, obgleich die göttliche Offenbarung in sich vollendet und abgeschlossen ist, nichtsdestoweniger ein Fortschreiten des kirchlichen Lehrbegriffs gibt; so muß vielmehr noch die theologische Wissenschaft in allen ihren Zweigen der Fortbildung und Vervollkommnung fähig sein. Und zwar wird erstlich die Erweiterung des kirchlichen Lehrbegriffs selbst die wissenschaftliche Darstellung der geoffenbarten Wahrheit fördern. Denn durch die schärfere Bestimmung und vollere Erschließung des Inhaltes der Glaubenslehren vermittelst des kirchlichen Lehramtes wird der positiven Theologie ihre Aufgabe bis in's Einzelne — die zu beweisenden theoremata, — der speculativen theils ihre Grundlage theils ihr Gegenstand mehr und mehr bekannt; die Forschung beider aber leichter von jedem Abwege zurückgerufen. — Weil ferner die Theologie eben dadurch sich vom Glauben unterscheidet, daß sie durch das Denken der Vernunft entweder, was wir glauben, aus

der Offenbarung zu erheben sucht, oder nach immer besserem Verständniß seines Inhalts, und vermittelst desselben nach weiteren Aufschlüssen für das Leben oder für die Beschauung strebt; so liegt es in ihrer Natur, daß sie allmählig sich ausbilde und vervollkommne. Denn was wir durch eigene Anstrengung erwerben müssen, das ist nicht von Anfang an vollendet; und je schwieriger die Arbeit, und je umfänglicher die Aufgabe ist, desto weniger können die Leistungen einzelner Menschen oder selbst einzelner Zeiten zum Ziele führen. — Endlich aber muß sich die Theologie in ihrer Forschung der rein menschlichen Wissenschaften, namentlich der Philologie, der Geschichte und der Philosophie bedienen. Obschon also diese für sie immer nur Hülfsdisciplinen bleiben, so muß doch auf die Vervollkommnung der Theologie der Fortschritt dieser Wissenschaften Einfluß haben; — wie ja auch eine freie Kunst in der Ausführung ihrer Werke von den dienenden mehr oder weniger abhängig sein kann.

618. Es ist aber das Fortschreiten der Theologie einerseits von jenem des kirchlichen Lehrbegriffs und andererseits von jenem der weltlichen Wissenschaften verschieden. Das Fortschreiten des kirchlichen Lehrbegriffs kann, ebenso wie jenes der Offenbarung, nur Erweiterung, das Fortschreiten der Theologie auch Berichtigung sein, jedoch nicht in dem Umfange, wie in den profanen Wissenschaften. Auch diese mögen immerhin nicht bloß in jenen ihren Prinzipien, die durch das Licht der Vernunft oder durch die Erfahrung unmittelbar gewiß sind, sondern auch in gewissen Lehren, die sie durch diese beweisen, vor Irrthum gesichert sein: es können nichtsdestoweniger auch irrige Lehren auf ihrem Gebiete allgemein werden und längere Zeit sich fortpflanzen; — die Geschichte sowohl der empirischen als der speculativen Wissenschaften legt Zeugniß davon ab. Nicht so verhält es sich mit der Theologie. Theologische Lehren im strengen Sinne des Wortes sind nur jene, welche Sätze für geoffenbarte oder doch für solche erklären, die mit den geoffenbarten in nothwendiger Verbindung stehen. Derartige Lehren aber können, wenn sie unrichtig sind, in der Kirche nie allgemein werden. Denn nicht nur wenn sie ihr außerordentliches Lehramt durch feierliche Beschlüsse übt, sondern auch in dem Unterricht, den sie durch ihre Diener fortwäh-

rend spendet, steht die Kirche unter der Obhut des h. Geistes, so zwar, daß in demselben kein Irrthum zur Herrschaft kommen kann. Mit diesem Walten des göttlichen Geistes ist es aber unvereinbar, daß die Hirten der Kirche, wenn irrige Ansichten unter den Theologen sich mehr und mehr verbreiten, ihre Stimme nicht erheben. Ist ja die Theologie ein bedeutender Theil jenes Unterrichts, der in ihrem Auftrag und unter ihrer Aufsicht ertheilt wird, und hat sie ja auf jeden andern Unterricht, namentlich auf den homiletischen und katechetischen den allergrößten Einfluß. Es würde also das Stillschweigen der lehrenden Kirche die ganze hörende Kirche in Irrthum führen.

619. Aber diese Sicherheit vor Verwirrung ist der Theologie nicht durch sie selbst, sondern durch die eben erklärte Verbindung mit dem kirchlichen Lehramt gegeben. Zwar hat sie in der Offenbarung eine unfehlbare Quelle und in den Glaubenslehren die sichersten Anfänge der Prinzipien; jedoch schöpft sie aus jener Quelle und folgert aus diesen Prinzipien durch die fehlbare Vernunft und nicht ohne Beihülfe menschlicher Wissenschaft. Sich selbst überlassen kann sie also wie diese fehlgehen, jenes ihr Verhältniß zur Kirche aber schützt sie nur in der Beschränkung, welche wir angaben. Daher also sehen wir die Theologie im Laufe der Zeiten Veränderungen unterliegen, die man allerdings Berichtigungen nennen kann. Erstlich bewährt sich dieses auch in Lehrpunkten, die ihrem Inhalte nach im engen Sinne theologisch sind, aber nicht immer allgemein behauptet wurden. Seit dem h. Augustin war im Abendlande die Ansicht verbreitet, daß der Ursprung der menschlichen Seelen ungewiß sei. Durch fortgesetzte Untersuchungen aber war die Lehre, daß nur der Creatianismus mit der Vernunft und Offenbarung übereinstimme, allgemein geworden, bevor noch im vierzehnten Jahrhundert der Generatianismus von Benedict XII. unter die execrandos errores contra doctrinam catholicam gezählt ward[1]). Zur Zeit des hl. Thomas war die Meinung, daß die ersten Menschen, bevor sie in's Paradies versetzt,

1) Reynaldi Annal. eccl. an. 1341 n. 45 seqq. — Phil. der Vorzeit Bd. 2. n. 860

und durch die heiligmachende Gnade zur göttlichen Kindschaft erhoben worden, eine Zeitlang im Zustande der unverdorbenen Natur gelebt, viel mehr als die entgegengesetzte verbreitet. In späteren Zeiten aber ist man der letzteren mit immer mehr Entschiedenheit beigetreten, so daß die erstere nur noch geduldet wird. Ebenso hatte die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der gebenedeiten Jungfrau, da sie doch in der zweiten Hälfte des Mittelalters von vielen und großen Theologen angefochten wurde, in der neueren Zeit, auch bevor sie vom Oberhaupte der Kirche entschieden ward, nach und nach eine Gewißheit erlangt, die der dogmatischen nahe kam.

Es ist wahr, daß durch eine solche Veränderung immer nur die Lehre einzelner Theologen berichtigt wird, die gesammte Theologie aber vielmehr vom Zustande des Zweifels in den Zustand der Gewißheit übergeht. Jedoch es gibt noch andere Berichtigungen. Denn zur Theologie gehören ja nicht bloß ihre Lehrsätze, sondern auch die Beweise für dieselben, und ihre Anwendung auf das Leben oder auch auf menschliche Wissenschaft und Kunst. In dieser Anwendung aber und in jenen Beweisen hängt die Theologie gar oft von den Hülfswissenschaften ab, deren sie sich bedienen muß. Es läßt sich gewiß nicht läugnen, daß manche Beweise oder Urtheile, die unter den Theologen allgemeine Geltung hatten, auf geschichtliche Thatsachen, die als unwahr oder ungewiß auf Zeugnisse aus Quellen, die als unächt, auf Lehren der Physik, die als unhaltbar erfunden worden sind, gestützt waren. Aber konnten denn die Lehrsätze zuverlässig sein, wenn die Beweise untriftig waren? Lehrsätze, die nur durch solche Beweise erkannt wurden, gewiß nicht; allein wir haben (nicht in der Theologie für sich betrachtet, wohl aber in der Kirche und der göttlichen Vorsehung, die über diese waltet) eine Bürgschaft, daß derartige Lehrsätze nie allgemein werden.

620. Indessen muß doch immer der Fortschritt der theologischen Wissenschaft hauptsächlich in der Erweiterung, Ausbildung, Vervollkommnung gesucht werden. Sie hat im göttlichen Worte eine Quelle, aus der ihr die Erkenntnisse, je emsiger sie schöpft, desto reichlicher zufließen. Die Wahrheiten, womit sie beschäftigt ist, sind in sich selbst so groß, so fruchtbar an Folgerung, so reich an Beziehun-

gen zum menschlichen Leben und Wissen, daß die Forschung, je weiter sie geht, desto weniger ein Ende gewahrt. Nun können aber ferner nicht bloß die Erkenntnisse in allen Zweigen der Theologie immer mehr erweitert, sondern auch die Bestimmungen geschärft, die Beweisführungen ausgebildet, die Ordnung und Gliederung des Ganzen und seiner Theile vervollkommnet, die Darstellung zweckmäßiger und fruchtbarer werden. — Es ist daher auch von jeher anerkannt worden, daß die Wissenschaft des Glaubens Fortschritte machen kann und soll. Der h. Augustin namentlich redet oft davon, und erkennt darin einen Nutzen, welcher der Kirche aus den Häresien selbst erwachse [1]). Ueberdies haben wir seine Ermahnung vernommen, nach immer vollerem und tieferem Verständniß dessen, was wir glauben, zu streben (n. 286.), und dieselbe Ermahnung wiederholte der h. Thomas mit den Worten des h. Hilarius (n. 462.). Auch Leo der Große hebt kräftig hervor, daß wir in Erforschung der heiligen Wahrheiten, ihres Reichthums und ihrer Tiefe wegen, immer fortschreiten können und sollen: wer da meint, das Ende erreicht zu haben, ist vielmehr im Suchen ermattet [2]). Der h. Vincenz aber verbreitet sich ausführlicher über diese Frage, und spricht es, wie wir gesehen haben, mit mehr Bestimmtheit aus, daß nicht bloß der einzelne Gläubige, sondern auch die gesammte Kirche von Jahrhundert zu Jahrhundert an Wissenschaft und Weisheit zunehmen soll (n. 606.). Ebenso die späteren Theologen. Wenn sie beweisen, daß den Aposteln und ersten Gläubigen vom hl. Geist eine größere Fülle von Erkenntniß verliehen worden, als es in späteren Zeiten jemals gegeben habe oder geben werde; so fügen sie hinzu, daß jedoch die Kirche in der Erkenntniß, welche durch menschliches Bemühen erworben wird, bis an's Ende der Zeiten wachse [3]).

1) De dono persev. c. 20. n. 53. De vera relig. c. 8. n. 18. De civit. Dei l. 16. c. 2.

2) Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat quam qui inteligit, in rebus divinis, etiamsi multum proficiat, semper sibi superesse quod quaerat. Nam qui se ad id, in quod tendit, pervenisse praesumit, non quaesita reperit, sed in inquisitione deficit. Serm. 9. De Nativ.

3) Fatemur scientiam divinarum rerum labore acquisitam in dies in Ecclesia crescere. Greg. a. Val. T. 3. Disp. 1. q. 1. p. 6. Dicendum est specialiter de Ecclesia Christi, successu temporum cre-

621. Man beruft sich hierfür zugleich auf die Erfahrung, und auch wir haben, die Geschichte der Theologie betrachtend, ihre Fortschritte in den verschiedenen Zeitläufen bemerkt. (n. 4. 5. 13. 40. ff. 61.) So allgemein aber diese Ansicht vom steten Fortschreiten der Wissenschaft ist, so scheint dennoch mit ihr eine andere ebenso gewöhnliche Weise, über die Vergangenheit zu urtheilen, unvereinbar. Die zweite Hälfte des sechszehnten und die erste Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts war eine Zeit der Blüthe wie für andere Wissenschaften, so auch für die theologische. Aber wenn man dieser Zeit den Vorzug vor den folgenden einräumt, so urtheilt man doch zugleich, daß in ihr die Wissenschaft sich zu der Höhe, auf welcher sie im dreizehnten Jahrhundert stand, nicht wieder erschwungen habe. Wiederum ist durch die ganze Christenheit die Ansicht verbreitet, daß es das vierte und fünfte Jahrhundert waren, in welcher Gott seiner Kirche die größten Lehrer beschieden. Diesen Urtheilen nach scheint also die theologische Erkenntniß im Laufe der Zeit keinesweges zugenommen zu haben.

Aber um diese Zunahme oder Abnahme richtig aufzufassen, müssen wir zuvörderst das in der Kirche zu dieser oder jener Zeit verbreitete Wissen von der in den Schriften erhaltenen und fortdauernden Wissenschaft unterscheiden. So schreitet auch der kirchliche Lehrbegriff in der oben betrachteten Weise fort, und doch läßt sich nicht dasselbe von der Erkenntniß des Glaubens in der Christenheit behaupten. Ist ja diese Erkenntniß, insofern wir von der Menge der Gläubigen reden, nur gar zu oft in späteren Zeiten geringer als in früheren, und auch zur selben Zeit in verschiedenen Völkern verschieden. Nur dies läßt sich sagen, daß bei übrigens gleichen Umständen der späteren Zeit durch die fortschreitende Entwickelung des Lehrbegriffs eine vollständigere und genauere Erkenntniß des Glaubens ermöglicht ist. — Dasselbe nun gilt von der theologischen Wissenschaft. Was einmal errungen ist,

---

visse in sapientia rerum divinarum acquisita mediante fide, ut experimento constat. Suar. De Fide. Disp. 2. sect. 6. n. 14.

das bleibt, der Schrift anvertraut, den kommenden Geschlechtern: das Maß der Erkenntniß aber hängt von der freien Bestrebung der Menschen, und mehr noch von Zeitumständen, welche die Vorsehung herbeiführet, ab. — Wenn nun in gewissen Zeiten durch die Erschlaffung der Geister und die Mißgeschicke der Völker die Pflege der Wissenschaft abnimmt, und deßhalb, was in besseren Zeiten errungen war, unbenutzt bleibt, oder auch mehr oder weniger verderbt wird: so kann es doch auch hinwiederum geschehen, daß minder begabte Pfleger der Wissenschaft, was große Geister geleistet haben, sich nicht bloß aneignen, sondern auch in mancher Beziehung vervollkommnen. Somit brauchen wir, in späteren Zeiten einen Fortschritt anerkennend, deßhalb diejenigen, welchen wir ihn verdanken, nicht über jene, die ihnen vorangingen, die neueren Scholastiker nicht über die älteren, noch diese über die Väter zu erheben [1]). — Dazu kommt endlich, daß die Leistungen, welche in der Wissenschaft Bahn brechen, Vorzüge zu haben pflegen, die sich in den spätern, mögen diese immerhin die Wissenschaft selbst weiter führen, nicht wieder finden. Es war gewiß kein geringer Fortschritt, als die Scholastiker die gesammte christliche Lehre zu einem Ganzen ordneten, alle ihre einzelnen Punkte scharf bestimmten, und ihre Verhältnisse unter einander und zu den entsprechenden Vernunfterkenntnissen durchforschten. Sie haben dadurch, was in den Schriften der Väter zerstreut war, gesammelt, und indem sie es uns erleichterten, was schon erworben

---

1) Notandum est, agi de ea cognitione, quae habetur tantum fide infusa, non die ea, quae per humanam industriam etiam supposita fide potest haberi circa mysteria fidei nostrae, cujusmodi est Theologia scholastica. Nam, ut recte animadverrit Bannes hic (in S. Th. 2. 2ae. q. 7.) quaest. 1. prop. 3., nihil derogat auctoritati Patrum antiquorum, quod dicamus, Doctores Ecclesiae posteriorum saeculorum quaedam pertractasse uberius et subtilius, quam fuerunt a prioribus explicata, cum sit facillimum, inventis addere, et posteriores adjuti fuerint labore, studio et doctrina praecedentium, Deusque provideat suae Ecclesiae de Doctoribus, qui pro varietate et malitia haereseon variis temporibus exorientium tueantur integritatem doctrinae catholicae et adversariorum, versutias et fallacias detegant.

Ysamb. In 2. 2ae. S. Thom. Tr. De fide Disp. 9. a. 1.

war, in unsern Besitz zu bringen, zugleich den Erwerb bedeutend vermehrt. Aber ihre Arbeiten sind durch jene Eigenschaften, welche die Werke der heiligen Väter über alle erheben, nicht ausgezeichnet. Die Väter wurden der Kirche von Gott gegeben, damit sie sein Wort ausführlicher erklärten, und mit dieser Erklärung der Nachwelt überlieferten. Es waren ihnen also auch zu dem Ende besondere Gaben der Gnade verliehen, und diese in ihnen um so fruchtbarer, als sie, meistens während einer Reihe von Jahren unter beständigem Gebete und allen Uebungen der christlichen Buße und Frömmigkeit, der Forschung in den göttlichen Büchern sich gänzlich, oft auch in tiefster Einsamkeit, hingaben, dem Glauben aber mit begeisterter Liebe anhingen. Auch abgesehen von dem Ansehen, das sie als die vorzüglichen Träger der Ueberlieferung genießen, haben deßhalb ihre Schriften eine ganz eigenthümliche Kraft und Salbung, Fülle und Tiefe. — Wiederum lassen sich die Fortschritte nicht verkennen, die seit dem sechszehnten Jahrhundert durch die Pflege der positiven Theologie, die Weiterführung sehr vieler theils speculativen, theils praktischen Fragen und, was man auch sagen möge — durch die Polemik und Casuistik gemacht wurden. Aber dabei bleibt immer wahr, daß die ältere Scholastik die jüngere durch Lebensfrische und Aufschwung des Gedankens überragt. Namentlich ist es dem h. Thomas eigen, stets den höchsten und darum umfassendsten Grundsätzen die größte Aufmerksamkeit zu schenken, und durch sie alle einzelnen Untersuchungen fortzuführen. Daher seinen Werken jener Vorzug, den die Päpste selbst hervorhoben (n. 55.), daß in ihnen auch die Irrthümer späterer Zeiten ihre, wenn nicht ausgeführte, doch angelegte Widerlegung finden.

622. Aber wenn wir nun glauben, die Fortschritte, welche die theologische Wissenschaft zu verschiedenen Zeiten gemacht hat, rühmen zu dürfen, ohne deßhalb der Hochschätzung, welche früheren Leistungen gebührt, zu fehlen: werden wir denn nur in unserer Zeit eine neue Gestaltung der Wissenschaft, die wahrer Fortschritt sei, für unmöglich halten, und alle Veränderung als eine Herabwürdigung der Vorzeit betrachten? Es wäre dieses um so folgewidriger, als, wenn je früher, gegenwärtig die Ursachen, welche Veränderungen rechtfertigen, und Fortschritte herbeiführen können,

mächtig sind. Die erste dieser Ursachen liegt in dem Beginn eines neuen Zeitraums. Als nach den blutigen Verfolgungen der Kirche dauerhafter Friede und mit dem Frieden Ausbreitung und Herrschaft gegeben war; folgten auf die apostolischen Väter und Apologeten jene großen Lehrer, welche als die Gründer der kirchlichen Wissenschaft betrachtet werden müssen. Als nach dem Untergange des römischen Reiches im Abendlande die eingewanderten Völker allmählig gesittet, und für höhere Geistesbildung reif geworden; entstand im Kampfe wider die arabische Weltweisheit, die eben damals dem Glauben gefährlich zu werden drohte, die Scholastik. Als endlich seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts so viele und so große Weltereignisse die wahrhaft neue Zeit mit ihren Bestrebungen und Verirrungen herbeiführten; gingen, wie im übrigen Leben der Kirche, so auch auf dem Gebiete der kirchlichen Wissenschaft die Veränderungen, die wir oben betrachtet haben, vor (n. 35. ff.). Mögen nun die Mächte, welche damals und welche jetzt die Völker bewegen, dieselben sein: gewiß ist, daß sie seit den letzten acht Jahrzehnten im Denken und Leben einen bis dahin unerhörten Umschwung nicht sowohl erwarten lassen, als vielmehr schon zum großen Theil hervorgebracht haben. Und dieser Umschwung muß um so mehr auf die heilige Wissenschaft einwirken, als er dem Christenthume feindlich, ja auf seine Zerstörung hingerichtet ist. — Und deßhalb finden wir in unserer Zeit auch die zweite jener Ursachen, welche von jeher auf die theologischen Studien einen fördernden Einfluß übten. Dieselbe liegt in den zu bekämpfenden Irrthümern. Je mehr Neues diese bieten, je umfangreicher sie sind, je tiefer sie in die Lehre des Christenthums eingreifen: desto mehr muß die kirchliche Wissenschaft im Kampfe mit ihnen gewinnen. Nun sehen wir aber in unsern Tagen alle menschlichen Wissenschaften, Physik und Philosophie, Sprach- und Alterthumskunde, Geschichte und Staatslehre verbündet, um das Christenthum in seiner Grundlage zu erschüttern, und bis in sein tiefstes Innere in der mannigfaltigsten Weise zu befeinden. Dürfen wir also nach der Größe des Kampfes die Vortheile des zu erwartenden Sieges bemessen; so können diese in gegenwärtiger Zeit nicht gering sein. — Es würde jedoch dieser Kampf wider das Christenthum weder so lebhaft noch so ausgedehnt sein, wenn nicht

auf dem Gebiete der Wissenschaft viele und große Kräfte thätig wären. Diese Bewegung der Geister aber, dieses allgemeine Streben nach Erweiterung des Wissens ist die dritte Ursache, weßhalb die Theologie, deren Pfleger solcher Bewegung nicht fremd bleiben können, mehr ausgebildet zu werden pflegt. Wir haben diese Ursache etwas näher zu betrachten.

623. Ueber den Erfolg, womit in neuerer Zeit die Erfahrungswissenschaften bearbeitet sind, redet jederman: aber was die Philosophie anbetrifft, welche sonst vorzugsweise der Stolz unseres Jahrhunderts war, so erheben sich auch unter den Gegnern der katholischen Wissenschaft immer mehr Stimmen, die über sie, selbst mit Verachtung, den Stab brechen. Woher das? Nachdem der Zustand der Ueberspannung, wohl auch der Berauschung, welche die auf einander folgenden Schulen lange unterhalten hatten, endlich vorübergegangen, beurtheilt man alle diese Schulen nach dem endlichen Ergebniß ihrer Forschungen. Es ist aber nicht anders möglich, als daß eine verirrte Speculation in Behauptungen auslaufe, welche ein unbefangenes Urtheil ohne Schwierigkeit als verwerflich erkennt. Indeß ist mit dieser Verwerfung die Speculation noch nicht wieder in die rechte Bahn geführt. Auch der Knabe bemerkt, daß die Uhr nicht richtig geht; aber nur der Meister verbessert das Räderwerk. Oder glaubt man etwa die neue Philosophie besiegt und unschädlich gemacht zu haben, wenn man mit gewissen Franzosen die Lehren Kants Wahnwitz, oder auch mit Schleiden die Lehren Schelling's und Hegel's Unsinn gescholten hat? Die Sätze, auf welche zuletzt alles ankommt, mögen diese Bezeichnung verdienen: aber wer kann läugnen, daß jene Männer, um diese Sätze zu begründen und durchzuführen außer manchem Schwachen, mitunter auch Thörichten, viel Tiefes und Scharfes gedacht? Daß überhaupt seit dem Ursprung dieser Schulen viele reichbegabte Geister mit unsäglicher Anstrengung das ganze Gebiet der Speculation durcharbeitet haben? Kann eine solche Arbeit ohne Wirkung vorübergehen? oder genügt es um die hervorgebrachte Wirkung zu vertilgen, die Lehrgebäude als solche d. h. im Ganzen aufzugeben? Ja, wenn nicht so viele halb oder ganz falsche Gedanken in alle Zweige der menschlichen Wissenschaft Eingang gefunden, wenn nicht so viele Begriffe ver-

fälscht oder verwirrt, nicht so viele Vorurtheile wider wahre Lehren verbreitet wären. Soll also die wahre Philosophie, in deren Besitz die Menschheit seit Jahrtausenden war, in der Weise wieder hergestellt, sollen die theologischen Disciplinen allzumal so behandelt werden, daß dem drohenden Uebel gesteuert, und dem feindseligen Andrang nicht bloß der ungläubigen Speculation, sondern so vieler anderer geistigen Kräfte siegreich widerstanden werde: so bedarf es ohne Zweifel einer großen und umfassenden Anstrengung, die gar vieles in der alten Wissenschaft ausbilde und vervollkommne. —

624. Aber wenn aus diesen Gründen die christliche Wissenschaft in unsern Tagen, um ihrer Aufgabe zu entsprechen, fortschreiten muß; so ist doch andererseits auch gerade in der Lehre vom Fortschritt der tiefste Irrthum der neuen Zeit verborgen. Oder ist es nicht der Ruf zum Fortschritt, der alle zerstörenden Kräfte in Bewegung setzt? Es ist also von der größten Wichtigkeit, den wahren Grundsatz über den Fortschritt vom falschen zu unterscheiden. Zu dem Ende wenden wir uns zu einem Vergleich, womit wir diese Abhandlung begannen, zurück. —

Seit einem Jahrhundert ist in den europäischen Völkern das Streben nach Verbesserung der bürgerlichen und staatlichen Verhältnisse immer mächtiger geworden. Obschon ein solches Streben an sich selbst nicht verwerflich ist; so hat es doch in unserer Zeit eine Richtung erhalten, die als schlecht und verderblich betrachtet werden muß. Welches ist aber der Grundsatz dieser Richtung wenn nicht jener, dem sie ihren Namen — Radikalismus — verdankt? Alle bestehenden Verhältnisse seien bis auf die Wurzel zu zerstören, um dann eine ganz neue Ordnung der Dinge zu schaffen. Man hat dieses Unterfangen ein verwegenes und thörichtes genannt, weil die Wohlfahrt der Völker nicht durch plötzlichen und gewaltsamen Umsturz, sondern nur durch Einrichtungen, welche nach und nach die Erfahrung bewährt, und die besonderen Zustände jedes Volkes ermöglichen, gefördert werden kann. Aber wenn schon deßhalb der Radikalismus verwerflich und verbrecherisch ist, so wird er dies noch viel mehr dadurch, daß er unter den zu zerstörenden Verhältnissen vor allem jene versteht, wodurch die Völker der Herrschaft der Fürsten, und die Fürsten mit

ihren Völkern der geistlichen Gewalt der Kirche unterworfen sind. Es liegt dem Radikalismus der stolze Gedanke zu Grunde, daß die Menschheit bisher, was ihr gezieme, nicht erkannt, daß sie von ihm zum Bewußtsein ihrer Würde und ihres Berufes zu erheben sei: aber diesen Gedanken hat er mit manchen andern Richtungen gemein: sein eigentlicher Irrthum ist, daß es den Völkern zum Heile gereiche, des Gehorsams gegen ihre Fürsten und die Kirche entbunden zu werden, und hierdurch wird er zu einer Empörung wider Gott selbst. Gott hat die Menschheit von Anbeginn an nicht ihr selbst überlassen. Er hat die Ordnung, durch welche die Familien und durch welche die Staaten bestehen, sowohl durch das Naturgesetz als durch seinen uns geoffenbarten Willen bestimmt; er hat seine Kirche auf Erden gegründet und zu ihr gesprochen: „Was du auf Erden bindest, soll im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösest, soll im Himmel gelöset sein." Wenn daher dem Apostel gemäß, wer der Obrigkeit widersteht, Gott widersteht; so ist auch das Streben, die fürstliche und kirchliche Gewalt zu zerstören, ein Streben Gottes Herrschaft in der Menschheit zu vertilgen. —

Was folgt hieraus für unsere Frage? Dies: wofern wir nicht in der Wissenschaft dem Radikalismus verfallen wollen, so müssen wir bei dem Streben nach Fortschritt vor allem der kirchlichen Lehrmacht unterworfen bleiben. Der Rationalist, alle Belehrung der Menschheit durch Gott verläugnend, erklärt seine Forschung für frei von jedem Gehorsam des Glaubens; der Protestant, das fortdauernde lebendige Lehrwort Gottes verwerfend, weigert sich die Kirche zu hören; der Katholik würde mit sich selber streiten, wenn er die Kirche in seinem Leben und Glauben hören, in der Wissenschaft aber ihrem Ansehen sich entziehen wollte. Wenn nun in keiner Wissenschaft wahrer Fortschritt ohne diese Unterwerfung zu hoffen ist, so kann die Wissenschaft des Glaubens ganz gewiß nur dadurch gedeihen, daß sie zu einem immer reineren und vollkommneren Ausdruck der kirchlichen Lehren wird. Ueber den Umfang aber der kirchlichen Lehrgewalt, und unserer Unterwürfigkeit haben wir ohne Zweifel nach den Grundsätzen zu urtheilen, welche die Kirche selbst gerade in unseren Tagen durch ihr Oberhaupt feierlich ausgesprochen hat.

Aber auch in der Niederreißung alles Bestehenden hat man dem politischen Radikalismus in der Wissenschaft nachgeahmt. Schon Cartesius verwarf durch die That und mit den bestimmtesten Worten alles, was bis auf seine Tage in der Speculation geleistet worden, und versprach diejenigen, welche ihm in dieser Verachtung des Alterthums folgen würden, durch eine von den ersten Anfängen an ganz neue Philosophie mit Leichtigkeit zur Erkenntniß aller, auch der höchsten Wahrheiten zu führen [1]). Er drang jedoch mit seiner Aufforderung nicht durch: erst zur Zeit, als in Frankreich die bürgerliche Ordnung von Grund aus zerstört, und das neue Zeitalter des Menschengeschlechts verkündigt wurde: begann auch auf dem Gebiete der Wissenschaft der Kampf wider alles, was bis dahin gegolten, allgemein zu werden; ward aber dann mit solchem Erfolg geführt, daß die Gelehrten es bald nicht mehr für nöthig erachteten, sich namentlich in der Philosophie und Theologie mit den Leistungen der Vorzeit näher bekannt zu machen. Wir haben davon in allen unsern Untersuchungen immer neue Beweise erhalten. —

625. Jedoch die Zeit, in welcher man glaubte, die alte Wissenschaft ganz und gar verwerfen und durchaus unbenutzt lassen zu dürfen, ist vorübergegangen. Wie sich in der Gegenwart die streitenden Parteien gegenüberstehen, finden wir bei Knoodt an einer Stelle, auf die wir schon oben hinwiesen (n. 66.), mit Schärfe ausgesprochen. Clemens hatte gesagt „das erwünschte Aufblühen der Philosophie auf katholischem Boden" sei nur zu hoffen, „wenn man katholischer Seits von den Vorurtheilen des Zeitgeistes befreit, nicht blos mit den Consequenzen, sondern auch mit den Prinzipien der neueren Philosophie vollständig breche," und „das von der katholischen Vergangenheit im Grund- und Aufriß vorgezeichnete, in der Ausführung schon weit vorangeschrittene Gebäude, unter Aneignung und Benutzung der neu gewonnenen Erkenntnisse und Hülfsmittel wieder zu reinigen, auszubessern, weiter zu führen und zu vollenden unternehme [2]). Dahingegen ist Knoodt zwar überzeugt, „daß ein unbefangenes und

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 11.

2) Die speculative Theologie A. Günther's u. s. w. S. VIII.

sorgfältiges Studium der Scholastik durch den reichsten Schatz von Erkenntnissen belohnt werden wird;" aber er fordert „den entschiedensten Bruch mit den metaphysischen Voraussetzungen der alten Schule." Diese Voraussetzungen nämlich seien jener griechischen Begriffsspeculation entnommen, die „in der Scholastik eine durch das Christenthum nur modifizirte, in Hegel und Herbart aber ihre reine Aus- und Durchbildung erfahren habe." „Die Weiterführung und Vollendung der Scholastik, die Clemens wolle, werde, wofern sie mit strenger Consequenz geschehe, als entschiedener Pantheismus zu Tage treten [1])."

Wie also Clemens will, daß man mit den Prinzipien der neueren Philosophie vollständig breche, die neu gewonnenen Erkenntnisse jedoch benutze, um die alte Wissenschaft zu vervollkommnen: so dringt Knoodt auf den vollständigen Bruch mit den Prinzipien der alten Schule, die er ihre metaphysischen Voraussetzungen nennt; erwartet jedoch vom Studium ihrer Werke eine reiche Ausbeute an Erkenntnissen. — Wir haben es uns angelegen sein lassen, zu beweisen, daß die Grundsätze der alten Schulen keine Voraussetzungen, sondern einleuchtende Wahrheiten sind, und ihre Durchführung gerade die schlagendste Widerlegung des Pantheismus und insbesondere des neuen Pantheismus ist; daß aber umgekehrt Günther und in ihrer Weise auch Hermes und Hirscher sich verirrten, weil sie den wahren Grundsätzen, welchen sie anhingen, Voraussetzungen und irrige Lehren beifügten, die sie von ihren eigenen Gegnern entlehnten. — Obgleich wir also Clemens darin beistimmen, daß mit den Prinzipien der neueren Philosophien nicht theilweise, sondern vollständig zu brechen, und die Grundlage der alten Wissenschaft mit Entschiedenheit festzuhalten ist: so kann doch immer noch die Frage gestellt werden, ob die Vervollkommnung dieser alten Wissenschaft nur darin bestehen sollte, daß ein schon weit vorangeschrittenes Gebäude in manchen Theilen ausgebessert und vollendet werde, oder ob nicht vielmehr die Vervollkommnung sich dennoch bis auf die Grundlage erstrecken müsse. Diese Frage glauben wir nicht besser beantworten zu können als dadurch, daß wir die Grundsätze, welche Hermes, Hirscher und

1) Günther und Clemens Bd. 3. S. 21.

Günther über den Fortschritt, den die Wissenschaft in unsern Tagen zu machen habe, in Erwägung ziehen.

II.

Vom Fortschritt der Wissenschaft, den Hermes behauptet.

626. Man betrachtet es als ein der neuen Zeit eigenthümliches Bedürfniß, vom religiösen Glauben und allen andern Ueberzeugungen sich die strengste Rechenschaft zu geben, und die Freiheit, womit man in solcher Forschung verfahre, erklärt man für das Lebensprinzip der neuen Wissenschaft. Die Vernunft soll, von keinen Annahmen gebunden, ihr Denken ohne alle Voraussetzungen beginnen und fortsetzen. Dies Verfahren als das einzig wissenschaftliche mit Klarheit erkannt und Entschlossenheit angewendet zu haben, gilt daher auch als der große Fortschritt, durch den der Geist der neuen Zeit in allen Gebieten der Wissenschaft zum tieferen Grunde der Gewißheit vorgedrungen sei, und zugleich seinen Gesichtskreis erweitert habe. Zwar seien die Denker der letzten Jahrhunderte vielfach auf Abwege gerathen, und statt die Wahrheiten, die uns ehrwürdig und heilig sein müssen, fester zu begründen, vielmehr darauf ausgegangen, sie zu verneinen. Aber deßhalb dürfe man das Prinzip der Freiheit und Voraussetzungslosigkeit nicht aufgeben. Im Gegentheil, nur dadurch, daß man dasselbe noch strenger durchführe, könne man zum Ziele der sicheren Erkenntniß der Wahrheit gelangen. — Dies ist die Sprache mancher Gelehrten unserer Tage [1]): wir haben jedoch, wenn auch in schlichteren Ausdrücken, bei Hermes bereits dieselben Grundsätze gefunden. Auch er war auf nichts so sehr bedacht, als sein Denken ohne Voraussetzung irgend einer Wahrheit oder Wirklichkeit zu beginnen, und im Verlaufe der Untersuchung nichts anzuerkennen, wofür er nicht eine absolute Nöthi-

---

1) Siehe insbesondere Dr. A. Schmid. Richtungen u. s. w. S. 68. ff. 135 ff. 180 ff.

gung der Vernunft verweisen könnte [1]). Auch er war überzeugt, dadurch einem Bedürfnisse genug zu thun, das erst die neuere Philosophie erweckt habe: — die alte sei bis zum Grunde solcher Zweifel nicht vorgedrungen [2]). Auch er unterscheidet zwischen dem Geiste der neuern Philosophie, und den modernen philosophischen Schulen. Diese alle seien mit der christlichen Theologie unvereinbar, und ihr ganzes Bemühen von der ersten Grundlage an eitel und irrig. Aber die ursprüngliche Natur, der Geist der neuen Philosophie, der darin bestehe, überall auf Realität der Erkenntniß auszugehen, und sich nicht mit dem Nominalen zu begnügen, werde ewig unbestritten bleiben [3]). Auch er endlich fand, daß die modernen Schulen nur darum die Fragen der Speculation ungenügend lösten, weil sie jenem Geiste der neuen Philosophie nicht getreu bleibend, immer noch etwas als wahr oder nicht wahr annahmen, ohne dazu durch die Vernunft genöthigt zu sein [4]).

627. Wir glauben nun den Beweis geliefert zu haben, daß nicht erst die Scholastiker und der h. Augustin, sondern schon Aristoteles, und zwar mit klarem Bewußtsein und größter Bestimmtheit, das Wissen von dem Verfahren, welches der neuen Philosophie eigenthümlich sein soll, abhängig machten [5]). Das Wissen wird ihnen zufolge nur durch eine Beweisführung erzeugt, die von den Prinzipien an in strenger Folgerung voranschreitet; Prinzipien aber sind nur solche Erkenntnisse, deren Wahrheit aus ihnen selbst und zwar mit Nothwendigkeit erkannt wird. Ueberdies fordern auch sie, daß der Denker von dieser Nothwendigkeit und jener Strenge seines Verfahrens ein bestimmtes Bewußtsein habe: der Wissende muß wissen, daß er weiß, muß nicht nur Wahres erkennen, sondern auch die Wahrheit seines Erkennens erkennen, und dies sowohl dadurch, daß er es auf die ersten Prinzipien, — den objectiven Grund seiner Wahrheit, — zurück-

---

1) Philos. Einl. S. VIII. XI.

2) Ebend. § 12. S. 74.

3) Dogm. Meth. § 33. S. 108.

4) Phil. Einl. S. VII.

5) Siehe nicht bloß die Untersuchung über den methodischen Zweifel (Phil. der Vorzeit Bd. 1. n. 246 ff.), sondern auch und vorzüglich die Abhandlung über die Prinzipien (Ebend. n. 283 ff.).

führt, als auch durch die Einsicht, daß es in der Natur des Erkenntnißvermögens liegt, der objectiven Wahrheit gleichförmig zu sein. Weil also die Vorzeit wollte, daß die philosophischen Erkenntnisse in solcher Weise aus den ersten Anfängen hervorgingen; als Voraussetzung der Theologie aber einen strengen Beweis für die Vernünftigkeit des Glaubens als nöthig erachtete; im Innern der Theologie endlich keinen Satz für gewiß gelten ließ, der nicht aus den Prinzipien des Glaubens mit aller Strenge hergeleitet war: so kann man zwar immer noch in Zweifel stellen, ob sie das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit seinem ganzen Umfange nach in Anwendung gebracht, aber nicht, ob sie es als Prinzip anerkannt, und von ihm die Wissenschaftlichkeit abhängig gemacht habe.

628. Aber eben deßhalb, sagt man, sollten dann auch die Vertreter der Scholastik in unsern Tagen nicht behaupten, daß mit dem Fundamentalprinzip der modernen Vernunftforschung vollständig zu brechen und die ganze neuere Philosophie mit der Wurzel auszureißen sei [1]).

Wir entsinnen uns nicht, irgendwo eine solche Sprache geführt zu haben. Wenn wir die Ursache mancher Verirrungen darin suchten, daß man sich von den Prinzipien neuerer Philosophen nicht völlig loszusagen wußte, oder auch mit Clemens so eben eine solche Lossagung im allgemeinen forderten, so redeten wir von den Grundsätzen bestimmter Schulen, und nicht von allem, was die neue Philosophie einschließt, noch von einem allen Richtungen derselben gemeinsamen Prinzip. Hermes bekämpfte die neuere Skepsis; aber er hielt einen ihrer Grundgedanken fest, den letzten Grund der Gewißheit nicht in der Einsicht in die Wahrheit, sondern in einer blinden Nothwendigkeit des Haltens suchend. Günther bekämpfte den Monismus der Hegel'schen Schule, aber stand für jenen ihren Satz ein, daß alles Sein denke. — An jener Stelle unseres Werkes, auf welche man verweist, haben wir allerdings gesagt, daß auch im Ganzen der neueren Philosophie sich der Geist der Zeit und zwar nicht der gute offenbare [2]). Aber was haben wir sowohl dort, als auch ausführlicher in der

1) Schmid A. a. O. S. 181 u. 70.
2) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 2.

Einleitung zu diesem Werke [1]), für diesen nicht guten Geist der Zeit erklärt? Eben das, was wir oben den Radikalismus in der Wissenschaft nannten. Man unternahm es nicht blos, die Gesetze des Erkennens und die Gründe alles Glaubens strenger zu prüfen, um dadurch die Wissenschaft von ihrer Grundlage an zu vervollkommnen; sondern alles, was in den vergangenen Jahrhunderten geleistet worden, stolz verachtend, wollte man eine durch und durch neue Wissenschaft ins Dasein rufen. Und dazu, sagten wir, sei man durch den Wahn verleitet worden, daß erst in unseren Tagen der Menschengeist zu vollem Bewußtsein gekommen, und wie im Leben, so in der Wissenschaft zu begreifen angefangen habe, was seine Würde fordere und seine Kräfte vermögen. Diesen Wahn nannten wir die eine große Lüge, womit der böse Geist der Zeit alles in Bewegung setze [2]). — Daß Kant und die auf ihn folgenden Schulen in der gesagten Weise verfahren seien, bedurfte keines Beweises: daß aber jener Geist der Zerstörung und das vermessene Selbstvertrauen schon bei Cartesius, dem Vater der neuen Philosophie, in seiner vollen Blöße hervorgetreten, glauben wir hinlänglich dargethan zu haben [3]). Konnten wir also nicht einerseits den Grundsatz, daß in der Wissenschaft die Prüfnng bis zu den ersten Anfängen des Erkennens fortzuführen sei, anerkennen, und das Streben der neueren Zeit nach einer umfassenden Durchführung desselben billigen, andererseits aber die Neigung zum Niederreißen des Bestehenden und zur Erhebung über die ganze Vergangenheit als eine böse Richtung derselben neuen Zeit betrachten, und aus ihr die mannigfaltigen Verirrungen der philosophischen Schulen erklären?

629. Auch darin sollen „die Vertreter der Scholastik" mit sich im Widerspruch gerathen, daß sie, was in neuerer Zeit auf anderen Gebieten der Wissenschaft geleistet worden, anerkennen. Denn auf allen Gebieten offenbare sich ein und derselbe Geist. „Es sei also förmlich ungerecht, den Geist zu preisen, der einem Melchior Cano sein classisches Werk de locis theologicis dictirte, der die Petaus, Thomassius u. s. w. zu ihren Arbeiten antrieb

1) Bd. 1. S. 3. ff.

2) Ebend, S. 5.

3) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 11.

und begeisterte, aber dessen philosophische Erscheinungsweise zu verurtheilen [1])."

Aber hierdurch hat man uns die Antwort, die wir zu geben haben, erst recht nahe gelegt. Oder haben wir nicht gerade an dem Beispiele Melchiors gezeigt, wie man der Forderung der neuen Zeit nicht nur ohne Gefahr, sondern zum großen Vortheil der Wissenschaft auch auf dem Gebiete der Philosophie hätte genügen können [2])? Jener Gelehrte leistete durch die Lehre von den Prinzipien der Theologie für diese eben das, was man für die Philosophie durch die Critik des Erkenntnißvermögens leisten will. Sein Unternehmen war neu; aber es gelang ihm, weil er, weit entfernt sich von der seit Jahrhunderten in der Kirche bewährten Theologie loszureißen, mit seiner ganzen Lehre in ihr wurzelte. Wäre man, sagten wir, in der Critik des Erkenntnißvermögens ebenso verfahren, und nicht vielmehr von dem Vorurtheile der neuen Zeit, daß es erst ihr gegeben sei, die Wahrheit zu entdecken, ausgegangen: so würde auch die Grundlage der Philosophie durch wahrhaft tieferes Denken mehr und mehr befestigt, und nicht durch Grübelei und Schwärmerei untergraben worden sein. Möge also immer in den Werken eines Canus, eines Petavius uud anderer sich das Streben, welches in der neueren Zeit vorwaltend ist, offenbaren; wir läugnen ganz und gar, daß es ein und derselbe Geist war, von dem jene Theologen, und von dem die Gründer der neueren philosophischen Schulen geleitet wurden. —

630. Noch einen andern tiefgreifenden Unterschied haben wir darin gefunden, daß man von dem methodischen Zweifel, mit welchem Cartesius begonnen hatte, gar bald zum wirklichen übergieng, die wahre Aufgabe der Philosophie und besonders der Critik gänzlich verkennend. Man setzte diese Aufgabe nicht mehr darin, den Grund der Gewißheit unserer Erkenntnisse zu erforschen, ihre Gesetze und Bedingungen zu erörtern und die Wahrheiten, auf welchen alle rechtliche Ordnung, alles sittliche und religiöse Leben ruht, auch mit wissenschaftlicher Strenge zu begründen: sondern

---

1) Schmid A. a. O. S. 137.

2) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 10.

diese Philosophen glaubten sich berufen, zu untersuchen und zu entscheiden, ob es für den Menschen eine Gewißheit gebe, ob er das Dasein und die Beschaffenschaft der Dinge um ihn her mit Sicherheit erkenne, ob er Rechte und Pflichten habe, ob ein Gott über uns walte. Diese Verkehrheit aber ging wiederum nicht aus dem Grundsatz, daß in der Wissenschaft bis auf die ersten Anfänge zurückzugehen sei, nicht aus dem Bemühen nach allseitiger Strenge und Gründlichkeit, dem wir die großen Fortschritte in der positiven Theologie, der Geschichte, den Naturwissenschaften verdanken: sie ging aus dem Prinzip des Protestantismus von der freien Forschung, der man die größte Ausdehnung gab, ging aus jenem Geist der Selbstschätzung hervor, in welchem die neue Zeit es sich beimaß, über alles zu urtheilen, und die ganze Menschheit mit all ihren Ueberzeugungen vor ihren Richterstuhl zu rufen. Wohl darf die Critik in der Philosophie so gut als in der Geschichte und der Naturlehre Meinungen angreifen, Vorurtheile bekämpfen: aber wie ihr Läugnen oder Zweifeln, wenn es auf diesen Gebieten bis zu gewissen Thatsachen sich erstreckt, lächerlich wird; so wird es in der Philosophie auf gewisse Wahrheiten ausgedehnt thöricht, unsittlich, gottlos. Die Menschheit hat von diesem eine nicht von allem, aber vom streng philosophischen Denken unabhängige Gewißheit, und niemand kann ohne Sünde sie preisgeben, niemand ohne Frevel darauf ausgehen, sie in sich oder anderen zu untergraben [1]).

631. Auch der Gelehrte, auf dessen Schrift wir oben verwiesen, Dr. A. Schmid, erklärt nur den methodischen Zweifel, und nicht wie Hermes auch den wirklichen zu wollen. Jedoch fügt er alsbald hinzu, daß der methodische Zweifel in seinem Fortschritte zum wirklichen werden könne, wie er es in Hume, Kant und Fichte geworden sei. Auch hinsichtlich des religiösen Lebens könne die im methodischen Zweifel fortschreitende Forschung zur höheren Auctorität des Christenthums und der Kirche hinführen oder von derselben abführen [2]) — Wenn hiermit nur auf eine

---

1) Phil. der Vorz. B. 1. n. 4. n. 225. ff. n. 338. Vergl. hier Bd. 2. S. 45. ff.
2) Richtungen u. s. w. S. 139. ff.

Thatsache hingewiesen und nichts anderes behauptet würde, als daß der methodische Zweifel deßhalb, weil er manchen verderblich geworden, nicht an sich selbst verwerflich sei: so wäre dawider nichts zu erinnern. Aber aus dem, was der Verfasser später gerade bezüglich der religiösen Ueberzeugungen ausführlicher vorträgt, geht vielmehr hervor, daß seiner Meinung nach die rechtmäßige Freiheit der Forschung eine Befugniß zu jenem Uebergange vom methodischen Zweifel zum ernstlichen einschließe, und er beruft sich für dieses Recht vorzüglich darauf, daß es an der wissenschaftlichen Vernunft sei, die Urtheile der gemeinen zu prüfen; von diesen Urtheilen aber jenes über die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre nicht auszunehmen sei [1].

Wir haben also zwei Fragen zu untersuchen. Die erste ist, ob der Christ, wenn er anfängt die Wissenschaft zu betreiben, das Urtheil über die Glaubwürdigkeit seiner Religion, dem er bis dahin folgte, in Frage stellen dürfe, um nach angestellter Prüfung sich für oder wider dasselbe zu entscheiden; die zweite, ob er während der Prüfung sich einem solchen ernstlichen Zweifel überlassen dürfe.

632. Es unterliegt keinem Zweifel, daß, wer außer der Kirche steht, in dieselbe nicht eintreten darf, bevor er nicht ihre göttliche Sendung erkannt hat; daß er folglich diese Erkenntniß auf eine dem Grade seiner Bildung entsprechende Weise suchen kann und muß. Auch jene, welche durch die Taufe bereits der Kirche angehören, können nur unter der Bedingung glauben, daß sie die Glaubwürdigkeit dessen, was die Kirche lehrt, also die göttliche Sendung dieser genügend erkannt haben. Damit aber diese Erkenntniß genügend sei, muß sie zwar nicht evident, aber gewiß sein, so daß sie keinem vernünftigen Zweifel Raum läßt, und doch auch nicht zur Beistimmung nöthigt. Aber darf nun ein Christ, der diese Gewißheit nur durch einen mehr populären Unterricht erhalten hatte und deßhalb glauben konnte und mußte, jetzt, da er sich mit einer wissenschaftlichen Untersuchung der Glaubensgründe befaßt, seinen Glauben einstweilen dahin gestellt sein lassen, ja in die Untersuchung eingehen, als hätte er nie geglaubt?

---

1) Richtungen u. s. w. S. 188. ff.

Wir werden zuerst die Gründe vorlegen, weßhalb diese Frage auf das schärfste zu verneinen ist, und dann zu erklären suchen, wie und warum es dem christlichen Denker möglich ist, seinen Glauben unter allen Umständen getreu zu bewahren.

633. Zuvörderst ist es höchst unstatthaft, jene Lossagung vom Glauben im Namen der Wissenschaft, nämlich damit die Untersuchung wahrhaft wissenschaftlich sei, zu fordern. In apologetischen sowohl als in philosophischen Fragen darf nicht, wie in den theologischen der Glaube vorausgesetzt werden. Jeder Beweis muß von Wahrheiten anheben, die durch die natürliche Erkenntniß außer Zweifel sind, und von solchen Anfängen ohne Sätze, die nur durch die Offenbarung erkannt werden, zu Hülfe zu nehmen, strenge fortgeführt werden. Das lehrte die alte Schule nicht weniger als die neue. Was verschlägt es nun der Wissenschaft, wenn der, welcher beweist, das, was er beweisen will, in seinem Innern zum voraus und unabhängig von solcher Beweisführung für wahr hält? Wird etwa die Beweisführung, die ein Mathematiker unternimmt, deßhalb weniger wissenschaftlich sein, weil dieser von dem zu beweisenden Satze schon überzeugt, und seine Ueberzeugung festzuhalten entschlossen ist, auch wenn es ihm nicht gelingen sollte, einen streng mathematischen Beweis zu finden? — Bleibt es ja den Gegnern unbenommen, die Erörterungen des gläubigen Apologeten zu untersuchen, und wenn sie ihn überführen können, den Glauben, dessen Vernünftigkeit er darthun will, in seinen Beweisen vorausgesetzt zu haben, diese für untristig zu erklären. Niemand wird ihnen darin Unrecht geben. —

634. Aber wenn die Wissenschaft von ihrem Jünger den wirklichen Zweifel nicht erheischt, so verbietet ihn die Religion. Die Offenbarung fordert nicht bloß Aufrichtigkeit und Lebendigkeit, sondern auch die größte Standhaftigkeit des Glaubens, so zwar, daß wir bereit sein sollen, eher Blut und Leben hinzugeben, als von ihm zu lassen. Unser Herr warnt aber auch vor den falschen Propheten, die durch gleißnerische Reden und selbst durch scheinbare Wunder zu verführen trachten (Math. 7, 15. 24, 24.), und um die Entschlossenheit, womit wir solche Verführer von uns weisen, und an dem einmal vernommenen Evangelium halten müssen, auszudrücken, sagt der Apostel, daß wir selbst auf einen Engel

des Himmels nicht hören dürften, wenn er uns ein anderes Evangelium verkündigte (Gal. 1, 8.). Wenn ferner die h. Schrift jene, welche das ihnen verkündigte Wort Gottes nicht aufnehmen, für schuldbar und der ewigen Verdammniß würdig erklärt [1]: so redet sie auch und zwar in noch stärkeren Ausdrücken von der Sünde derer, welche den Glauben, den sie annahmen, wieder verlassen. Wie der Apostel getrost den Tod erwartet, weil er einen guten Kampf gekämpft und den Glauben bewahrt hat; so warnt er den Timotheus vor Wankelmuth in diesem Streite, auf das Beispiel jener hinweisend, die ihres Gewissens nicht achtend am Glauben Schiffbruch litten, und deßhalb von ihm dem Satan übergeben wurden [2]. – Solchen Menschen wäre es, sagt der hl. Petrus, besser gewesen, den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt zu haben, als nachdem sie ihn erkannten, vom h. Gesetze sich wieder abzuwenden [3]. Zwar redet hier der Apostel zugleich von den Lastern, die der Unglaube im Gefolge hat, aber als ersten Schritt auf dem Wege des Verderbens giebt er an, daß die Gläubigen den lügenhaften Lehrern, die den Herrn, der sie erkaufte, verläugnen, Gehör gaben (V. 1.). Im Hebräerbrief aber heißt es eben dort, wo von der Standhaftigkeit im Glauben ausführlich gehandelt wird, es sei unmöglich, d. i. äußerst schwer, daß diejenigen, welche einmal vom h. Geiste erleuchtet, die himmlische Gabe und das Wort Gottes verkosteten und dann zum Falle kamen, durch

---

1) Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae . . . qui non crediderit, condemnabitur. Marc. 16, 15. 16.

Qui non credit, jam judicatus est. Joan. 3, 18.

Et cum venerit ille (Spiritus S.) arguet mundum de peccato et de judicio. De peccato quidem, quia non crediderunt in me.
Joan. 16, 8. 9.

2) Hoc praeceptum commendo tibi, fili Timothee, secundum praecedentes in te prophetias, ut milites in illis bonam militiam, habens fidem et bonam conscientiam, quam quidam repellentes circa fidem naufragaverunt, ex quibus est Hymenaeus et Alexander, quos tradidi Satanae, ut discant non blasphemare. 1. Tim. 1, 18–20.

3) Melius enim erat illis non cognoscere viam justitiae, quam post agnitionem retrorsum converti ab eo, quod illis traditum est, sancto mandato. 2. Petr. 2, 21.

die Buße wieder erneuert werden [1]). Sie haben für sich den Sohn Gottes von neuem gekreuzigt.

Dieser Lehre der Offenbarung gemäß hat denn auch die Kirche seit den ersten Zeiten stets die Abtrünnigen als große Sünder betrachtet und mit den schwersten Strafen belegt. Was aber in der Natur der Sache liegt, wird auch in ihren Gesetzen ausdrücklich bestimmt, daß nämlich der Zweifler als Ungläubiger anzusehen ist [2]). Denn die Sünde des Unglaubens findet sich in jeder Gesinnung und in jedem Geistesact, wodurch der Glaube aufgehoben wird: der Glaube aber, der ja nichts anderes als ein festes Führwahrhalten der geoffenbarten Lehre ist, wird ohne Zweifel dadurch, daß man diese Lehre für ungewiß erkärt, aufgehoben. Ist es also schwere Sünde, vom Glauben zu lassen, so ist es auch schwere Sünde, sich dem Zweifel hinzugeben. —

635. Aber, möchte man einwenden, der Zweifler, von welchem die Rede ist, bleibt ja immer bereit, alles, was Gott geoffenbart, für wahr zu halten; nur dies hält er für ungewiß, ob Gott die christliche Lehre geoffenbart habe.

Wäre diese Entschuldigung gültig, so würden durch sie alle Zweifler und Irrgläubigen, insbesondere aber alle Abtrünnigen gerechtfertigt. Wer von der katholischen Kirche oder vom Christenthum selbst — in seinem Innern — abfällt, thut es gewiß nur, weil er die katholische Kirche nicht mehr für ein Werk Gottes hält. Darum haben wir oben gesagt, daß der Glaube nur deßhalb frei ist, weil wir die Thatsache der Offenbarung nicht in der Weise erkennen, daß wir sie für wahr zu halten genöthigt werden.

---

1) Impossibile est enim, eos, qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum coeleste et participes facti sunt Spiritus sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt; rursus renovari ad poenitentiam, rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei et ostentui habentes. Hebr. 6, 4—6.

Ueber die Sünde des Unglaubens und namentlich über ihre Größe, vergl. Suarez, De fide. Disp. 15. sect. 2. n. 6. Disp. 16. sect. 1. 2. 5.

2) Dubius in fide infidelis est. De haeret. c. 1. Xistus I, in ep. 1. Decret. Julius I. in ep. 2. ad Orient. Es haben zwar einige Theologen in Frage gestellt, ob der Zweifel immer die Schuld der Häresie einschließe, aber nicht, ob er eine Sünde wider den Glauben sei und diesen aufhebe. Suar. De fide Disp. 19. sect. 4. n. 8.

Denn daran, daß eine göttliche Offenbarung untrüglich sei, können wir nicht zweifeln; wenn es uns also ebenso unmöglich wäre, zu zweifeln, ob die Lehre der Kirche eine geoffenbarte sei, so wären wir auch zum Glauben an sie genöthigt. Wie demnach der Gläubige darin seine Freiheit ausübt, daß er die Thatsache der Offenbarung, obwohl er zweifeln könnte, fürwahrhält; so übt auch der Ungläubige seine Freiheit darin, daß er die Thatsache der Offenbarung, die er glauben könnte und müßte, nicht fürwahrhält. (n. 225. ff. 248.).

636. Man möchte ferner sagen, wer mit solchen Zweifeln in die apologetischen Untersuchungen eingehe, sei durchaus nicht gesinnt, vom Christenthum abzufallen, sondern vielmehr bemüht, sich im Glauben an dasselbe zu befestigen. — Aber etwas ganz anderes ist es, den Glauben, den man schon besitzt, mit aller Entschiedenheit festhalten, und eine gelehrte Untersuchung seiner Gründe unternehmen, um ihn in sich und andern stärken, und wider feindliche Angriffe schützen zu können; und etwas anderes, sich von dem Glauben, in dem man lebte, lossagen und die Untersuchung anstellen, um sich in Folge derselben zum Glauben oder Nichtglauben zu entscheiden. Wer in dieser letzteren Weise verfährt, giebt den Glauben auf, und unterscheidet sich von dem gewöhnlichen Abtrünnigen nur dadurch, daß er entschlossen ist, zu demselben zurückzukehren, wofern er dazu nach beendigter Untersuchung die Pflicht erkennen sollte. Er gehört also seiner Gesinnung nach im wahren Sinne des Wortes zu den Ungläubigen, wenn auch nicht zu jenen, die ihr Herz wider die Wahrheit verschließen, so doch zu denen, welche dieselbe erst suchen. Darf aber ein Christ zum Ungläubigen werden? Und wären, wenn er es im fraglichen Falle dürfte, die Aussprüche der Schrift über jene, die vom Glauben ablassen, noch wahr, und die Gesetze der Kirche, die Strafen über sie verhängen, noch gerecht? Diese Gesetze, jene Aussprüche sind allgemein. Nach der Ansicht aber, die wir bestreiten, müßten alle Gläubigen, die einiger wissenschaftlicher Bildung fähig sind, davon ausgenommen werden: sie dürften, ja sie müßten die Wahrheit des Christenthums gerade wie ein Ungläubiger, der ihm noch nicht angehört, in Frage stellen. Wir sagen: sie müßten; denn weßhalb dürften sie zweifeln? Doch gewiß nur aus dem Grunde, weil die Erkenntniß

der Glaubwürdigkeit, die sie bis anhin hatten, jetzt, da sie anfangen, sich wissenschaftlich auszubilden, nicht mehr genügend wäre. Wer aber von der Glaubwürdigkeit des Christenthums keine hinreichende Kenntniß hat, der ist nicht nur nicht verpflichtet zu glauben, sondern er darf nicht glauben. Nun bemerke man aber, welche Folgen eine solche Lehre für das Leben hat. Die Untersuchung, wovon man seinen Glauben abhängig macht, kann besonders, wenn sie in der Weise, welche Hermes fordert, angestellt wird, nicht in kurzer Zeit zu Ende geführt, und wird nach Umständen durch manche Jahre fortgesetzt werden müssen. Was soll nun indeß der angehende Theologe, von dem insbesondere Hermes redet, thun? Darf er noch vor Gott und den Menschen den Glauben in Wort und That bekennen? noch theilnehmen an den Geheimnissen und den gottesdienstlichen Verrichtungen? Die Kirche verpflichtet ihn dazu, und wenn er dieser Verpflichtung nicht nachkommt, ist er von ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen. Was also bleibt ihm übrig, als beim Beginn seiner Studien aus der Kirche auszutreten, oder in derselben sich der sträflichsten Heuchelei schuldig zu machen. Und wie? wenn er bereits dem geistlichen Stande angehörte und zum öffentlichen Bekenntniß, zur Verkündigung der Glaubenslehre verpflichtet wäre? —

637. Wohl dürfen wir hier fragen, ob eine Lehre wahr sein könne, die mit dem ganzen Leben der Kirche in solchem Widerstreite ist; und dieses führt uns auf einen neuen und wo möglich noch stärkeren Grund. Das Christenthum fordert von jedem, der einmal zum Glauben gelangt ist, Standhaftigkeit in demselben bis an's Ende, und die Kirche nimmt jedem, der in sie aufgenommen wird, das eidliche Versprechen ab, daß er in ihr und im katholischen Glauben verharren werde [1]). Und ist ein solches Versprechen nicht auch in den Taufgelübden, die den Eingang in

1) Die Professio fidei tridentina schließt mit den Worten: Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram et inviolatam usque ad extremum vitae spiritum constantissime, Deo adjuvante, retinere et confiteri, atque a meis subditis vel illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri, doceri et praedicari, quantum in me erit, curaturum. Ita . . . spondeo, voveo ac juro. Sic me Deus etc.

die Kirche eröffnen, enthalten? Das Leben aber in der Kirche, die Theilnahme an ihren Geheimnissen ist eine beständige Erneuerung jenes Gelöbnisses. Wäre es nun von Seiten der Kirche und der christlichen Religion gerecht, dasselbe zu fordern, und von Seiten der Gläubigen erlaubt, sich durch es zu binden, wenn jene populäre Erkenntniß, welche allen zugänglich ist, keine unbedingte Gewißheit gäbe, wenn sie nicht hinreichend wäre, um in allen Lagen des Lebens, des innern sowohl als des äußeren, im Glauben auszuharren? —

Zwar werden fast alle, bevor sie eines solchen persönlichen Versprechens fähig sind, in die Kirche durch die Taufe aufgenommen. Aber man bedenke, daß es dem Menschen, der die Göttlichkeit der christlichen Religion hinreichend erkannt hat, nicht etwa frei steht, sie zu bekennen oder nicht. Deßhalb ja fügte unser Heiland, als er die Jünger beauftragt hatte, das Evangelium zu verkünden, hinzu: „Wer glaubt und getauft wird, wird selig, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden." Indem also die Kirche Unmündige durch das Sakrament der Wiedergeburt sich einverleibt, setzt sie eben dies voraus, der gewöhnliche Unterricht, welcher in ihr ertheilt wird, genüge, auf daß jeder glauben könne und müsse. Wir finden also in dieser Handlungsweise der Kirche vielmehr einen neuen Beweis, daß der Zweifel, welchem Hermes das Wort redet, mit ihrem Glauben in Widerspruch ist.

638. Aber sehen wir endlich, ob es nicht, wenn Hermes Recht hätte, den meisten Christen unmöglich wäre, ihrem Glauben getreu zu bleiben, ohne von ihrer Vernunft verurtheilt zu werden. Warum sollen jene, welche sich durch das Studium der Theologie für den Dienst der Kirche bilden wollen, beim Beginn desselben ihren Glauben in Frage stellen, und „bereitwillig sein, den Ausspruch der Vernunft anzunehmen, ohne alle Rücksicht darauf, wie er sich zu ihren bisherigen religiösen Meinungen verhalte?" [1]. Doch gewiß nur darum, weil sie bisher die Gründe, weßhalb wir glauben, nicht mit wissenschaftlicher Strenge untersuchen, noch die Einreden, welche Gelehrte wider dieselben erheben, prüfen konnten, jetzt aber hierzu fähig werden. Aber gilt dies etwa bloß

1) Posit. Einl. §. 9. S. 31.

von jenen, die sich dem geistlichen Stande widmen oder nicht vielmehr von allen Studirenden? Alle diese müßten somit nicht etwa nur, soweit es ihre Lebensverhältnisse gestatten, beflissen sein, ihre religiösen Erkenntnisse auszubilden, und sich wider die Verführung zu waffnen: nein, sie müßten aufhören zu glauben, und in gelehrte und ausführliche Untersuchungen eingehen, um in Folge derselben zu entscheiden, ob irgend eine und welche der bestehenden Religionen zu bekennen sei. Noch mehr: es giebt eine große Menge von Gläubigen, die der Wissenschaft nicht obliegen noch obliegen können, und dennoch Einsicht und Erfahrung genug haben, um zu wissen, daß Gelehrte und Ungelehrte vieles wider unsern Glauben vorbringen, was sie weder prüfen noch widerlegen können. Wenn also der Theologe, bis er eine solche Prüfung angestellt hat, seinen Glauben aufgeben muß, wie können dann jene Gläubigen, ohne diese Prüfung vorzunehmen, in ihrem Glauben verharren? Der Grund des Zweifelns ist doch derselbe, und nur darin bestände die Verschiedenheit, daß die nicht wissenschaftlich gebildeten Gläubigen in der Unmöglichkeit wären, ihn zu heben. Dennoch verharren sie im Glauben. Warum? weil sie die feste Ueberzeugung haben, daß jene Einreden der Gelehrten ungegründet sind. Mit dieser Ueberzeugung also, sagen wir, kann und muß auch der Gebildete, wenn er schon gläubig ist, die wissenschaftliche Prüfung der Glaubensgründe unternehmen.

639. Aber wenn wir aus den Lehren der Offenbarung und den Gesetzen der Kirche diese Verpflichtung folgern müssen; so fragt es sich nun, wie es möglich sei, ihr nachzukommen. Werfen wir, um hierauf zu antworten, auf das, was (an den schon angegebenen Orten) von der natürlichen Erkenntniß Gottes und der sittlichen Ordnung gesagt wurde, einen Blick zurück. Die Philosophie soll nicht, wie Ventura behauptete, von diesen Erkenntnissen als von Prinzipien ausgehen, sondern nachdem sie das menschliche Erkennen in sich betrachtet, und seine ersten Anfänge als durch sich selbst gewiß gefunden hat, aus ihnen zu jenen Erkenntnissen in strengen Schlüssen fortschreiten. Aber darum wird der Philosophie nicht das Recht zugestanden, über die Gewißheit derselben erst zu entscheiden, so daß wir unser Fürwahrhalten von der wissenschaftlichen Untersuchung abhängig machen müßten oder

dürften. Es giebt Wahrheiten, welche die Vernunft, sobald sie sich entwickelt, mit solcher Leichtigkeit und Klarheit erkennt, daß sie die Versuche der Gelehrten, dieselben zweifelhaft zu machen, von vornherein für nichtig oder auch für strafbar erklärt. Und daß sich die Ungebildeten nicht täuschen, wenn sie deßhalb über die Zweifler an der Gottheit und sittlichen Ordnung ein scharfes Urtheil sprechen, ist durch die neue Philosophie erst recht an's Licht getreten. Sie hat unsägliche Anstrengungen gemacht, den Zweifel, wenn nicht die Läugnung aller religiösen Wahrheit wissenschaftlich zu rechtfertigen. Aber wie glaubte sie es angreifen zu müssen? Man sah ein, daß sich die Empiriker vergebens bemühten, die Folgerichtigkeit der Beweise für die übersinnliche Welt zu bestreiten; um also vielmehr ihre Grundlage zu untergraben, sprach man dem Menschen das Recht ab, durch seine Vernunft über die Beschaffenheit oder auch über das Dasein der Dinge, die er durch die Sinne wahrnimmt, zu entscheiden. Aber daß die Welt, die uns umgiebt, wirklich, und unser Denken über die uns erscheinenden Dinge wahr ist, dies ist uns nicht bloß gewiß, sondern auch evident, so daß, wer sich überreden will, daß er daran zweifele, jeden Augenblick durch sein Bewußtsein Lügen gestraft wird. Eben deßhalb wendete man sich also zum Pantheismus, um den religiösen Wahrheiten eine Deutung zu geben, die der Läugnung gleichkommt. Dies war jedoch nur dadurch zu erzielen, daß alles natürliche Denken gewaltsam verkehrt und verschroben wurde. Die Folge war, daß man endlich dennoch zum Materialismus der Empiriker und allen seinen Ungereimtheiten zurückkehrte. — Was offenbart nun dieser Verlauf? Daß jene gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes und seine Herrschaft über uns, welche auch den Kindern verständlich sind, durch keine Einreden angegriffen werden können, welche nicht, so gelehrt sie übrigens sein mögen, in einer oder der anderen Weise als thöricht bezeichnet werden müssen.

Daß nun auch die Ungelehrten, ohne jene Einreden prüfen zu können, durch die Erkenntniß der Wahrheit selbst hiervon überzeugt sind, haben wir nicht aus der Einrichtung der menschlichen Vernunft allein, sondern auch aus dem Walten der göttlichen Vorsehung erklärt. Unsere Vernunft ist so eingerichtet, daß sie

die Wahrheiten, deren Licht wir für ein des Menschen würdiges Leben bedürfen, leicht und sicher ergreift. Aber wenn der Apostel, eben um dies auszudrücken, sagt, daß Gott nicht weit von uns ist, weil wir in ihm leben und sind; so dürfen wir hinzufügen, daß er auch deßhalb unserer Erkenntniß nahe steht, weil er in uns wirkt und ist. Wie er alle Geschöpfe zu einer ihnen entsprechenden Thätigkeit bewegt, so lenkt er auch die Vermögen des menschlichen Geistes zur Erkenntniß der Wahrheit, und ist also auch hierdurch und nicht bloß durch die Erschaffung und Erhaltung unserer Geisteskräfte das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen [1]).

640. In ganz ähnlicher Weise verhält es sich mit der Erkenntniß der christlichen Religion. Gott hat ihr Kennzeichen, welche ebenso sichtbar als kräftig überzeugend sind, gegeben, und dadurch seine Kirche zu einer Stadt auf dem Berge gemacht: man braucht nur die Augen zu erheben, um sie zu sehen. Man erinnere sich an die hauptsächlichen Gründe unseres Glaubens: an die Völker umwandelnde Wirksamkeit, an die Vereinigung der höchsten Weisheit mit der seltensten Tugend in so vielen Bekennern der Religion Christi, an die Blutzeugen, an die Tausende von Wundern, die unzählige Menschen bezeugen, an die Weissagungen, deren Erfüllung vor Augen liegt. Gewiß sind diese Beweise für das Christenthum, wie auch jene für das Dasein Gottes einer wissenschaftlichen Behandlung fähig, und können durch dieselbe immer einleuchtender und stärker werden: aber dies hindert nicht, daß sie auch in gemein verständlicher Fassung jene Kraft zu überzeugen haben, die volle Gewißheit giebt. Wo immer wir aber durch positive Gründe nicht bloß Wahrscheinlichkeit, sondern Gewißheit erhalten; da muß auch in uns die Ueberzeugung entstehen, daß alle Gegengründe nur sophistischer Art sein können. Denn mit der Gewißheit ist die gegründete Furcht, getäuscht zu werden, unverträglich. Aber wenn schon die Gewißheit der natürlichen Erkenntniß zugleich aus einem leitenden Einfluß der göttlichen Vorsehung erklärt werden muß; so wissen wir, daß die Gewißheit, womit der Gläubige die Göttlichkeit des Christenthums erkennt,

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 227.

ihre vorzügliche Ursache im übernatürlichen Lichte der Gnade hat. Schon in dem noch Ungläubigen, der die Wahrheit sucht, wirkt die Gnade erleuchtend und stärkend, und nicht bloß der Entschluß zu glauben, sondern auch das Urtheil, daß er glauben müsse, hat aus ihr seinen Ursprung: um wie viel mehr also dauert in dem schon Gläubigen dieses Urtheil durch die ihm innewohnende Gabe des Glaubens fort. Ist er ja durch diese Gabe zu einem höheren Lebensverkehr mit Gott erhoben und einigermaßen schon in übernatürlicher Weise mit ihm vereinigt. Vorzüglich daher auch bei einer populären Betrachtung der Gründe, weßhalb er glaubt, die hellere Einsicht in ihren Werth und ihre Kraft, und die Zuversicht, daß je tiefer und allseitiger sie erforscht, desto wahrer befunden werden. Aber eben daher auch in ihm das deutlichere Bewußtsein der Pflicht, nie vom Glauben zu lassen, und nur mit jener Zuversicht in die wissenschaftliche Untersuchung einzugehen [1]).

641. Aber darf er nun etwa, wenn er in der Untersuchung auf Schwierigkeiten stößt, die er sich nicht zu lösen weiß, zum wirklichen Zweifel übergehen? Denn dies ist die zweite Frage, die wir zu besprechen haben. Aus allem jedoch, was wir über die Standhaftigkeit im Glauben, welche Gott und in seinem Namen die Kirche fordert, jeder Gläubige aber gelobt, so eben gesagt haben, leuchtet von selber ein, daß diese Frage zu verneinen ist. Wir haben also hier keine neuen Beweise vorzubringen, sondern nur die Gründe, die man uns entgegensetzt, zu prüfen.

„Die wissenschaftliche Vernunft," sagt man zunächst, „muß die Urtheile der gemeinen prüfen, und davon kann das Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Christenthums nicht ausgenommen werden." — Aber wer aus solchem Grundsatz die Berechtigung und die Pflicht, während der Untersuchung zum Zweifel überzugehen, herleitet; müßte der nicht dieselbe Berechtigung und Pflicht

---

1) Von dieser Erleuchtung durch die Gnade redend sagt der h. Thomas: Etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea, quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum. — Donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea, quae sunt necessaria ad salutem.

Summa. p. 2. 2ae. q. 8. a. 4.

beim Beginn der Untersuchung behaupten, und somit der hermesischen Lehre vollständig beitreten? Wer annimmt, daß alle und jede Urtheile der gemeinen Vernunft von der wissenschaftlichen zu prüfen seien, so zwar daß sie in Folge dieser Prüfung auch verworfen werden können: der nimmt offenbar auch an, daß kein Urtheil der gemeinen Vernunft vor dieser Prüfung unbedingt gewiß sei. Ein Gläubiger also, der die Gründe für die Götlichkeit des Christenthums noch nicht nach der Strenge der Wissenschaft geprüft hätte, würde, wenn er jenem Grundsatze beipflichtete, sich sagen müssen, daß er von jener Göttlichkeit nur eine bedingte Gewißheit habe, und folglich auch vor der Untersuchung schon zweifeln müsse.

„Aber man gesteht doch ein, daß es Aufgabe der Wissenschaft sei, die Urtheile des vorwissenschaftlichen Bewußtseins stärker zu begründen oder auch zu verbessern." — Man gesteht ein, entgegnen wir, daß die Wissenschaft dahin streben soll, alle und jede Urtheile auf die ersten Anfänge des Erkennens zurückzuführen, und aus ihnen zu begreifen; man läugnet aber nicht, daß, inwieweit dies der Wissenschaft gelingt, insoweit die Erkenntniß vervollkommnet, und gewöhnlich auch die Gewißheit erhöht wird; aber man gesteht nicht ein, wir wenigstens nicht, daß es Aufgabe der Wissenschaft sei, über alle und jede Erkenntniß, ob sie wahr oder unwahr sei, zu entscheiden. Und wir dürfen wohl zweifeln, ob auch nur der Verfasser ihr dies Recht in dem Umfange, den seine Worte ausdrücken, in der That zugestehe? — Oder könnte es seine Ansicht sein, daß es der Wissenschaft zukomme, erst zu entscheiden, ob man Gott verfluchen dürfe, ob die Kinder ihre Eltern ehren sollen, ob Mord und Diebstahl Sünde seien? Und würde er, ich sage nicht den Christen, sondern was immer für einen Menschen, der zum Gebrauch der Vernunft gekommen ist entschuldigen, wenn er sich durch sophistische Gründe verleiten ließe, was ihm über solche Fragen das gemeine Bewußtsein sagt, im Namen der Wissenschaft zu läugnen?

642. Aber es kann doch, die Erfahrung lehrt es, geschehen, daß bei fortschreitender Untersuchung die Gegengründe über den Geist des Forschens eine solche Gewalt gewinnen, daß er ihnen nicht zu widerstehen vermag. Mag er immer in der Würdigung dieser

Gründe sich irren, so kann er doch, so lange sie ihm unwiderleglich scheinen, nicht mehr glauben. Wer aber wollte ihn deßhalb eines Vergehens anklagen? „Die theologische Moral kennt nicht bloß den Standpunkt des objectiven Gesetzes, sie kennt auch jenen des subjectiven Gewissens."

Allerdings: aber sie kennt auch außer dem schuldlosen Irrthum einen schuldvollen. Droht denn nicht Gott, der keinem Schuldlosen zürnt, den Freunden Job's mit dem ganzen Gewicht seines Zornes, weil sie nicht, was recht vor ihm ist, geredet, wie sein Knecht Job [1])? Und an wie vielen andern Stellen der Schrift wirft er den Menscheu ihre verkehrten Gedanken, ihre thörichten Urtheile vor. Es kann uns dies nicht befremden, wenn wir uns erinnern, welch großen Einfluß der Wille auf die Ueberzeugungen hat, die wir uns bilden. — Was nun unsern Fall insbesondere angeht, so kann der Forscher, wenn er die Ueberzeugung, daß Gott sich uns geoffenbart, verloren hat, freilich nicht mehr glauben, was Gott geoffenbart hat. Aber dies eben ist die Frage, ob er ohne schwere Schuld jene Ueberzeugung verlieren konnte. Wie so eben erklärt wurde, hängt dieselbe vorzugsweise von dem Beistand Gottes und dem Lichte der Gnade ab. Weil nun Gott Standhaftigkeit im Glauben fordert, und sie zur Bedingung des ewigen Heiles gemacht hat; so ist es gewiß, daß er seine Hülfe dem, der sie sucht, nicht versagt, und die Gnade des Glaubens keinem nimmt, der sich nicht durch Widerstand derselben unwürdig macht. Bestätigt nicht auch dies die Erfahrung, auf die man sich beruft? Zuvörderst sind es meistens nicht die emsigen Forscher, welche den Glauben verlieren, sondern vielmehr jene Fahrlässigen und Leichtsinnigen, die es sich nicht angelegen sein lassen, ihre religiösen Erkenntnisse auszubilden. Wenn diese auf Gegenreden, die sie vernehmen, oder auf Schwierigkeiten, die sich ihnen bei eigenem Nachdenken darstellen, keine Antwort finden; was müßten sie daraus folgern, wenn nicht, daß sie sehr übel gethan, sich nicht besser zu unterrichten, und daß es jetzt wenigstens hohe Zeit sei, die Belehrung, deren sie bedürfen, zu su-

---

1) Iratus est furor meus in te et in duos amicos tuos, quoniam non estis locuti coram me rectum, sicut servus meus Job. Job. 42, 7.

chen? Statt dessen geben sie nur gar zu oft bereitwillig der Lockung nach, und wenn sie, wie es eine so heilige Sache fordert, einen ernsten Blick in ihr Inneres würfen; so würde es ihnen nicht verborgen bleiben, daß es die Aussicht auf die Befreiung von dem ihnen nicht mehr süßen Joche Christi ist, welche sie lockt. Keiner verliert den Glauben ohne Sünde wider den Glauben; aber meistens gehen dieser Sünde andere vorher. „So jemand den Willen dessen thun will," spricht der Herr, „der mich gesandt hat; wird er inne werden, ob meine Lehre von Gott sei oder ob ich aus mir selber rede." Von sehr vielen Protestanten wissen wir, daß sie nach einem unbescholtenen Lebenswandel, vielem Gebete und ernstlichen Studien zur Erkenntniß der katholischen Wahrheit gelangten. Läßt sich dasselbe von denen sagen, die von ihr abfielen? — Was nun den katholischen Forscher betrifft, so ist nicht zu läugnen, daß er auch bei der lautersten Absicht auf Schwierigkeiten stoßen kann, die ihm anfangs unauflöslich scheinen. Aber wenn er nicht zu denen gehört, die nur für andere lernen und lehren; so wird er, seiner Pflicht eingedenk, sich eben deßhalb um so eifriger dem Gebete und der Uebung aller Frömmigkeit ergeben. Da mag es denn immer sein, daß er auf wissenschaftliche Zweifel nicht sogleich die wissenschaftliche Antwort findet; aber die Ueberzeugung, daß diese zu finden sei, und daß alle Gegengründe nur Scheingründe sind, wird er nicht verlieren. Denn „getreu ist Gott, der uns zur Gemeinschaft seines Sohnes berufen, und er läßt uns nicht über unsere Kräfte versuchen." Er wird dem Forscher, der um das kostbare Kleinod des ewigen Lebens besorgt zu ihm sich wendet, die einfachen Gründe des Glaubens fortwährend im Lichte der Gnade so erkennen lassen, daß er die Gewißheit, welche sie trotz aller gelehrten Einreden durch ihre innere Kraft dem menschlichen Gemüthe geben, für ihn behalten.

643. Aber noch weiter gehen die Einwendungen. Es werde, heißt es allgemein, zugestanden, daß die gemeine Vernunft ihre Urtheile ändern und daher auch ein früheres judicium credibilitatis aus dem Besitze drängen dürfe, so daß unter Umständen die Pflicht eines Confessionswechsels eintrete. Wenn aber das, so müsse viel mehr noch der wissenschaftlichen Vernunft, welche die

an sich gültigen motiva credibilitatis aufstelle, gleiches Recht zuerkannt, und aus ihrem Urtheil dieselbe Pflicht hergeleitet werden. Wo nicht, so wäre jeder Confessionswechsel aus wissenschaftlichen Gründen zu verurtheilen, und die Lehre, durch welche man den Rechtgläubigen in der Wahrheit befestigen wolle, würde nicht weniger dazu dienen, den Irrgläubigen in seinem Irrthume zu befestigen. Auch dieser nämlich halte die Auctorität, welcher er folgt, für die wahre, und dürfe sich also nach solcher Lehre durch keine Gründe dahin bringen lassen, sein Urtheil zu ändern.

Wir bergen nicht, daß wir derlei Einwendungen nur mit tiefer Betrübniß haben lesen können. Wohin soll es denn in dieser unglückseligen Zeit, wo das Banner des Unglaubens so frei umher getragen wird, erst kommen, wenn selbst jene, welche für die katholische Wahrheit kämpfen, zu beweisen suchen, daß ein Katholik ebensowohl gerechtfertigt werden könne, wenn er von der Wahrheit abfalle, als ein Irrgläubiger, wenn er sich zu ihr bekehre? Es komme alles nur darauf an, welche subjective Ueberzeugung man sich gebildet habe. — Und dies soll aus dem, was über den Religionswechsel allgemein gelehrt werde, folgen. Aber bei welchem Theologen unserer Kirche hat denn der Verfasser jenen allgemeinen Satz gelesen, daß die gemeine Vernunft ein früheres judicium credibilitatis ändern dürfe? bei wem die Thorheit, daß dies jedoch nur der gemeinen Vernunft, nicht auch der wissenschaftlichen erlaubt sei? Die Lehre, nicht bloß der Theologen, sondern der Schrift und der Kirche ist, daß kein Rechtgläubiger jenes Urtheil, in Folge dessen er glaubt, ohne sich schwer zu versündigen, ändert; sei es, daß er sich dazu durch die gemeine oder die wissenschaftliche Vernunft, d. i. durch populäre oder gelehrte Scheingründe bewegen lasse. Die Beweise haben wir bereits mitgetheilt. — Was aber die Irrenden, welche die Wahrheit nie erkannten, angeht; so kann es geschehen, daß sie das Bekenntniß, dem sie von Kindheit an folgten, ohne ihre Schuld für das Wahre halten. Aber wenn nun aus der Lehre, die wir vertheidigen, folgt, daß solche, so lange diese ihre irrige Ueberzeugung dauert, verpflichtet sind, an ihrem Bekenntnisse festzuhalten; so folgt jedoch nicht minder, daß sie, wenn ihnen Gründe, die ihre Ueberzeugung erschüttern könnten, entgegentreten, sich ebenso zu beneh-

men haben, wie wir von den Rechtgläubigen gesagt haben. Sie müssen in lauterer Absicht Belehrung suchen, sie müssen ihren Eifer im Gebet und in der Uebung der christlichen Frömmigkeit verdoppeln. Wenn sie dieses thun, dann wird in ihnen das Gegentheil von dem geschehen, was in den Rechtgläubigen. Während in diesen die Ueberzeugung, mit der sie glauben, fortdauern und sich mehren wird; wird sie in ihnen schwinden, und einer besseren Erkenntniß Platz machen. Denn dasselbe Licht von oben, das in dem, welcher der Wahrheit anhängt, die wahre Gewißheit befestigt, zerstört die falsche in dem Irrenden, der jedoch die Wahrheit sucht. —

644. Aber wenden wir jetzt, um das Prinzip der neuen Wissenschaft in seiner ganzen Ausdehnung zu betrachten, unsern Blick von den einzelnen Menschen auf die Völker. Man möge diese beim Eintritt in die neue Zeit immerhin, wie man gewohnt ist, mit einem Jüngling vergleichen, der zur näheren Betrachtung der Gründe seines Glaubens angetrieben wird. Der wieder erwachte Eifer für die klassischen Studien, die daraus entstehenden Versuche, die griechische Philosophie in anderer Weise, als es bisher geschehen, zu erklären, die Entdeckung unbekannter Welttheile, die Erfindung neuer Künste, die Erweiterung der Kenntnisse auf dem Gebiete der Geschichte und Naturlehre mußten auf die Völker den Einfluß üben, den ein junger Mensch erfährt, welcher mit den Wissenschaften bekannt, und in neue Lebensverhältnisse eingeführt wird. Damit wollen wir nicht sagen, daß das Mittelalter überhaupt der unreifen Jugend zu vergleichen sei, sondern nur, daß es im friedlichen Besitze des Glaubens zu vieler Erörterung seiner Gründe sich nicht veranlaßt sah. Als nun aber diese Veranlassung der neuen Zeit gegeben war, mußte sie sich ohne Zweifel so benehmen, wie wir oben von dem Jünger der Wissenschaft sagten, der anfängt, den Glauben zum Gegenstand seiner Forschung zu machen. Man durfte und mußte überzeugt sein, daß eine solche Forschung, je ernster und unbefangener sie wäre, eben wegen der Erweiterung des menschlichen Wissens, nur dazu dienen würde, die Unerschütterlichkeit der Grundlage des Glaubens immer mehr zu offenbaren. Aber man mußte auch in den Umwälzungen, denen das Leben der Völker unterlag, und den aus

ihnen der Religion entspringenden Gefahren eine Mahnung sehen, an Gott, der diese Religion mit so vieler Erweisung seiner Macht und Güte unter Europa's Völkern gegründet, und diese durch sie mit Wohlthaten überhäuft hatte, um so getreuer festzuhalten. Endlich hatte man ganz und gar keinen Grund sich über die Vergangenheit hoffärtig zu erheben. Denn gingen dieser manche Kenntnisse, die man jetzt auf dem Gebiete der menschlichen Erfahrung zu gewinnen anfing, ab; so hatte man von ihr ein reiches Erbe von Erkenntnissen höherer Art überkommen. Weit entfernt also, sich von der in der Kirche bis dahin ausgebildeten Wissenschaft loszureißen, mußte man mit ihr in innigster Verbindung bleiben. Es ist aber auch kein Zweifel, daß in unserer Kirche eine große Anzahl von Gelehrten in diesem Geiste und in dieser Weise den gerechten Forderungen der neuen Zeit zu genügen strebten, und ihnen verdanken wir die Erweiterung und Ausbildung, welche viele Zweige der Wissenschaft, namentlich die Kritik und Exegese, die Geschichte, die positive und auch die speculative Theologie seit dem sechszehnten Jahrhundert erhalten haben. Aber ebenso wenig läßt es sich läugnen, daß auch die entgegengesetzte Richtung gleich vom Beginne der neuen Zeit mit Macht hervortrat, und seit mehr als einem Jahrhunderte die vorherrschende geworden ist. Die neue Zeit bietet uns daher auch das Bild eines jungen Menschen dar, der auf jene, welche ihn im Glauben unterrichtet und erzogen haben, mit Geringschätzung herabsieht, weil sie der Kenntnisse entbehren, die er aus der Realschule mit sich bringt; der weit entfernt, einen gründlichen Unterricht in der Religion zu suchen, die Zweifel, die man ihm wider dieselbe beigebracht hat, sofort benutzt, um ihrer Uebung zu entsagen, und dem freieren Genusse dieser Welt sich zu ergeben, vor allem aber bemüht ist, das Joch der Unterwürfigkeit, welches ihm sein Glaube auferlegt hatte, abzuschütteln. Man braucht sich, um diese Züge in der literarischen Welt des sechszehnten Jahrhunderts wiederzufinden, nur an die Humanisten, die neuen Peripatetiker und viele Naturkundige zu erinnern. Am allergrellsten aber treten jene gänzliche Verachtung der alten Wissenschaft, die Verwerfung der kirchlichen Zucht und Ordnung, die Entzügelung des Fleisches, die Empörung wider die von Gott gesetzte Herrschaft in den großen Secten der neuen

Zeit hervor. — Dennoch beschränkten auch in ihnen sich einstweilen Läugnung und Befeindung auf das Ansehen der Kirche; erst seit dem vorigen Jahrhundert wurde sie auf das Christenthum selbst, wenn nicht auf alle und jede Religion ausgedehnt. Dies aber geschah durch die neue Philosophie. Cartesius, ihr Gründer, wollte, wie gesagt, nur den methodischen Zweifel. Schon dieser mußte durch die irrthümlichen Lehren, vermittelst welcher er ihn zu überwinden trachtete, und vielmehr noch durch den ungemessenen Dünkel, mit dem er sich über alles, was vor ihm geleistet war, erhob, gefährlich werden. Seitdem aber protestantische Denker es übernahmen, das angefangene Werk fortzuführen, ging alsbald der methodische Zweifel in den wirklichen über, und dehnte sich auch als solcher über alle und jede Wahrheit aus.

Durch diese Erklärungen glauben wir nun unsere Ansicht deutlich genug vorgelegt zu haben. Wie in jeder, so gibt es auch in der neuen Zeit eine gute und eine böse Richtung. Die gute besteht in Ansehung der Wissenschaft darin, daß man sich der ersten Anfänge und des gesetzmäßigen Fortschreitens der Erkenntniß zu versichern strebt. Weil all unser Erkennen aus der Erfahrung, dem Denken und dem Glauben seinen Ursprung hat; so mußte jenes Streben dahin gehen, auf dem Gebiete der Erfahrung (der Natur und Geschichte) die Thatsachen festzustellen, die Gesetze des Denkens und die Gründe des Glaubens zu untersuchen. Wenn nun solche Bestrebungen von den Grundsätzen, die wir angegeben haben, geleitet werden, so können durch sie die Wissenschaften in manchen einzelnen Theilen gefördert, aber auch von ihren Fundamenten aus vervollkommnet werden, und dies nicht bloß, weil es eine bedeutende Vervollkommnung ist, die Grundlage besser zu erkennen, sondern auch weil diese bessere Erkenntniß auf den Ausbau des Ganzen vortheilhaften Einfluß hat. — Die böse Richtung der Zeit aber sehen wir dort, wo man im Ringen nach solcher Vervollkommnung der Wissenschaft von jenen Grundsätzen sich leicht leiten läßt; wo man im stolzen Vorurtheil, daß es der neuen Zeit vorbehalten gewesen, alle Wahrheit erst zu entdecken, über die Leistungen der Vergangenheit den Stab bricht, oder doch sie unbenutzt läßt, und alle Ueberzeugungen, die christlichen und die rein menschlichen, mit frechem Uebermuthe einem ernstlichen

Zweifel unterwirft. Soll also das „Fundamentalprinzip moderner Vernunftforschung ein solches sein, das Freiheit gewähre, sei es vom Anbeginn, sei es beim Fortschreiten der Forschung jede Wahrheit allen Ernstes in Frage zu stellen; ja so sind wir der Ueberzeugung, daß mit diesem Fundamentalprinzip vollständig zu brechen ist. Denn kein Mensch kann die Wahrheiten, die Gott uns in's Herz geschrieben, kein Christ die Wahrheiten seines Glaubens ohne schwere Sünde bezweifeln. —

III.

Ueber den Fortschritt der praktischen Theologie, den Hirscher behauptet.

645. Auch Hirscher geht bei Betrachtung der Geschichte der Moraltheologie von dem Gedanken aus, daß der sittliche Geist des Christenthums erst in der neuen Zeit zum Selbstbewußtsein erwacht sei. Er war ohne Zweifel von Anfang in der Kirche gegenwärtig und thätig, aber in den früheren Zeiten offenbarte er sich nur im Gegensatz zu gewissen ihm feindlichen Mächten, in der neuen Zeit trachtet er sein Wesen unabhängig von Gegensätzen rein aus sich selbst zu entfalten. Vor Constantin war jene feindliche Macht das noch herrschende Heidenthum; daher in der Moral jener Zeit das Bemühen, die Christen zum Marterthum zu stärken, und wider die Gefahren, die ihnen als ehemaligen Heiden nahe lagen, zu schützen. Als dann das Christenthum herrschend geworden, und die Heiden sich zu ihm in Massen bekehrten, drohete die Gefahr, daß heidnischer Prunk und Sucht nach Wohlleben in die Kirche übergingen. Daher das Mönchthum im Gegensatz zu diesem, und die Anstrengungen der Lehrer und Hirten der Kirche, durch allgemeinere Verkündigung der großen Wahrheiten des Glaubens und durch angemessene Verordnungen christliche Sitte und Zucht zu erhalten und zu fördern, besonders unter der Geistlichkeit. Seit dem Untergang des römischen Kaiserthums endlich war es die Rohheit der neubekehrten Völker, welche der Geist des Christenthums als seinen Gegensatz zu bekämpfen hatte.

Als weise Erzieherin stellt sich daher die christliche Moral dieser Zeit auf den Standpunkt des Mosaismus zurück, und obschon sie auch die Ideen des Evangeliums lehrt, dringt sie doch vielmehr auf einzelne und äußerliche Werke, und greift zu äußerlichen Mitteln, um die rohe Menge allmählig für eine geistige Auffassung des Christenthums zu befähigen. — Nachdem aber der Zögling gereift, und in ihm der Geist des Christenthums durch die kirchliche Erziehung zu sich selbst gekommen war, mußte er sich wider Vieles, was ehemals wohlthätig, jetzt aber überflüssig und überdies zum Theil entartet war, erheben. Daher der Kampf der neuen Zeit als einer rein-christlichen wider die alte als die mosaisch-christliche; daher das ihr charakteristische Streben nach Reformen, welches jedoch im Protestantismus mehr negativ, durch Wegwerfen, im Katholizismus mehr positiv, durch Umbilden sich offenbart —[1]).

646. Es ist gewiß sehr wahr, was Hirscher beim Beginn dieser Darstellung sagt, daß nämlich der sittliche Geist des Christenthums immer derselbe sei, aber in verschiedenen Zeiten, je nach den besondern Bedürfnissen einer jeden, sich verschieden darstelle. Auch wird niemand in Abrede stellen, daß diese verschiedene Offenbarung des christlichen Geistes in den beiden ersten Zeiträumen im Ganzen jene war, die Hirscher schildert. Doch haben wir auch darüber einiges zu bemerken. Der sittliche Geist des Christenthums ist die Liebe, mit welcher der Christ sich zu Gott erhebt, und ihm allein anhängt, und die Demuth, worin er sich Gott unterwirft, seiner selbst nicht achtend: und diese Liebe und Demuth übt er im Hinblick auf seinen Heiland, dem er gleichförmig zu werden strebt. Darin stimmt uns Hirscher vollkommen bei. Nun belehrt uns aber der Heiland selbst, daß es keine größere Liebe giebt, als für den Geliebten in den Tod zu gehen (Joh. 15, 13.), und gewiß kann es auch keine tiefere Demuth geben, als Gott uns bis in den Tod zu unterwerfen, zufrieden, daß, ihn zu ehren, unser ganzes irdisches Dasein zerstört werde. Und wodurch könnte der Christ seinem Heiland gleichförmiger werden? Wo der Apostel

1) Siehe die ausführlicheren Mittheilungen oben Bd. 1. S. 13. ff. Bei Hirscher. Moral. Bd. 1. 2. Aufl. S. 38 ff. 4. Aufl. S. 41 ff.

ermahnt, die Gesinnung Jesu Christi zu der unsrigen zu machen, hebt er nur dies aus dem Leben des Erlösers hervor, daß er sich erniedrigte, gehorsam werdend bis zum Tode am Kreuze (Phil. 2, 5.), und unser Herr selbst erklärt, daß er dadurch seine Liebe zum Vater an den Tag legen wolle (Joh. 14, 31.). Wenn aber das, so ist das Marterthum die reinste und höchste Darstellung des christlichen Geistes, und dieser hat sich in keiner Zeit so vollkommen offenbart, als in jener, worin es Tausende, ja Millionen von Martyrern gab. Dazu kommt, daß auch das ganze Leben der Christen, schon deßhalb, weil sie des Marterthums immerdar gewärtig waren, eine beständige Verläugnung ihrer selbst und alles Irdischen sein mußte. — Haben nicht deßhalb auch die Gläubigen aller folgenden Zeiten auf die Blutzeugen Jesu Christi, als auf die erhabensten Muster der Tugend, zu der sie emporstreben sollten, zurückgeblickt? — In ähnlicher Weise hat man aber auch auf das erste Mönchthum, d. i. auf das Leben der Väter in der Wüste als auf ein Ideal der christlichen Vollkommenheit hingewiesen. Auch in ihm nämlich wurde die ausgedehnteste und strengste Selbstverläugnung, und sie wurde im Geiste der Demuth und Liebe geübt, weßhalb man auch jenes Leben passend als langsamen Martertod bezeichnet hat.

Diese Bemerkungen machen wir, damit man nicht etwa — wozu Hirschers Darstellung verleiten könnte — auch in der Offenbarung des sittlichen Geistes des Christenthums einen beständigen Fortschritt sehen, und die neue Zeit nicht blos, was das Wissen, sondern wohl gar auch, was christliche Gesinnung und Leben angeht, über die ersten Zeiten des Christenthums erheben wolle. — Man sagt: „Wie die Väter in der Wüste der Gesinnung nach Martyrer sein konnten, so können die in der Welt lebenden Gläubigen der Gesinnung nach Einsiedler sein.“ Freilich; aber, aber! — und ist dies, insofern es wahr ist, blos von den Gläubigen unserer, und nicht auch von jenen der ersten Zeiten wahr? — Man kann ferner mit Grund bemerken, daß die Ordensstände in späteren Zeiten ebenso wohl als die Wüste Schulen christlicher Selbstverläugnung waren, und man mag als einen Vorzug derselben rühmen, daß sie mit dem beschaulichen Leben das thätige verbanden: — aber gilt dies nicht wiederum ebenso wohl von den Orden

des h. Basilius, des h. Augustin, des h. Benedikt, als von den nachfolgenden? Was also die jüngeren Zeiten hatten, das hatten auch die älteren; aber außerdem erglänzte in diesen der christliche Heldenmuth, der später selten wurde, in zahlreichen Schaaren.

647. Will man aber nicht sowohl das Leben als die Lehre vergleichen, so darf man erstlich nicht übersehen, daß aus den Zeiten der Verfolgungen nicht gar viele Schriften auf uns gekommen sind. Wenn nun in diesen die sittlichen Wahrheiten des Christenthums meistens mit Beziehung auf die Leiden der Martyrer behandelt, und deßhalb, wie Hirscher sagt, „vornehmlich Losschälung von der Welt, Demuth, Verzichtleistung auf Macht und Würden, Resignation überhaupt, Hinschauen auf die selige Unsterblichkeit, Treue gegen Christus und gegen den einen lebendigen Gott bis in den blutigen Tod, doch ohne Martyrerstolz," empfohlen worden; so hat eben darin der sittliche Geist des Christenthums, wenn nicht eine allseitige, doch seine erhabenste Ausprägung erhalten. Nun sind aber die Schriftsteller dieser Zeit, namentlich Clemens der Alexandriner und Origenes, auch bemüht, die Christen zu der Sittenreinheit und Heiligkeit anzuleiten, deren sie sich in allen Lagen des Lebens befleißen mußten. Möge immer zu dem Ende, sei es von den oben genannten Tugenden, sei es von der ehelichen und jungfräulichen Keuschheit, der Wohlthätigkeit, der Liebe zur Armuth, dem Gebete und der Gottseligkeit vornehmlich im Gegensatz zu den in der Heidenwelt herrschenden Lastern gehandelt werden; ich begreife nicht, wie dies nicht vielmehr dazu beitragen soll, den Geist des Christenthums in seiner Eigenthümlichkeit darzustellen.

Was aber die nächstfolgenden Jahrhunderte angeht, so beweisen die Werke eines h. Basilius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustin und vor allen jene Gregor's des Großen und des Abtes Cassian, daß es wahrlich nicht der neuen Zeit vorbehalten war, „zu den Prinzipien der christlichen Moral aufzusteigen," aus ihnen die einzelnen Tugenden und ihre mannigfaltige Uebung zu erklären, und so den sittlichen Geist der Religion Jesu rein aus sich selbst und in reichster Fülle zu entfalten. Alle späteren Sittenlehrer, mochten sie für das Volk, für die Geistlichkeit oder für

Ordensleute schreiben, haben aus jenen Werken wie aus Fundgruben der christlichen Weisheit geschöpft. Das einzige, was man an ihnen vermissen kann, ist jene Gliederung und ebenmäßige Behandlung des Lehrstoffs, welche ein wissenschaftliches Ganze fordert. Zu einem solchen aber ist die christliche Moral durch die Scholastiker und vornehmlich durch Thomas von Aquin geworden.

648. Aber nun soll sich die neue Zeit zum Mittelalter wie die rein-christliche zur mosaisch-christlichen Zeit verhalten. — Die hierin enthaltene Beschuldigung, daß man ehemals den Geist der christlichen Sittenlehre und das Verhältniß des neuen Bundes zum alten nicht erfaßt habe, wurde bereits zur Genüge erwogen. Freilich zeigten wir das Gegentheil nur aus dem Werke des h. Thomas: aber darf Hirscher vielleicht von den älteren Schriftstellern des Mittelalters, von einem Beda, einem Rupertus, einem Lanfrank, einem Anselm, einem Bernhard, darf er von den Victorinern sagen, daß sie auf dem Standpunkt des Mosaismus stehen geblieben? — Aber diese großen Männer machen vielleicht eine Ausnahme. Nun, so nenne man denn jene, welche keine Ausnahme machen, und dennoch, wenigstens zu ihrer Zeit, in Ansehen standen: denn es ist billig, daß man den Geist einer Zeit nach denen, die sie selbst hochschätzte, beurtheile. — Die genannten Schriftsteller wenden sich zwar in ihren Werken meistens an ihre Ordensgenossen; aber wenn diese fähig waren, einen so tiefen, so zarten, bis in das Innerste des Geistes dringenden Unterricht zu fassen und zu benutzen; so konnte auch die Menge der Gläubigen nicht, wie Hirscher behauptet, „ächt christlicher Gesinnung unfähig, nur für äußerliche Eindrücke empfänglich, und von solcher Rohheit sein, daß sie die häuslich-stillen Tugenden, wie sie in unserer Zeit geübt werden, völlig unbeachtet gelassen und für werthlos gehalten hätte." Einen solchen Abstand giebt es nicht zwischen den Weltlichen und Ordensleuten, besonders dann nicht, wann der Klöster so viele und die Anzahl ihrer Bewohner so groß ist. In manchen von jenen, denen die genannten heiligen Männer vorstanden, belief sich diese Anzahl auf mehrere Hundert, in andern bis auf Tausend. — Wohl hat die Kirche in ihren Anstalten und Verordnungen, und ihre Diener haben in der Verkündigung der christlichen Wahrheiten auf die

geringe Bildung und anfangs noch rohen Sitten der neubekehrten Völker viele Rücksicht genommen, aber deßhalb wahrlich sich nie auf den Standpunkt des Mosaismus zurückgestellt. Auch fand das Christenthum in der Rohheit ein großes Hinderniß, um sich unter diesen Völkern zu verbreiten und feste Wurzel zu fassen; aber einmal aufgenommen und zur Herrschaft gelangt, bedurfte es keines Jahrtausends, um auch die Menge der Gläubigen mit seinem Geiste zu durchdringen, und im häuslichen sowohl als im öffentlichen, im innern als im äußeren Leben die schönsten und die reichlichsten Früchte hervorzubringen. — Wir begegnen hier bei Hirscher von neuem jener Ueberschätzung der menschlichen Bildung und des natürlichen Wissens. Möge der Geist des Christenthums in unserer feinen Bildung und Gelehrsamkeit nicht mehr Widerstand und Hemmung finden, als er in den rohen Sitten und der Unwissenschaftlichkeit unserer Vorfahren fand!

649. Hirscher verweist in dieser Darstellung mehremalen auf Stäudlin's Geschichte der Sittenlehre Jesu. Wenn er aber dieses auch unterlassen hätte, würde es nicht leicht seinen Lesern verborgen geblieben sein, daß er die katholische Vorzeit nach den Ansichten, die unter den neueren Protestanten verbreitet sind, beurtheilt. Von seinem Ursprung an hat der Protestantismus, was er der katholischen Kirche vorwarf, in die Beschuldigung zusammengefaßt, daß sie vom Geiste des Evangeliums zum Mosaismus abgefallen sei. Weil jedoch die Anklage, so wie Luther und Calvin sie gestellt hatten, gar zu grell klang, und die Behauptung einschloß, daß seit einem Jahrtausend der Geist des Christenthums so gut als ganz von der Erde verschwunden gewesen; so hat man sie in neuerer Zeit also umgeformt, daß man fortfahren kann zu verwerfen, was die Reformatoren verwarfen, ohne doch auf die christliche Vergangenheit jene schweren Vorwürfe zu wälzen. Der Geist des Christenthums, heißt es also jetzt, war immer derselbe; aber er wirkte in den Völkern je nach ihrer Fassungsgabe, und beherrschte sie daher nach dem Gesetze der Furcht und der Aeußerlichkeit, bis sie für das Gesetz der Freiheit und Innerlichkeit gereift waren. —

Nicht bloß in diesen Grundgedanken ist Hirscher eingegangen; auch die einzelnen Punkte, worin sich der Mosaismus des

Mittelalters offenbaren soll, giebt er genau so, wie die Protestanten an. Es waren, sagt er, der Cultus und seine Formen, in denen sich die Religion des Geistes der rohen Menge vorzugsweise nahte; daher legte die Moral dieser Zeit auf Kirchenbesuch und gottesdienstliche Werke aller Art so großen Werth. Die Menge wenigstens war der ächt christlichen Gesinnung nicht fähig; deßhalb dringt die Moral durch und durch auf Werke und zwar auf namentlich bestimmte Werke. Die Uebung derselben, besonders der gottesdienstlichen, wurde sogar durch die Kirchenzucht nachdrücklich unterstützt. Mit großer Sorgfalt war durch diese auch das Bußwesen geregelt, die Sühnung der Vergehen aber mehr an die Büßung als an die Sinnesänderung geknüpft. Und damit keiner der Klagepunkte, welche die Protestanten erheben, fehle, wird auch noch daran erinnert, daß die Kirche, um ihre Gesetze aufrecht zu erhalten, selbst zu bürgerlichem Zwange griff.

650. Zwar bemerkt nun Hirscher, daß die christliche Moral einerseits sich auf die Stufe des Mosaismus zurückstellend, andererseits sich zugleich weit über denselben erhob, die großen Ideen des Evangeliums handhabend, Enthaltsamkeit, Demuth, Innerlichkeit u. s. w. pflegend; und hier redet er von den frommen Stiftungen, den Klöstern, dem Ritterwesen. Aber daraus soll nur erklärt werden, wie „der Zögling allmälig heranwachsen und in ihm der Geist des Christenthums, welcher nicht Zwang, Aeußerlichkeit, Mechanismus, sondern Freiheit, Liebe und Leben im Glauben ist, durch die kirchliche Erziehung zum Selbstbewußtsein erwachen konnte.“ Nachdem er also erwacht war, erhob sich der Kampf zwischen der neuen und alten Zeit. Und worin besteht dieser Kampf? Es ist ein „Kampf wider die Einmischung weltlichen Zwanges in Angelegenheiten der Ueberzeugung und des Gewissens; Kampf gegen jede Art der Despotie in Sachen des Glaubens und der Liebe; Kampf wider leere Werkheiligkeit, religiösen Lippendienst, heidnisch-äußerlichen Cult, ethnicirenden Heiligen- und Bilderdienst; Kampf wider Buße und Bußwesen ohne Sinnesänderung, wider Selbstverläugnung ohne Liebe, wider Absonderung von der Welt ohne Thätigkeit für die Welt u. s. w.“

Ist das nicht genau der Kampf, zu dem die Häresiarchen des sechzehnten Jahrhunderts von Gott gesandt zu sein vorgaben? —

Wohl fügt Hirscher bei, daß der Protestantismus diesen Kampf mehr durch bloßes Wegwerfen führte, und bei dieser polemischen Einseitigkeit positiven Irrthümern verfiel; während in der katholischen Kirche der Geist der neuen Zeit vielmehr von Innen aus neu zu gestalten und zu beleben suche. Aber wenn der Kampf, wie immer er geführt werde, der neuen Zeit und ihrem Geiste eigenthümlich ist; so folgt, daß er vormals, wenn auch hie und da, „weil es keine plötzlichen Uebergänge giebt,“ versucht, doch im allgemeinen nicht geführt wurde; daß also die Kirche und die Theologie im Mittelalter Despotie in Sachen des Glaubens, leere Werkheiligkeit, heidnisch-äußerlichen Cult, Buße ohne Sinnesänderung im Ganzen genommen duldete. Was ist aber dies anders als die Verläumdung, welche die Protestanten von jeher im Munde geführt haben, deren Widerlegung aber Hirscher bei allen unseren Polemikern hätte finden können. Aber freilich ihm ist „die Dürre der auf die Reformation gefolgten traurigen Polemik“ eine „der Nachwirkungen der vergangenen Zeit, die nur dazu gedient haben, den Geist der neuen Zeit zu größerer Thätigkeit anzuregen.“

651. Es ist nun allerdings sehr wahr, daß es auch in der katholischen Kirche ein Streben nach Reformen giebt, und ohne Zweifel sagt Hirscher von demselben mit Recht, daß es nicht auf bloßes Niederreißen und Wegwerfen, sondern vornehmlich auf Neubelebung und Verbesserung des Bestehenden gerichtet ist. Aber nicht dadurch allein unterscheiden sich die Reformbestrebungen des Katholizismus von jenen des Protestantismus, sondern auch und zuvörderst dadurch, daß sie von jenen ausgehen, die von Gott Beruf und Vollmacht haben. Wohl haben sich auch oftmals innerhalb der katholischen Kirche unberufene Reformatoren erhoben, solche nämlich, welche von den kirchlichen Oberhirten keine Sendung hatten, noch für das, was sie unternahmen, von ihnen die Genehmigung erhielten: aber eben deßhalb können auch ihre Versuche nicht Bestrebungen des Katholicismus genannt werden. Die wahren Reformen der katholischen Kirche finden wir vor allen in den Beschlüssen und Anordnungen des tridentinischen Kir-

chenrathes und vieler Provinzial- und Diözesan-Synoden, die vom selben Geiste geleitet wurden, in manchen Erlassen der Päpste, in den Bemühungen eines h. Carl von Borromeo und vielen anderen Hirten, die es sich wie er angelegen sein ließen, die Bestimmungen jener höchsten Behörden in's Werk zu setzen; wir finden sie in dem, was eine h. Theresia im Carmeliten-, ein h. Petrus von Alcantara im Franziskaner-Orden, was ein h. Vincenz von Paula und mehrere andere apostolische Männer für die Bildung der Geistlichkeit und die Verbreitung frommer Stiftungen und Vereine unter den Gläubigen wirkten. Dahingegen werden wir doch wohl nicht die Neuerungen, die ein Wessenberg oder gar ein Joseph II. einführten, ein Gioberti und Rosmini in Vorschlag brachten, die Beschlüsse der After-Synoden von Ems und Pistoja den Reformen des Katholizismus beizählen? Wenn die Kirche über diese und ähnliche Bestrebungen auch kein Urtheil gesprochen hätte, so genügte es, dieselben mit den oben erwähnten zu vergleichen, um einzusehen, daß sie unmöglich von demselben Geiste ausgehen konnten. Der Unterschied besteht aber gerade darin, daß diese den Ansichten der Protestanten und Rationalisten über die Kirchenzucht, das Bußwesen, den Gottesdienst, das Mönchthum und andere Institutionen der katholischen Kirche mehr oder weniger entsprechen, jene aber denselben schnurstracks entgegengesetzt sind. Hätte Hirscher namentlich den Beschlüssen der Synode von Pistoja und dem Urtheil der Kirche über dieselben [1]) seine Aufmerksamkeit schenken wollen; so würde er sich überzeugt haben, daß die Reformen, auf welche er in mehreren seiner Schriften dringt, und in dem obigen deutlich genug hinweist, von der Kirche längst gerichtet waren, und sich nicht mehr wundern, daß man ihm eine Hinneigung zu jansenistischen Lehren habe vorwerfen können.

652. Nun müssen wir aber zum Schlusse noch auf den Grundgedanken Hirscher's über die Entwicklung des christlichen Geistes näher eingehen. Weil es theils eingerissene Mißbräuche theils veränderte Zeitumstände sind, welche Reformen nothwendig

1) Bulla „Auctorem fidei". — Denzinger Enchirid. CXV. p. 386. seqq.

machen; so kann es uns nicht befremden, daß nach einem Zeitalter, wie es für die Kirche das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert waren, und beim Eintritt in die neue Zeit das Bedürfniß nach Verbesserungen sich mächtig regte. Aber keinesweges können wir mit Hirscher seinen Ursprung und seine eigenthümliche Beschaffenheit daraus erklären, daß der Geist des Christenthums endlich zum Selbstbewußtsein erweckt, nicht mehr „im Gegensatze gegen das überbildete und üppige Heidenthum oder im Gegensatze gegen die jugendliche Rohheit und Gewalt der eingewanderten Völker, sondern von Gegensätzen unabhängig sein Wesen rein aus sich selbst zu entfalten strebe."

Wie jene Ansicht über den Mosaismus des Mittelalters, so können wir uns auch diese von der Entfaltung des christlichen Geistes wider und ohne Gegensätze aus der Denkweise der neueren Protestanten leicht erklären. Manche Erscheinungen des christlichen Lebens vermissen sie bei sich, und sind doch genöthigt, sie als groß und bewunderungswürdig anzuerkennen; viele Einrichtungen, Lehren und Gesetze unserer Kirche wollen sie nicht, und können doch nicht läugnen, daß sie der Christenheit der vergangenen Jahrhunderte ehrwürdig waren. Mit Hülfe jener Theorie möchte nun der Beweis gelingen, daß nichtsdestoweniger die Protestanten den Geist des Christenthums noch vollkommener besäßen. Jene großartigen Wirkungen waren Folgen der Anstrengung dieses Geistes im Kampfe wider das Heidenthum, diese beschwerlichen Anstalten und Lebensregeln legte er dem noch unreifen Zöglinge auf: jetzt aber in sich selbst erstarkt, entfaltet er in ruhigem Wirken sein Wesen aus ihm selber. Was folgt? Nämlich daß nicht nur ohne Blutzeugen vor den Richtern und ohne Einsiedler in der Wüste, sondern auch ohne freiwillige Armuth, Keuschheit, Gehorsam in oder außer dem Kloster, ohne Fasten, vieles Gebet und Nachtwachen, ohne Beichte und Bußwerke, ohne regelmäßige Theilnahme am Gottesdienst, der Geist des Christenthums unter den Protestanten im gemüthlichsten Stillleben seine schönsten Früchte hervorbringe. — Wir wollen hiermit nicht sagen, daß auch Hirscher ein so bequemes Christenthum bezwecke; wohl aber, daß er gut gethan hätte, jene Weise, die Geschichte des Christenthums zu betrachten, einer schärferen Prüfung zu unterwerfen.

653. Was kann es heißen, der Geist des Christenthums sei in der neuen Zeit zum Selbstbewußtsein erwacht, wenn nicht, in dieser Zeit habe man angefangen den Geist, das Wesen des Christenthums zu erkennen, und aus ihm die einzelnen sittlichen Lehren und Vorschriften, besonders aber die Tugenden ihrer Reinheit nach zu begreifen? Ist es ja auch dies, was Hirscher der Vorzeit in den stärksten Ausdrücken abspricht. Aber ließe sich denn jene Erwachung des christlichen Geistes zum Selbstbewußtsein, so wie er es versucht, erklären? Niemand wird doch läugnen, daß es dem Christen gerade im Kampfe wider Gegensätze klar wird, was sein Glaube von ihm fordert, was der Geist seiner Religion will und anstrebt. Wie soll es nun geschehen sein, daß die Kämpfe, welche die Christen der früheren Jahrhunderte bestanden, nicht in ihnen selbst, sondern erst in den Christen der neuen Zeit jenes Bewußtsein erzeugten? Selbst wenn hierzu eine geistige Bildung, die man dem Mittelalter absprechen könnte, erforderlich wäre, so würde doch dieser Grund nicht für die Christen der ersten Zeiten gelten. Aber es ist eben eine sehr verkehrte Meinung, daß nicht bloß eigentliche Rohheit, sondern auch der Mangel jener feineren Bildung, von welcher allein hier die Rede sein kann, die volle und reine Erkenntniß des sittlichen Geistes unserer Religion verhindere.

654. Doch setzen wir den Fall, daß dieser Geist wirklich erst in neuerer Zeit erkannt worden, läßt sich dann von dieser Zeit behaupten, daß er in ihr sein Wesen, unabhängig von Gegensätzen d. h. ohne jene besonderen Hülfsmittel und Einrichtungen, welche einst die Gegensätze nöthig machten, entfalten könne? Nachdem der Geist des Christenthums in einem Menschen die Hindernisse, welche seiner Wirksamkeit entgegenstanden, glücklich besiegt hat; mag er zu einer gewissen friedlichen Herrschaft gelangen, in welcher manches, was ihm früher unentbehrlich war, aufhört zweckdienlich zu sein. Aber ist unsere Zeit einem solchen Christen zu vergleichen? Nur jener könnte es glauben, der in den Bewegungen unserer Zeit keine besonderen Gegensätze, die das Christenthum zu überwinden hätte, fände. Wäre es aber möglich, in der Beurtheilung der Zeit greller und gefährlicher zu irren?

Zu allen Zeiten waren die Sucht nach irdischem Besitzthum und sinnlichem Genuß, das Ringen nach Macht und Herrschaft, und die Ueberschätzung des menschlichen Wissens Gegensätze, wider welche der Geist des Christenthums zu kämpfen hatte: gewiß aber sind dieselben seit dem Beginn der neuen Zeit nur mächtiger geworden (n. 35.) Immer auch gab es Sektirer, welche der Kirche widerstanden, Aufrührer, welche sich gegen ihre Fürsten empörten; aber erst in der neuen Zeit ist die Läugnung der Kirche und ihres Ansehens zum ersten Grundsatze einer Irrlehre geworden, zu welcher sich viele Völker mit ihren Fürsten bekennen: erst in ihr ist die Gewalt der Unterthanen über die Herrscher als höchstes Gesetz aller Staatsordnung erklärt worden. Seit einem Jahrhunderte endlich wird mit wachsender Freiheit und immer größerem Erfolge das Ansehen des Christenthums und Gottes selber bekämpft. Oder läßt es sich läugnen, daß in der Gegenwart die große Mehrheit der Gelehrten zum vollen Unglauben hindrängt, und die Ungelehrten in Masse diesem Drange folgen? Wenn wir also im Heidenthum nicht den Götzendienst, sondern die Läugnung des einen wahren Gottes und der einen wahren Religion betrachten; so ist der Gegensatz, mit dem das Christenthum heute zu kämpfen hat, derselbe, der ihm bei seinem Ursprung entgegentrat: mit dem Unterschied, daß damals ein überlebtes Heidenthum seiner Ausbreitung widerstand, und heute ein neu auflebendes Heidenthum es wieder auszurotten strebt.

655. Dies alles wird Hirscher selbst nicht läugnen: was folgt aber daraus für die Aufgabe der praktischen Theologie in unseren Tagen? Wie die theoretische Theologie seit dem Ursprung der neuen Häresien darauf bedacht sein mußte, die Glaubenspunkte überhaupt, insbesondere jedoch jene, welche sich auf die Kirche und ihre Vollmacht beziehen, aus dem göttlichen Worte zu begründen, in der Gegenwart aber nicht anders wie in den ersten Jahrhunderten genöthigt ist, sich vornehmlich mit der Apologetik des Christenthums zu befassen, und seine Grundwahrheiten, die Gottheit Christi, die Schöpfung und Erlösung der Welt wider den Unglauben zu vertheidigen, ohne deßhalb jene Polemik, welche die Rechte der Kirche schützt, zu vernachläßigen: also muß auch die Moral vor allem die Grundlehren der christlichen Heiligkeit und

zwar in ihrer Verbindung mit den Geheimnissen des Glaubens erörtern, aber deßhalb nicht mit geringerer Sorgfalt auch alle jene Gesetze, Einrichtungen und Gebräuche, welche der katholischen Kirche eigen sind, wider die Angriffe der Protestanten schützen und empfehlen. Der Geist des Christenthums ist freilich, wie uns oben Hirscher sagte, nicht Zwang, Aeußerlichkeit, Mechanismus, sondern Freiheit, Innerlichkeit, Liebe und Leben aus Glauben; aber das Christenthum auf Erden ist auch nicht bloß der Geist des Christenthums, sondern dieser Geist in und mit seiner äußerlichen Erscheinung. Derselbe Geist Gottes, welcher in der Kirche das Leben des Glaubens und die Liebe mit ihrer Freiheit anfacht und erhält, hat sie auch gelehrt und bevollmächtigt, für ihre Darstellung und Wirksamkeit auf Erden eine äußerliche Ordnung zu schaffen und aufrecht zu erhalten. Und eben darum weil das äußere Leben der Kirche eine Offenbarung ihres inneren, d. i. des christlichen Geistes ist, wird es von den heutigen Rationalisten nicht weniger als von den ehemaligen Protestanten bekämpft. Der Mensch wird zur Leiche, wenn der Geist aus ihm entweicht; aber der Geist auch wird, wenn der Leib zerstört ist, unfähig, auf Erden zu erscheinen und zu wirken. —

Die christliche Sittenlehre hat also in unsern Tagen vorerst allerdings dahin zu wirken, daß der Mensch sich Gott, seinem Schöpfer und Herrn unterwerfe, daß er seine Sündhaftigkeit anerkenne und durch wahren Bußgeist Heil im Erlöser sucht, daß er seinen Beruf zum ewigen Leben würdige, die Güter des zeitlichen Lebens aber geringschätze, daß er auf Erden mit Gott verkehre, und nach dem Beispiele und im Geiste Christi in allen Tugenden sich übe: aber sie hat nicht weniger darauf zu dringen, daß er nach eben diesem Beispiele und in eben diesem Geiste sich der Gewalt, die von Gott angeordnet ist, unterwerfe; sie hat die kirchliche Zucht in ihrem ganzen Umfange, namentlich auch das Bußwesen und die Gesetze über die regelmäßige Theilnahme am Gottesdienst und den Empfang der Sakramente, sie hat die Formen des Gottesdienstes und die heiligen Gebräuche, sie hat die Gelübde und die Ordensstände, den Cölibat der Geistlichkeit, die frommen Vereine der Gläubigen, die Wallfahrten und feierlichen Bittgänge, die Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder, die Fasten und körperlichen

Bußübungen, kurz das ganze äußere Leben der Kirche aus ihrem Geiste zu erklären, zu rechtfertigen, zu empfehlen. Hindert das, vor Mißbrauch und Ausartung zu warnen? – Wenn aber dieses äußere Leben der Kirche mehr oder weniger der Veränderung unterliegt: so muß der christliche Sittenlehrer sich erinnern, daß es nicht sowohl sein Beruf ist, auf Verbesserungen, die er ausgedacht hat, zu dringen, als jene, welche die Hirten der Kirche anordnen, zu fördern. Ueber alle die Gegenstände, die wir erwähnten, hat der tridentinische Kirchenrath, haben in späteren Erlassen die Päpste, haben Synoden, die von diesen bestätigt wurden, vieles verordnet; auf sie beziehen sich so manche Satzungen, Regeln und Anleitungen, die von heiligen Männern entworfen und von der Kirche ausdrücklich genehmigt und empfohlen wurden. Dahin also wende sich der Morallehrer: denn wie wird er sicherer sein, dem Geiste des Christenthums zu dienen, als wenn er an die Kirche, die heilige, von Gott erleuchtete, sich anschließt. —

IV.

Von dem Fortschritt der speculativen Theologie, den Günther behauptet.

656. Schärfer als irgend jemand hat Günther behauptet, daß der Denkgeist erst in der neuen Wissenschaft sich seiner selbst bewußt geworden. Auch er leitete daraus jenes in ihr herrschende Bestreben her, den Grund und die Bedingungen aller Gewißheit zu erforschen, zu dem häßlichen Irrthum jedoch, daß der Denker in solcher Forschung nicht bloß vom methodischen, sondern auch vom wirklichen Zweifel ausgehen, oder zu diesem übergehen könne, ließ er sich nicht verleiten. Dahingegen hat eine andere seiner Lehren, die hierher gehört, großes Aufsehen erregt. Günther redet nämlich von einer Weltkirche, welche nach längerer oder kürzerer Zeit die Gläubigen der verschiedenen Bekenntnisse in sich vereinigen werde. Diese Vereinigung aber soll dadurch zu Stande kommen,

daß „von Katholiken und Protestanten eine Richtung zur wahren Mitte zwischen zwei Extremen eingeschlagen werde.“ [1]) —

Manche, die eine ähnliche Sprache führen, wollen sagen, daß von den Lehrpunkten der katholischen Kirche, welche die Protestanten läugnen, diese einige annehmen, die Katholiken andere aufgeben, und man sich in gleicher Weise hinsichtlich der Kirchenzucht und Kirchenordnung einander nähern müsse. Nicht eben so will Günther verstanden werden: bei ihm hängt alles von einem Punkte ab. Jene beiden Extreme sind ihm: „Kirche ohne freie Wissenschaft, und freie Wissenschaft ohne Auctorität der Kirche.“ [2]) Der menschliche Geist hat das unveräußerliche Recht, wie die erste Offenbarung in der Schöpfung, so die zweite in der Erlösung frei zu durchforschen; der lehrenden Kirche aber steht es zu, über Wahrheit und Unwahrheit der Resultate dieser Forschung zu entscheiden. Jenes Recht des denkenden Geistes wurde in der alten Kirche seit Constantin verkannt, indem man das Wort des Herrn: „Lasset beides wachsen bis zur Zeit der Ernte“ nicht beachtend, mit der Lehrvollmacht eine Zwangsgewalt verband. Indem aber in solcher Weise „die lehrende Kirche in der Verwaltung ihres Amtes die ihr vom Herrn angewiesenen Schranken übertrat, rief sie in der hörenden das andere Extrem hervor.“ Die Reformatoren begnügten sich nicht, das angestammte Recht der freien Forschung zu fordern; sie verwarfen zugleich „das Richteramt der Kirche in Sachen des Glaubens.“ Die rechte Mitte also besteht darin, daß von den Katholiken die Freiheit der Wissenschaft, und von den Protestanten das Ansehen der lehrenden Kirche anerkannt werde [3]).

Jene Extreme hatten aber nach Günther beide in der ehemaligen Weltanschauung, welche mehr oder weniger pantheistisch war, ihren Grund. Ist also einmal aus dem Selbstbewußtsein das richtige Verhältniß des Geistes zur Natur, und alles geschaffenen Seins zum göttlichen erkannt; so wird es nicht mehr schwer sein, auch die zwischen den Extremen in der Mitte liegende

1) Lydia. 1850. S. 116. 192. — Eur. u. Her. S. 327.
2) Vorsch. Bd. 2. S. 504. Vergl. Lydia. 1850. S. 192.
3) Vorsch. Bd. 2. S. 516. — Lydia. 1849. S. 35 ff. S. 300. 307.

Wahrheit zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Wie nämlich der Geist einerseits aus der Selbstständigkeit des Seins, das ihm der Natur gegenüber eigen ist, das ihm angestammte Recht zur freien Forschung erschließt; so muß er auch in der Bedingtheit seines Seins den Grund finden, weßhalb er einer von Gott gesetzten Lehrgewalt unterworfen sei. — Ferner ist ihm durch jenes wichtige Verständniß seiner selbst und der Schöpfung zugleich der Schlüssel zum Verständniß des Christenthums gegeben. Es wird also nun die Wissenschaft der Vernunft der Wissenschaft des Glaubens ebenbürtig erscheinen, ihr aber auch das Zeugniß nicht mehr schuldig bleiben und so, (— wenn alle Glaubenswahrheiten als Vernunftwahrheiten anerkannt sind —) „der alte Hader zwischen der Kirche und Schule, zwischen Offenbarung und Vernunft beigelegt werden.“ „Der Friede zwischen den beiden Gedankenmächten, Philosophie und Theologie, wird dann auch den Frieden zwischen den Kirchen, den Glaubensmächten zur Folge haben [1]).

657. Um Günther wider die Anklagen, welche diese seine Lehre hervorgerufen hat, zu rechtfertigen, haben seine Schüler behauptet, was er von der unrechtmäßigen Zwangsgewalt sage, sei von mißbräuchlichen Maßregeln, zu welchen sich die Träger der kirchlichen Gewalt hätten verleiten lassen, zu verstehen, und ebenso lege Günther nicht der Kirche, sondern den Theologen in der Kirche zur Last, das Recht der freien Forschung mißkannt zu haben [2]). — Aus mehr als einem Grunde müssen wir diese Entschuldigung ungenügend finden; doch ist hier nicht der Ort, in die Untersuchung über die kirchliche Gewalt und deren Ausübung einzugehen. Was unsere Frage über den Fortschritt der Wissenschaft betrifft, so kann über Günther's Ansicht kein Zweifel sein. Er behauptet durch dieselbe, daß die katholische Vorzeit in Unwissenheit der angestammten Rechte des Menschen war, und deßhalb Mißgriffe von der größten Bedeutung theils beging, theils

1) Lydia. 1849. S. 136. — 1850. S. 113. 190. 286. Vorsch. Bd. 1. S. 393.

2) Knoodt, Günther u. Clemens III. S. 273 ff. Baltzer. Neue Briefe I. S. 16 ff.

duldete; daß aber von nun an diese Rechte nicht mehr streitig gemacht werden können. — Dies möchte nun auf dem Gebiete der kirchlichen Wissenschaft durchaus jene Sprache zu sein scheinen, womit man seit einem Jahrhundert die Völker zur Umwälzung der Staaten aufreizt: „die Würde und die Rechte des frei gebornen Menschen seien bis anhin nicht bekannt gewesen.“ Allein Günther klagt ebenso wohl die Protestanten an, die Beschränkung jener Rechte des Geistes verkannt, und deßhalb sich wegen der Mißbräuche der hierarchischen Gewalt wider das rechtmäßige Ansehen der Kirche empört zu haben. Darin ist also seine Lehre von jener der Revolution allerdings verschieden. Dies jedoch bleibt, daß nach ihm die gesammte Christenheit, Rechtgläubige wie Irrgläubige, bis zur Zeit die wahre Natur des Menschen, und darum auch die in ihr wurzelnden Rechte und Pflichten nicht erkannten, deßhalb sich wider diese und wider jene vielfach versündigten, und gegenseitig bekämpften und verfolgten: daß sie aber jetzt durch die neue Philosophie aufgeklärt, und zum reuigen Bekenntniß der ehemaligen Fehltritte gebracht werden sollen, was denn ihre Vereinigung zu einer Weltkirche, worin der Friede herrsche, zur Folge haben wird. — Das heißt nun doch wohl alles überbieten, was je, um den Fortschritt der Wissenschaft anzupreisen, unter gläubigen Katholiken gesagt worden ist.

658. Indessen brauchen wir, um diese Behauptungen oder Verheißungen zu würdigen, in keine neue Untersuchung einzugehen; es genügt, einige schon behandelte Punkte in Erinnerung zu bringen. Die Philosophie der Vorzeit vertheidigend haben wir gezeigt, daß die alte Wissenschaft längst mit der größten Klarheit und Bestimmtheit als den wesentlichen Vorzug des Geistes die Freiheit des Seins von aller Materialität erkannt, und in ihr den Grund sowohl des Selbstbewußtseins und alles höheren Erkennes, als auch der Willensfreiheit gefunden hatte. Auch werden sich unsere Leser überzeugt haben, daß nicht nur ihre Lehre vom Menschen, von Gott und der Schöpfung, sondern ganz besonders auch ihre ersten metaphysischen Grundsätze vom Sein und seinen höchsten Bestimmungen der pantheistischen Speculation auf das Schärfste entgegengesetzt sind; daß hingegen gerade Günther durch die Annahme der sich individualisirenden Natursubstanz, und der

Identität des Seins und Denkens verhindert wurde, sich von jener Speculation, so sehr er sie sonst auch zu bekämpfen suchte, ganz frei zu erhalten. — Was aber die Freiheit der Forschung, durch deren Anerkennung Günther eine so heilsame Umwandlung der ganzen Menschheit erwartet, betrifft; so haben wir in diesen Abhandlungen über Glauben und Wissen gefunden, daß das Recht, den Inhalt des Glaubens zu durchforschen, um seine innere Vernünftigkeit zu erkennen, von jeher in der Kirche anerkannt und ausgeübt wurde, das Recht aber, alle Wahrheiten des Glaubens als Wahrheiten der Vernunft zu behandeln, und aus der Schöpfung in strengen Folgerungen herzuleiten, nicht beansprucht werden kann, ohne die Lehre der Offenbarung von den Geheimnissen und der übernatürlichen Ordnung überhaupt, also das innerste Wesen des Christenthums zu läugnen.

659. Aber dürfen wir nun deßhalb in den oben berührten Punkten keinerlei Fortschritt der Wissenschaft in unseren Tagen erwarten? Das folgt keineswegs. Günther irrte sehr, als er behauptete, daß die alte Zeit in das Object vertieft, noch nicht darauf bedacht gewesen sei, im Subject den Grund und die Gesetze des gewissen Erkennens zu erforschen. Aber dies hindert nicht, daß die Lehre von der Gewißheit und dem Erkennen überhaupt, wie auch die mit ihr verbundene Wissenschaft des Geistes durch Benutzung und durch Widerlegung neuerer Ansichten vielfach ausgebildet werden könne. Dasselbe gilt von den dieser Erkenntnißlehre entsprechenden theologischen Fragen, womit wir uns eben jetzt beschäftigt haben. Wenn ferner im Kampfe wider die Protestanten und Jansenisten die positive Theologie unläugbare Fortschritte gemacht hat; so dürfen wir hoffen, daß die speculative Theologie nicht minder im Kampfe wider die Rationalisten und Pantheisten gewinnen werde. Diese haben sich viel bemüht, die Geheimnisse des Glaubens nicht etwa bloß als rein philosophische Wahrheiten zu behandeln, sondern auch mit philosophischen Irrthümern in Einklang zu bringen. Ihnen gegenüber hat also die katholische Speculation ein Doppeltes zu leisten. Sie muß den wahren Gehalt der christlichen Wahrheiten beleuchten, und die Deutungen, durch die man sie entstellt hat, vernichten. Sodann aber hat sie den Beweis zu führen, daß dieselben, in dieser ihrer Reinheit

aufgefaßt, mit den Grundsätzen jener Philosophie, welche sie gewaltsam in ihr Gebiet hat ziehen wollen, in ebenso grellem Widerspruch, als mit den Grundsätzen der wahren Philosophie in Einklang sind. Je mehr geistige Kräfte aber und mit je größerem Erfolge sie wider die Wahrheit thätig waren und sind; desto mehr muß die der Wahrheit ergebene Wissenschaft in solchem Kampfe erstarken. — Wenn wir es also, damit dieser Kampf siegreich geführt werde, allerdings für eine unerläßliche Bedingung halten, zu der verlassenen Wissenschaft der katholischen Vorzeit uns zurückzuwenden, und an ihren Grundsätzen festzuhalten, so muthen wir deßhalb den Gelehrten unserer Tage nicht zu, nur längst Gewußtes und Gesagtes zu wiederholen, oder — wie einer unserer Gegner in der ihm geläufigen Sprache sagt — wiederzukauen.

660. Zum Schlusse noch eine Bemerkung über jene Hoffnung Günther's, daß die Irrgläubigen und Ungläubigen der Gegenwart durch die Anerkennung der freien Forschung, wie er sie versteht, für die katholische Wahrheit würden zu gewinnen sein. Er hofft dies deßhalb, weil durch solche Anerkennung ausgesprochen werde, daß die Religion Jesu Christi nicht da sei, um die Offenbarung in der Schöpfung zu ergänzen, sondern das Menschengeschlecht von seinem sittlichen Verfalle wieder aufzurichten [1]). Das heißt also so viel, als, es werde dann von jenen Denkern nicht mehr gefordert, als geoffenbarte Wahrheit zu glauben, was sie nicht begreifen können, sondern nur Erlösung von der Sünde durch Christus zu suchen. — Allein, wie wir der Erlösung nicht bloß bedürfen, um zu der Sittlichkeit, welche in unserer vernünftigen Natur ihren

1) Gottes Offenbarung in der h. Schrift ist von nun an — (da die Autonomie des freien Geistes in der Idee zur Anerkennung gebracht worden) — erkannt als eine, die nicht da ist, um seiner primitiven Offenbarung in der Schöpfung des Weltganzen, ergänzend in der Menschwerdung des ewigen Wortes zu Hilfe zu kommen, wohl aber um dem im Urmenschen gefallenen Geschlechte die sittliche Restauration möglich zu machen; wodurch zugleich der alte Hader zwischen der Kirche und der Schule, zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen fundamental beigelegt erscheint.
Vorsch. Bd. 1. S. 393.

Grund hat, zurückgeführt, sondern vornehmlich, um jener Gemeinschaft mit Gott, durch welche der Mensch ursprünglich über seine Natur erhoben war, wieder theilhaftig zu werden: also bedürfen wir auch der Offenbarung nicht allein, um die Wahrheiten, welche auch die Vernunft in der Schöpfung finden kann, besser und leichter zu erfassen, sondern vorzüglich, um jene zu erkennen, die in Gott verborgen sind, und auch den ersten Menschen nur durch den Geist Gottes kund werden konnten. Darum hat denn auch die Religion Jesu Christi zu allen Zeiten nicht minder gefordert, daß wir mit Unterwerfung unseres Verstandes Belehrung durch das göttliche Wort, als daß wir mit Zerknirschung und Hingebung des Herzens Erlösung durch die göttliche Gnade suchen; und vergeblich ist das Bemühen, jene mit dem Christenthum auszusöhnen, welche nicht ebensowohl die Geringheit ihrer Einsicht, als die Sündhaftigkeit ihres Herzens anerkennen wollen.

Wohl ist es billig und dem Geiste des Evangeliums gemäß, denen, welche zu demselben zu bekehren sind, keine ungebührlichen Lasten aufzulegen; aber die Pflicht, den ganzen Menschen Gottes Ansehen zu unterwerfen, und die Vernunft mit ihrem Denken in den Gehorsam gegen Christus gefangen zu geben (2 Kor. 10, 5.), kann ganz gewiß niemand erlassen werden. Ebendort, wo unser Heiland sein Joch süß und seine Bürde leicht nennt, preist er den Vater, daß er den Kleinen geoffenbart, was er den Weisen und Klugen verborgen habe. Wer nicht wie diese Kleinen werden will, und es verschmäht, was er durch eigenes Denken vom Vater nicht erkennen kann, durch die Offenbarung des Sohnes zu lernen, wird nie bei diesem Ruhe für seine Seele finden. (Matth. 11.) — Auch kein Friede ist ohne diese Unterwürfigkeit zu hoffen. So lange in den Weisen dieser Welt jener Hochmuth herrscht, der keine Geheimnisse will, wird auch der Kampf zwischen der Wissenschaft dieser Welt und der Wissenschaft des Glaubens fortdauern. Und wie anders? Der Erlöser war zwar als Friedensfürst verheißen: dennoch sprach er: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ (Mth. 10, 34.). Wer also zu ihm hält, wird dieses Schwertes immer bedürfen. — Auch der Apostel strebte allen alles zu werden, um alle für Christus zu gewinnen; aber er hörte deßhalb

nie auf, „das Wort vom Kreuze," dessentwegen er selbst der Welt ein Gekreuzigter, ein Gegenstand der Verachtung und Verhöhnung war, zu verkündigen. Und welches war dies Wort vom Kreuze? Er selbst sagt es uns: „Die geheimnißvolle, in Gott verborgene Weisheit," welche „die Fürsten dieser Welt nicht erkannten," und nicht erkennen konnten, weil sie nur „der Geist, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, offenbart." (1. Kor. 1, 18. 2, 6 ff.) — So müssen denn auch wir unumwunden gestehen, daß wir zu den Geringen und Kleinen gehören, die dem Geiste Gottes glauben, was keine menschliche Vernunft beweist, und kein menschlicher Verstand begreift, und müssen gefaßt sein, deßhalb mit dem Apostel von den Weisen dieser Welt verachtet zu werden. Aber darum haben wir im Kampfe mit ihnen nicht zu bangen. Es sind uns von Gott kräftige Waffen gegeben, um, was sie wider sein Wort aussinnen, zu nichte und all ihren Hochmuth zu Schanden zu machen. (2. Kor. 10, 4—5.) Denn so wenig der menschliche Geist in sich selbst Licht hat, die Geheimnisse Gottes zu erschauen, so wenig ist es ihm gegeben, die von Gott geoffenbarte Wahrheit ungestraft zu bemäkeln.

Und hat nicht die göttliche Vorsehung selbst uns kundgethan, wie wir in dieser unserer Zeit zu kämpfen haben? Welche Wahrheit liegt der außerkirchlichen Wissenschaft ferner, welche streitet mehr mit ihrem Geiste, als jene von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau, die uns den Heiland gebar? Und doch hat Gott gewollt, daß ihre Erhebung zum christlichen Dogma, welche seit Jahrhunderten erwartet war, gerade in unseren Tagen und mit so außerordentlicher Feier stattfinde. Nach Verlauf eines Jahrzehntes aber erhebt an dem diesem Geheimnisse gewidmeten Tage das Oberhaupt der Kirche von neuem seine Stimme, um ohne allen Rückhalt die Irrthümer des wider ihn und Christus tobenden Zeitgeistes zu verurtheilen. Wenn also je, so gilt heute das Wort des Herrn: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich;" — jedweder hat sich zu entscheiden. — Welches ist aber die große Wahrheit, die durch jene Verurtheilung der Irrthümer unserer Zeit so ernst und feierlich ausgesprochen wird? — Keine andere als diese: Gott hat durch seinen Sohn auf Erden eine übernatürliche Ordnung der Dinge gegründet, und er will, daß

ihr die Staaten und Völker sowohl als die Familien und Einzelnen, die Wissenschaft nicht weniger als das Thun und Lassen der Menschen unterworfen sei: denn Einer ist der Erlöser, durch den alle selig werden, aber Einer auch der Gebieter, dem alle unterworfen sein sollen, Jesus Christus, der Gekreuzigte. — So wird uns denn vom Stellvertreter Gottes auf Erden im Kampfe wider das neue Heidenthum die Fahne mit dem Worte vom Kreuze vorangetragen, und wir dürfen auch jetzt auf ihr die Verheißung lesen: In hoc vinces.

A. Z. G. E. G.

Inhalt
des letzten Bandes.

Fünftes Hauptstück.

Sechstes Hauptstück.

Zweite Abhandlung.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Viertes Hauptstück.

Fünftes Hauptstück.

Dritte Abhandlung.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Viertes Hauptstück.

Seite

Vierte Abhandlung.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Viertes Hauptstück.

Fünfte Abhandlung.

Von der Wissenschaft des Glaubens (oder der Theologie).

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Viertes Hauptstück.

Fünftes Hauptstück.

Sechste Abhandlung.

Erstes Hauptstück.

Berichtigungen.

Seite 15 Zeile 10 statt im Jahre 1209 lies im Jahre 1231
" 18 " 27 nach zurückgekehrt " war
" 35 " 6 statt Aber auch in " Aber in
" 39 " 19 " auf die " an die
" 81 " 10 " nehmen " nahmen
" 93 " 28 " die Meisten " den Meister
" 100 " 19 " Insofern " Inwiefern
" 109 " 1 " die Kirche " der Kirche
" 145 " 17 " begreifliche " begriffliche
" 167 " 15 nach Nachdem wir streiche nun aber
" 202 " 20 statt vor lies von
" 206 " 15 nach Gebrauch " derselben
" 209 " 3 vor Aus " 96.
" 212 " 1 vor Welchen " 97.
" 223 " letzte vor Wirkungen " in
" 230 " 8 statt auf " auch
" 236 " 20 " immer " nimmer
" 238 " 2 " eben " aber
" 245 Das Citat Ego, quae gehört auf die folgende Seite zur Zeile 6 von unten.
" 250 Zeile 19 statt vertraut lies anvertraut
" 253 " 25 " verklage " anklage
" 254 " 12 " wohl " sowohl
" 262 " 17 " wird " werden
" 277 " 5 " sagt " sagte
" 285 " 24 " verheißt " erheischt
" 311 " 17 nach irgend " ein
" 326 " 18 statt zu einer Uebung des lies zur Uebung eines
" 374 in der Anm. 3. statt τουτν . . . μαθονες lies τούτων . . . μαθόντες
" 416 in der Anm. 1. zu streichen: Vergl. Erörterungen S. 107.
" 421 Zeile 10 vor erkennen lies es
" 425 " 8 von unten nach daß wir lies doch nie
" 437 " 5 statt Richtichtigkeit lies Richtigkeit
" 441 " 15 " unserm " unser
" 465 " 23 " eine " die
" 470 " 18 vor Theologen streiche die
" 494 " 5 von unten statt gebildet lies ausgebildet
" 547 in der Anm. 2. statt Ibid. lies Ep. 120.
" 564 Zeile 2 nach aber lies auch
" 578 " letzte statt hingegen lies hiegegen
" 585 " 14 statt erschließt " einschließt
" 629 " 7 " nur " nun
" 640 " 11 " Werke " Worte
" 645 " 5 " eben " aber
" 649 " 4 nach thätig " ist
" 653 " 3 von unten statt keinen lies einen
" 660 " 7 statt die übernatürlichen F. lies die natürlichen F.
" " " 2 von unten nach denn lies aus
" 683 " 3 statt sich auch auszusprechen lies auch anzusprechen
" 717 " 17 " seinem Schüler " seinen Schülern
" " " 21 vor fordert " und
" 719 " 23 statt ihr " ihn
" 730 " 6 " weniger " wenige
" 735 " 8 " unbeweisbar oder unbegreiflich lies unbeweisbar und unbegreiflich oder doch eines von beiden
" 745 in der Anm. 1. vor 2, 5. lies Phil.
" 752 Zeile 18 statt verlachend lies verflachend
" 766 " vorletzte statt folgenden lies neunten

Seite 789 Zeile 7 vor Gottes lies der Wesenheit
" 811 " letzte der Anm. 2. statt repugnantia lies nonrepugnantia
" 818 " 29 statt gestatten lies gestalten
" 828 " 2 der Anm. 3. statt possunt lies poscunt
" 831 " 17 statt Willen lies Mittler
" 849 " 10 nach wurde " (n. 250. 287.)
" 879 " 28 " gebaut " gebeut
" 910 in der Anm. 2. statt Quando lies Quanto
" 923 " " " 2. Z. 1 nach corde lies meo de Z. 5 st. veritati lies vanitati
" 931 Zeile 14 statt hineingehe lies eingehe
" 934 " 11 " so doch " doch so
" 952 " 25 " werde. — Denn " werde: — denn
" 975 " 17 " könnten " konnte
" 982 " 30 " sondern auch auf " sondern auf
" 983 " 22 " nimmer zwar " immer zwar
" 986 " 12 " Verwirrung " Verirrung
" " " 16 " der Prinzipien " oder Prinzipien

Diese und manche andere leicht bemerkbare Druckfehler, die hier nicht verzeichnet sind, wolle der Leser wegen der weiten Entfernung des Verf. vom Druckorte entschuldigen.
